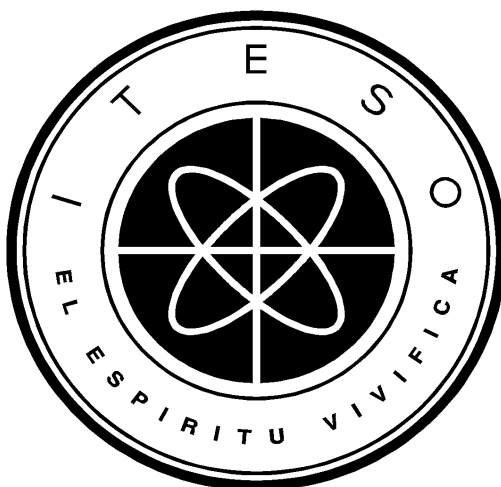


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

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



DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES MAESTRÍA EN FILOSOFÍA SOCIAL

LA REALIDAD DEL PODER

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

PEDRO ANTONIO REYES LINARES

DIRECTOR: P. DAVID VELASCO, S.J.

TLAQUEPAQUE, JALISCO A JULIO DE 2006

*A Raquel, Ana, Eva, Susano, Jesús, Angélica,
Enzio, Ángel, Federico*

*A Ignacio, Javier, Pedro, Diego, Alonso,
Luciano, Carlos, Francisco, Rafael, Jesús, Jorge,
Álvaro, Sergio, Teresa, Francisco, Antonio,
Fernando, Luis, María*

*A Cuca, Adela, Gabriela, Margarita, Esmeralda,
Aurora, Hortensia, Gloria, Teresa, Cristina,
Martha, Anastasia*

*A los hombres y mujeres que han hecho de la
libertad la razón de su amistad y comunión,
fuerza expansiva en nuestra historia.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO PRIMERO. EL PROBLEMA DEL PODER.	15
A. PODER INTELIGIR.	18
B. INTELIGIR PODER.	31
C. LA VÍA HISTÓRICA: HACERSE PODER, DEJARSE PODER.	49
CAPÍTULO SEGUNDO. LA PERSONA: HACERSE PODER.	53
A. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL PODER DE LAS COSAS.....	53
B. LA PERSONA EN REALIDAD: LA ESTRUCTURA DE LA SUIDAD.	70
C. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL DINAMISMO DE PERSONIFICAR.	80
D. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL MUNDO COMO PODER.	84
CAPÍTULO TERCERO. EL PODER HUMANO: LA SOCIEDAD.....	94
A. CONVIVENCIA: EL MUNDO DE TODOS EN MÍ.....	95
B. CONVIVENCIA: EL MUNDO HECHO PARA TODOS.....	123
C. CONVIVENCIA: REHACER EL MUNDO PARA TODOS.....	175
CAPÍTULO CUARTO. EL PODER HUMANO: LA HISTORIA.	191
A. EL PODER COMO ENTREGA: EL DINAMISMO DE LA HISTORIA.	191
B. EL PROBLEMA DE PODER VIVIR. ASPECTOS DESDE LA EXPERIENCIA PERSONAL.....	203
C. EL PROBLEMA DE PODER-VIVIR. ASPECTOS DESDE LA EXPERIENCIA SOCIAL.....	213
D. PARA DESCUBRIR ALTERNATIVAS: HISTORIZAR LA IMPOSIBILIDAD.....	229
E. LA ALTERNATIVA: POSIBILITAR LA RESISTENCIA.	249
CONCLUSIONES.	283
BIBLIOGRAFÍA.	292

LA REALIDAD DEL PODER

Los discursos sobre el poder en nuestro tiempo se han multiplicado. El rompimiento de la estructura de comprensión del poder desde el Estado y los aparatos de las sociedades, ha impulsado diversos acercamientos en búsqueda de vincular el poder con la vida real y concreta de las personas en el mundo. Hay una convicción generalizada de que dar con una comprensión verdadera del poder en la vida humana nos permitirá ubicar las posibilidades de realización y de libertad para la humanidad. Así, las reflexiones sobre el poder se hacen complejas abarcando dominios antropológicos, éticos, sociológicos y de comprensión de la historia.

La filosofía de Xavier Zubiri ha puesto al poder como una de sus categorías centrales. El “poder de lo real” se propone como fundamento dado en la misma intelección, fundamento activo que va dando las posibilidades de lo que puede ser, en su radicalidad, la realidad. La realidad, que va dando de sí en la intelección, da de sí su propio poder de realización para quien siente como mundo y fundamento de su propia realidad. Es en ese dinamismo posibilitante del poder de lo real que se va dando, por estructuración, la realidad de la persona, aconteciendo en el mundo en sus dimensiones individual, social e histórica. Así, en el acontecer de la persona como cobrando realidad desde sí misma, en el poder de lo real, se va desplegando la realidad humana como realidad personal, social e histórica. Comprender el poder habrá de resultar de la comprensión de lo que da a la realidad humana, posibilidades radicales de realización en estas dimensiones.

En este trabajo se propone este recorrido comprensivo. Partiendo de la manera en que el poder de lo real se está dando en la misma intelección, se entiende el mismo poder como condición posibilitante de la misma intelección. Así, el despliegue de la intelección permite comprender el poder en cuanto funda la misma intelección como realidad en el mundo. El poder se manifiesta en la intelección, y se manifiesta dando realidad a la intelección. Es, en ella, fundamento. Y se manifiesta en ella transfigurando lo real como condición posibilitante de la misma intelección que se realiza. En las cosas, que manifiestan en su propia realidad el poder de lo real como dando en ellas realidad a lo realizable de la intelección, se va manifestando la verdad de la intelección: del dinamismo personal, social e histórico que se realiza en las cosas, como realización del poder de lo real.

Puesto este punto de partida, la reflexión se mueve en esa manifestación. Va buscando verdad y confrontando ideas que han intentado comprender en sus propuestas la realidad del poder. En esa búsqueda propone y siente la adecuación o inadecuación de las ideas. Va intentando dejarse llevar por lo que el poder de lo real va manifestando en su realización histórica, para establecer ahí las posibilidades de la realización humana. Comprender estas posibilidades es también abrir ventanas en el horizonte de lo realizable, para quienes en la humanidad van pudiendo vivir, arrancando a la realidad posibilidades para poder más.

INTRODUCCIÓN.

El poder no es para el hombre una realidad extraña. Tampoco la conciencia sobre el poder y sus consecuencias está lejana en la historia de la humanidad. Códigos, rituales, narraciones, pinturas, y otras obras humanas dan cuenta de la importancia del poder en la vida humana. A lo largo de la historia se han establecido diferentes sistemas que buscan explícitamente relacionarnos de alguna manera con el poder. Se han creado lógicas de distribución y circulación del poder, cuerpos de administración del mismo, antídotos contra el poder y sacrificios propiciatorios, fórmulas de iniciación, y pareciera que todos los hombres y mujeres de alguna manera amamos y tememos el poder. Pero si a alguien se le pregunta qué es el poder, difícilmente podrá dar una respuesta suficiente y se dará cuenta de que, en realidad, era una pregunta que nunca se había hecho.

Con el poder pasa lo que con otras de nuestras expresiones comunes. Lo conocemos en cuanto lo vivimos, pero nos resulta difícil, si no es que prácticamente imposible dar cuenta de nuestra comprensión de él. Generalmente ha sido identificado con la dominación que podían ejercer diversos cuerpos constituidos como gobierno, y el poder se convertía en una “cosa” que aquellos poseían frente a la desposesión de los que no participaban en esos cuerpos. De hecho, con este enfoque, lo que resulta claro no era tanto el poder de los cuerpos de gobierno en sí, sino que podían ejercer acciones frente a la impotencia radical de quienes eran gobernados. Lo que se notaba no era el poder, sino los poderosos que ejercían su acción impunemente frente a la impotencia de los que la sufrían. Foucault diría que “(el poder) no se sabe quién lo tiene exactamente, pero se sabe quién no lo tiene”.¹ El poder se mostraría en cuanto la acción impune puede realizarse y desde ahí estableciendo una jerarquía, según el grado de reacción que se genere en su contra.

Bajo este supuesto y la evidencia del poder estatal como el poder impune por excelencia, se formaron diferentes sistemas de distribución del poder y de explicación de esa misma distribución, que intentaban dar cuenta suficiente de la realidad política del hombre. Pero dicha realidad política se encontraba sustentada en el supuesto y su justificación que, como tal, servía como principio normativo y normalizador, que convertía la jerarquía de posesión

¹ FOUCAULT, M., “Los intelectuales y el poder” en *Microfísica del Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p.90.

y desposesión del poder en institución y le dotaba de carácter sagrado. La filosofía política se formaba, entonces, como una propuesta de buscar las raíces de los sistemas políticos estatales y hacer una crítica bajo el supuesto primero de que era necesario establecer algún tipo de distribución y control del poder de los individuos, obviando la relación de este supuesto con la acción impune del poderoso que seguía fortaleciéndose en el fondo de su ambición.

Estas distribuciones podían generar sistemas “duros” o “suaves”, que requerían justificación para las acciones de los poderosos o podían realizarse sin ninguna restricción. La misma configuración del sistema es la que permitía un modo concreto de “uso del poder”, por lo que lo que había que trabajar no era la noción de poder, sino la forma en que tenían que configurarse los sistemas para mantenerle bajo control. Detrás de la forma de los sistemas, principal preocupación de la filosofía política, se encubría el hecho fundamental incontestado: por qué había poder. Esta pregunta se obviaba bajo definiciones del poder que eran en realidad explicaciones y justificación de los propios sistemas, donde el poder aparecía como un atributo del sistema y sus representantes necesario e imprescindible, cuando más, controlable.

Y no bastaba con mostrar la arbitrariedad de esta acción primordial, que se reactualizaba incesantemente en la historia. Reconocer lo arbitrario del principio no anulaba la supuesta necesidad de controlar el poder por medio de la distribución, sino que, por el contrario, la atizaba. Llevaba a la identificación de la misma arbitrariedad con el poder provocando reacciones que, rechazando la arbitrariedad, pretendían construir sociedades humanas sin poder. Se rechazaba la pregunta del porqué del poder por impertinente, ya que se suponía en el mismo concepto de poder una inhumanidad que no debía soportarse. Por un nuevo principio normativo, estas teorías desplazaban el poder como un elemento no deseable y perverso en la misma humanidad, y rechazaban cualquier forma de dominación, sin atender a la intrínseca relación entre la posibilidad de ser personas y hacer historia con el poder. La pregunta por el qué del poder se dejaba de lado, y se suponía simplemente como algo malo y rechazable.

En el siglo pasado, ante las experiencias de los totalitarismos en un tiempo en que se suponían haber encontrado ya las fórmulas de distribución que los harían imposibles,

numerosos científicos y filósofos en diversos países, se alejaron de la problemática del Estado para volver a comprender las formas concretas en que se genera la sociedad. Al alejarse del Estado como detentador del “poder”, buscaban el fundamento de ese poder en una sociedad que parecía permitirlo aún en sus formas más grotescas. El poder comenzó a mostrarse omnipresente en todos los puntos de la construcción social, e inclusive como condición fundamental de la misma construcción social. Todas las relaciones sociales parecían no sólo impregnadas de poder, sino que podían releerse como relaciones de fuerza donde se ejercía y se reaccionaba ante el poder. Un poder que no venía desde el Estado, sino que se transformaba en cada relación, tomando su forma particular. El poder parecía un ejercicio anejo fundamental a toda relación humana, las más opresivas y, también, de todas aquellas que nos permitían vivir.

Esta visión, de hecho, dio un giro radical a la forma de tratar el problema del poder. Al poder había que buscarlo en las relaciones primero y sólo desde ellas comprender la posibilidad de un poder que se ejerciera en todo lo amplio de la sociedad. El Estado sólo podía encontrar justificación en la misma dinámica que las relaciones sociales, como relaciones de fuerza, dibujaban en todo el cuerpo social. Y esta dinámica se encontraba a su vez circunscrita en las posibilidades específicas que el conjunto de las fuerzas, incluidas las fuerzas biológicas de pueblos y personas, daban a cada fuerza en su ejercicio concreto. El poder estaba en la fuerza, pero no meramente identificado con ella sino dándole sustento y limitando su posibilidad. Al mismo tiempo, el poder no preexistía a las fuerzas sino que solamente se ejercía en ellas y ellas eran su único lugar en que el poder tomaba realidad. Solamente la relectura de estas fuerzas concretas y su dinamismo particular es lo que podía acercarnos a comprender al poder que se constituye en nuestra vida concretamente.

Estas teorías y análisis mostraron una nueva posibilidad respecto del poder: mirar el poder para romper los supuestos que nos forzaban a solamente poder en el modo propuesto por los poderosos (en cualquier nivel de las relaciones de fuerza). Al mismo tiempo, mirar al desposeído e impotente como un lugar concreto en la sociedad desde la que se descubría el arrebató del poder en sus mecanismos concretos, y como una posibilidad de resistencia. Esta resistencia que se formaba históricamente descubriendo en su propia formación los mecanismos que intentaban someterla. Fuerza opuesta a fuerza que construían y tomaban

posición en el complejo sistema del poder. Organización del poder desde el poder ejercido. Sistematicidad del poder en el ejercicio mismo.

Pero el poder no pasaba meramente en la sociedad como ejercicio. La sociedad se construía en poder. Hacía poder y se mantenía como sistema de poderes que se ofrecían distributivamente a cada persona en ella. Cada relación de fuerza nacía dotada por el conjunto de la fuerza social, y se mostraba dependiente en ella. La formación de la sociedad era el resultado de la institucionalización de las relaciones de fuerza como relaciones legítimas y que contenían en sí mismas sus mecanismos regulatorios que les permitían perpetuarse, más allá de los sujetos concretos. Es más, los sujetos se constituían desde el principio, poderosos o impotentes, en diversas maneras y en la posición específica que dichos mecanismos les formaban en el conjunto de las relaciones sociales. Eso es lo que las teorías del Estado habían pretendido canonizar.

Por ello, para encontrar el dinamismo de las fuerzas era necesario encontrar un nuevo sentido a la historia. La historia no podía ser más la historia de los Estados y de los cuerpos poderosos en los mismos. Era necesario rehacerlo todo y llevar el análisis histórico a lo más profundo de la vida humana: la vida cotidiana. La historia de las relaciones de fuerza extendidas y diferenciadas en todo el campo social habrían de dar razón de la formación de poderes en niveles más amplios, con diversos grados de estructuración, desde el conglomerado de poderes, el conflicto de poderes y la perfecta estructura funcional que ordena y acomoda el poder en un solo conjunto de mecanismos que, suponían los antiguos teóricos, era el Estado en su estado normal. La historia revelaba el supuesto de la “normalidad” frente a la realidad de la continua producción del Estado. El mismo Estado se revelaba no ya como meta, sino como un momento dinámico en el complejo proceso de la producción histórica del poder.

Pero la historia no es meramente un asunto social. La historia es realidad histórica en que la humanidad se constituye como tal². Y eso es mucho más que fuerzas sociales. Por ello, era necesario no quedarnos meramente en lo que el poder como construcción social, sino encontrar las mismas condiciones que, más allá de las relaciones sociales y sus procesos de institucionalización, circunscriben y posibilitan las posibilidades del poder. El poder es un

² Cfr. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Trotta, Madrid, 1991.

asunto humano, y el ser humano es viviente en el mundo concreto en que le ha tocado vivir. En eso está la entraña de su realidad: vivir haciendo el mundo concreto en que le sea posible vivir. Y ese mundo es más que relaciones sociales. Son relaciones físico-químicas, biológicas, personales, sociales, históricas las que dan concretamente, en su límite preciso, su poder. La pregunta por el poder había de responder también a esto.

Ya Foucault había intuido que el poder social del gobernante (en cualquier nivel de relaciones sociales) tenía que ver con la capacidad de manipular las posibilidades de la persona que tienen que ver con su vida. La capacidad de matar o la de hacer vivir fueron las formas que Foucault encontró como ejercicio histórico de este poder de gobierno.³ Pero éstas sólo podían explicarse si el poder o impotencia de la persona se relaciona también con sus posibilidades biológicas, que nos sitúan de cierta manera e históricamente en la realidad. Y esto implicaba mirar en el sujeto no sólo el sujetamiento social que le constituye, sino también la realidad de la estructura humana que tiene intrínsecas determinaciones por compartir con todas las cosas del mundo la condición de materialidad; con todos los vivientes, la condición de materia viva; con todos los humanos, la condición de materia inteligente. La constitución de la persona humana obligaba a revisar el planteamiento meramente sociológico o genealógico del poder para encontrarse con las condiciones que también por las dimensiones material, biológica, animal y psíquica determinan la vida individual y colectiva.

Este trabajo, pues, trata de recorrer esas diferentes dimensiones para dar cuenta de la realidad del poder como realidad histórica. Reconocemos la realidad histórica como el dinamismo que constituimos y en que nos constituimos como humanidad, y la vía para conocer en ella como metafísica histórica que se realiza como conformación en compenetración. Se trata, pues, de dejar desde la propia situación que la realidad inunde la propia aprehensión con toda su riqueza y desplegando su dinamismo, pero buscando al mismo tiempo una forma propia de realidad que haga posible ese despliegue; una forma que me permita entregarme atentamente a esa riqueza desbordante, realizando las posibilidades que construyo para vivir en ella. La metafísica histórica es encuentro con el propio poder y posibilitación de crear poder.

³ Cfr. FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 218.

Necesariamente habrá de ser, pues, un trabajo con perspectiva, la mía propia; pero también un trabajo enriquecido por la compañía. Compañía de las personas que me han formado esta inquietud por comprender el poder. Los de la vida cotidiana que enfrentan a diario las dificultades de la impotencia en diversas dimensiones de su vida. Los que no pueden alcanzar ni siquiera los recursos que supuestamente son, por derecho, para todos. Los que no pueden encontrar en este mundo un hogar sino que viven arrebatando posibilidades para vivir. Para los que el poder se convierte en ausencia y desesperanza. Y para los que se convierte en ambición y señor. Para los que creo que encontrar nuevas respuestas sobre la realidad del poder, puede ayudar a imaginar maneras para que todos podamos más. Maneras en que el poder sea realmente nuestro, en cuanto podemos vivir y hacer vivir con él.

Y compañía también de hombres y mujeres que me han ayudado a encontrar rutas en mi búsqueda por comprender el poder. Y no me refiero sólo a los filósofos y científicos de los círculos que pueden publicar, aunque también reconozco y agradezco su acompañamiento. Sino también a las personas que me han dicho su pensamiento al enfrentar la dificultad cotidiana. En el mundo de los dichos de todos los días hay gran sabiduría del poder. Y no sólo en los dichos consagrados en refranero, sino en los que salen de la sabiduría cotidiana de buscar cómo hacerle frente a la vida. Pareciera que el poder se comprende aquí, más que en los grandes tratados, porque aquí es más urgente comprenderle. Entre dichos se forma el mío, agradecido, desbordado, medido y ponderado en la riqueza de la experiencia que los demás me van dejando.

Mi dicho intenta ser filosófico, y se reconoce en la vieja tradición del filósofo histórico acompañado por sus amigos y su pueblo, del que surge su preocupación y, más aún, su ocupación. Mi dicho intenta ser respuesta para los amigos y para el pueblo, pero también es fruto de la capacitación vivida por la que otros han dejado en mí el gusto y el deseo de responder por el puro interés de dar razón. Éste es interés histórico y me inscribe en círculos concretos de vida y de poder. Me aleja de muchos, me acerca a unos pocos. Pero también me permite enriquecer mi propia vida, construida de muchas praxis y no sólo de esta filosófica, y tal vez la de otros entre estos pocos, para convertirlas en puentes entre muchos y pocos. Ésa ha sido la intención: que se pueda (al fin de cuentas, la intención es poder) rehacer una vida más nuestra, más de todos.

Para la realización de este proyecto he decidido profundizar primero en el problema mismo del poder. Y esto desde problematizar la comprensión del poder. El poder no es una cosa en la realidad, ni una especie de característica de las cosas reales, incluidas las relaciones sociales, sino que se constituye en fundamento de realización. Es fundamento de realidad, dinamismo primordial que exige una vía de acercamiento en que se reconozca la realidad de la inteligencia humana como aprehensión de realidad. La noología zubiriana resulta, entonces, un punto de partida necesario para comprender el poder en cuanto realidad, ya que su análisis reconoce y se construye desde ese dato fundamental de que inteligir es quedar en la realidad. Desde este primer dato es que podemos comprender la realidad en cuanto realidad, en todo su despliegue y dinamismo, sin sustantivar abusivamente aislando un momento del dinamismo. Xavier Zubiri, además, ha llevado su noología hasta el problema mismo del poder, colocando éste en la entraña misma que la sustenta: la fuerza de la realidad que fundamenta cualquier intelección. La noología zubiriana nos deja en la realidad para dejarnos constituir en ella una inteligencia de ella misma, con toda su riqueza y con toda su excedencia. Inteligimos constituyendo nuestro propio poder humano (hacernos cargo de la realidad) fundados en el mismo poder de la realidad. Esto lo trataremos en el primer capítulo.

Instalados en la realidad como dinamismo hemos de dar tres pasos sucesivos, en los tres capítulos siguientes, para comprender la realidad del poder en todas las dimensiones que hemos ya explicitado arriba. No se trata de abordar cada una de estas dimensiones como ámbitos separados de la realidad, sino, desde la realidad dinámica en que nos deja la noología zubiriana, comprender en todos ellos las condiciones específicas en que se constituye el poder nuestro, el poder como realidad histórica. El segundo capítulo, pues, busca la realidad del poder en la misma constitución de la realidad, desde el dinamismo fundamental de la estructuración de la materia hasta el dinamismo de suidad en que consiste la persona humana. Avanza conociendo las condiciones en que nuestra vida se posibilita en cuanto tal, en que ha podido y puede ser real, tratando de precisar entonces lo que de la física y la biología podemos conocer sobre el poder. Luego, trata la misma condición en que quedamos como realidad. El dinamismo en que nos constituimos personas y la forma en que ese dinamismo tiene que ver con el poder, lo veremos, como fundado en

él y como exigido de crear poder. La metafísica de Zubiri y su antropología son hilo conductor en esta reflexión.

En el tercer capítulo, profundizaremos el planteamiento iniciado sobre la estructura personal pero ahora desde la dimensión social. Se trata de analizar las condiciones específicas en que nos deja, como realidad, la versión a los otros en que la sociedad consiste. La sociedad es un dinamismo concreto que nos constituye en nuestro propio dinamismo personal, realizándose en nosotros. Nos realiza y se realiza en nuestra realización, desde procesos específicos y determinados en que podemos comprender la realidad y sus condiciones. Es, pues, otra dimensión fundamental en la comprensión del poder y, tal vez, a la que se le ha prestado una mayor atención en los diversos estudios sobre el tema. La misma constitución de la sociedad es constitución de las posibilidades varias y distintas que podemos hacer nuestras para vivir. Y en la misma constitución de la sociedad se marcan los límites y mecanismos por las que realmente esas posibilidades pueden ser realmente accesibles. En este dinamismo es que se define nuestro poder como poder hacer vida, en el mundo concreto que compartimos con los demás. Y también en este dinamismo donde podemos encontrarnos con la realidad concreta de la manipulación o privación del poder a unos por otros, así como con la resistencia que enfrenta esta imposibilitación del poder vivir.

Finalmente, abordaremos, en el cuarto capítulo, la dimensión histórica del problema del poder. En la historia encontramos el dinamismo concreto en que el poder se realiza en la humanidad. Este planteamiento nos permite buscar el fundamento del dinamismo social, tal y como se presenta en el momento actual, y encontrarlo como suceso en la realización de la humanidad. La consideración de la historia nos coloca en el orden mismo en que tenemos que considerar el poder, en cuanto nuestro: el orden de la posibilidad. La acción humana en la historia se comprende como realización posible y, como tal, apropiación de un poder y creación de realidad en las posibilidades que constituyen concretamente el poder propio. Y así, toda acción humana queda incorporada en la sociedad como cuerpo de posibilidades concretas y reales. Desde la historia, la sociedad puede ser vista como obra humana, y como tal, como posibilidad de vida entre otras, requerida de justificar su auténtico carácter de posibilitación para la humanidad. En la historia, la sociedad es desbordada desde sí misma por su mismo carácter de realidad que la muestra como posibilidad realizada, pero

que es apoyo de nuevas posibilidades de recrear la misma realidad social. En la historia podemos conocer la realidad del poder en cuanto creador de posibilidades, con sus oportunidades y riesgos de dar o no de ofrecer a la vida humana un mundo en que pueda realizarse más. En la historia, el poder se revela nuestro; poder para vivir que se construye o se destruye en el ejercicio de nuestra libertad. La realidad histórica se ofrece como apoyo fundamental, como poder para construir una realidad que sea auténticamente posibilidad de vida para la humanidad, auténtica realidad con sentido.

Al instalarnos en el orden de la posibilidad, y encontrar ahí la realidad concreta del poder histórico, nos encontramos también lanzados a realizar lo incierto. La instalación en el poder histórico para realizarnos nos pone ante una oferta de realidad (que se entiende como proyecto posible de humanidad) en la que debemos, primero, creer. La entrega de la propia realidad a esa oferta, es la forma concreta en que el poder se realiza como estructura de nuestra personalidad y de nuestra sociedad. Aquí se juega, entonces, nuestra posibilidad real de realizar una sociedad capaz de hacer nacer personas libres y plenamente humanas, o esclavas de una falsificación de su poder que las condene a impotencia. Así nos abre la comprensión del poder al problema fundamental de ser humano: determinar un rumbo al dinamismo de realización que sea verdaderamente humano. Aquí se encadenan el problema de la ética y la política, junto con todos los problemas que se plantean desde esta difícil relación. La falsa intelección del poder, y la entrega a un falso proyecto de poder esclaviza el futuro a una impotencia humana que puede perseverar en la historia. El camino de comprensión recorrido a lo largo de este trabajo podría, pues, ofrecer criterios que nazcan de una verdadera comprensión.

El poder histórico es lo que el poder es en cuanto realidad. El poder que entendimos es el poder en que nos constituimos como personas en todas las dimensiones, y que encuentra en la historia el dinamismo en que todos los otros dinamismos (físicos, biológicos, personales y sociales) se realizan como condición de realización. En el dinamismo de la realidad histórica es que son reales los otros dinamismos; en ella se estructuran como único mundo y realidad. En ella todos los dinamismos son nuestros: en ese único dinamismo son nuestro apoyo fundamental que nos impele a ser reales. En ese único dinamismo son nuestro poder de realización en cuanto personas y en cuanto humanidad. Y en esa historia real y concreta es en la que optamos por creer lo posible, y entregamos todo nuestro dinamismo vital para

su realización. Lo posible que puede llegar a tocar los límites infinitos de una realidad que verdaderamente pueda ser para todas las personas un lugar de libre realización, un placer por vivir, un verdadero hogar.

CAPÍTULO PRIMERO:

EL PROBLEMA DEL PODER.

Con el poder se hacen muchas cosas: se busca, se defiende, se rechaza, se conjura, se invoca, se adora, se ignora... Pareciera algo próximo y lejano a la vez. Lo nombramos con diferentes nombres porque no sabemos con precisión dónde está o qué es. Pero sabemos que algo tiene que ver con muchos momentos y sensaciones en nuestra vida. Está detrás de nuestras frustraciones, nuestros logros, nuestras conquistas, nuestros fracasos. Es el límite y resistencia que nos hacen las cosas, las personas, las relaciones para lograr lo que queremos. Es también la fuerza que nos obliga a hacer lo que no queremos. Así nos han enseñado a verlo. Con el poder mantenemos relación a través de lugares comunes que nos permiten mantenerlo a raya, o como la última explicación para lo inexplicable: el “no se puede”, dicho por mí o por otros, que marca mucho de nuestras relaciones cotidianas. El poder se nos presenta dominando la vida desde un lugar más allá de la vida, teniendo hogar entre nosotros en el símbolo que miramos con respeto, porque sabemos que nuestra vida, sin saber cómo, depende de ello.

La experiencia cotidiana nos muestra que, al parecer, convivimos con el poder. Pero la experiencia cotidiana no nos dice nada sobre cómo es posible que el poder acontezca en nuestra experiencia. No nos dice nada sobre lo que es en realidad el poder en que quedamos instalados. Inclusive comúnmente encontramos como separados y distintos el uso del sustantivo “poder”, generalmente antecedido por el artículo, y el verbo “poder”, el “yo puedo” o el “no puedo”, con el que construimos nuestra comprensión de la vida. El sustantivo es un misterio. El verbo es un señalamiento *a posteriori*, o una prevención *a priori*, ante las exigencias de la vida. Pero, aunque la relación se supone directa, la distancia se mantiene entre ambos conceptos.

Y no sólo la cotidianidad permanece ignorante de la realidad del poder, sino que el mismo quehacer científico, y hasta el filosófico, inmediatamente lo deja para concentrarse en las maneras en que podemos y hemos de organizar el poder. Pareciera que con la

especialización creciente en el saber, desde el saber confuso y pragmático de la vida cotidiana, la distinción en los conceptos aumenta y la distancia respecto de su significado en la vida concreta crece. Inclusive, se supone al poder fundando (como misterio transhistórico) símbolos e instituciones para tomar lugar en la vida, con entidad propia. Dichos símbolos e instituciones se convierten en el instrumental por el que se entiende y se explica el poder actuante en la vida, ya sujetos a la lógica que el formulador de símbolos propone. Así se construyen historias, lógicas, sistemas, justificaciones, pero no una verdadera explicación de la realidad del poder. Y es que en todo esto, el acercamiento al poder es siempre por el “concepto”. El “algo” que funciona en nuestra realidad y que se deja tratar por nosotros no en cuanto realidad sino como ese “algo” que llamamos poder. Y es que, ¿es posible tratar del poder de otro modo? ¿Es posible tener la intelección del poder en cuanto realidad? Es lo que trataremos en este capítulo.

Para poder iniciarnos en la respuesta, es necesario que contemos con una comprensión de la propia intelección como aprehensión de realidad. Si la intelección no es aprehensión de realidad sino meramente representación espiritual de la misma, o aprehensión conceptiva, resulta imposible y totalmente impertinente preguntarnos con fruto por la realidad del poder. La vía conceptiva nos conduciría a proponer primero una representación del poder que es, en principio, irrepresentable; un abstracto postulado del que no podríamos dar cuenta de fundamento, sino que sería más bien instrumento para usarse en la construcción de teorías y sentidos, donde su verdad se justifica simplemente porque no puede ser cuestionada desde las teorías y los sentidos que él mismo produce como axioma fundamental e incuestionable. La vía conceptiva nos conduce a la verdad solamente como “especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho incuestionable”.⁴

Será necesario, pues, tomar otra vía en que rechazando la ultimidad de la vía conceptiva, nos permita comprender el acceso a la realidad en que nos constituimos como realidad humana. Es lo que Xavier Zubiri ha emprendido como proyecto de deslogificación de la inteligencia. Liberar a la inteligencia del paradigma conceptivo, según el cual la única capacidad de inteligir está en obtener de la realidad representaciones espirituales para hacer con ellas la vida, para recuperar (no por mera postulación sino por la fuerza del análisis de

⁴ FOUCAULT, M, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia” en *Microfísica del poder*, o.c., p. 11.

la intelección) lo más propio de ella: que por ella la vida humana es enfrentamiento con la realidad en cuanto realidad, y es en ella, radicalmente, en lo que construimos nuestra vida. Es lo que constituye su noología, como comprensión de la intelección en cuanto realidad. Esta vía de Zubiri⁵ es la que puede llevarnos a comprender la realidad del poder no en cuanto “algo”, sino en cuanto realidad. Como todo lo que se entienda, según Zubiri, la comprensión de la realidad de la intelección, nos lleva a la comprensión de lo inteligido en cuanto realidad en nuestra realidad. Eso es lo que intentaremos con la comprensión del poder.

El planteamiento zubiriano sobre la realidad parte necesariamente de la convicción, cumplida en el análisis, que Zubiri sintetiza en la frase: “inteligencia y realidad son congéneres”⁶. Y es que para Zubiri el único acceso a la realidad es, necesariamente, la inteligencia en cuanto aprehensión de realidad. La realidad es formalidad en la aprehensión humana, y la configura en cuanto su propia forma de realidad; la inteligencia humana no abandona nunca la realidad, sino que se constituye como aprehensión impresiva (“sentir”) en que la realidad va desplegando, por su propia actividad, lo que es en todas sus notas, permitiéndonos ampliar nuestra comprensión de ella en toda su riqueza. Es por ello que Zubiri designará a la aprehensión humana, en todo su despliegue, como “inteligencia sentiente”. La comprensión de la inteligencia, de la manera como la inteligencia es realidad como aprehensión de realidad, es, a una, comprender lo que es la realidad y ella en todas las cosas reales que quedan en la intelección humana. Solamente ahí podemos tomar base para plantear cualquier problema de la realidad, incluido, por supuesto, el problema del poder.

Habremos, pues, de comprender a la inteligencia humana en cuanto realidad, para que en el despliegue de esta comprensión, que (lo veremos enseguida) es aprehensión histórica y constituyente de realidad, podamos también comprender lo que la realidad del poder es en nuestra propia realidad. Este segundo momento sólo lo indicaremos en el segundo apartado de este capítulo, en lo que refiere exclusivamente al proceso intelectual, pero será

⁵ No creo que sea Zubiri el único autor en que se puede encontrar esta vía. En otro trabajo he querido demostrar cómo en otros autores, como en el caso de Santo Tomás de Aquino, también se dan análisis de la inteligencia que conducen a conclusiones semejantes a las zubirianas, a pesar de la distancia temporal. (Cfr. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la metafísica desde la historia*, Tesis de licenciatura, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C., www.zubiri.org, 2002). En realidad, creo que la verdad del análisis zubiriano se prueba precisamente en esa universalidad de que cualquier análisis que se haga de la inteligencia, evitando los presupuestos de las filosofías de la conciencia, habrá de llegar a conclusiones semejantes a las de Zubiri en lo fundamental. Aprovecho aquí la vía zubiriana porque es la que he encontrado más clara y apta para mostrar las relaciones entre inteligencia, realidad y poder.

⁶ ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, p. 22.

precisamente lo que desarrollaremos en los capítulos restantes porque, como dice Bañón, “la trayectoria de la inteligencia zubiriana no es, ni mucho menos, un mero proceso intelectual sino todo lo contrario, es la misma marcha de la vida humana inmersa en la realidad y avanzando hacia su maduración”.⁷ El tercer apartado de este capítulo sólo pretende dar, en rápido esbozo, una justificación de nuestra vía de acercamiento indicando en qué consiste el planteamiento de una filosofía histórica del poder que el análisis zubiriano de la inteligencia nos ha abierto⁸.

a. PODER INTELIGIR.

Es importante mencionar que la teoría de la intelección (que Zubiri ha llamado *noología*) no abandona la teoría de la realidad. Es su vía de acceso principal. La congenereidad de la inteligencia y la realidad (que Bañón ha señalado como la tesis zubiriana fundamental en cuanto indica “la raíz descubridora de la heterogeneidad entre la realidad y el saber”⁹), nos señala que el análisis del acto de intelección es vía para indagar en la realidad, en cuanto queda ésta en él poseyendo por sí todas sus notas, y constituyéndolo como acto en todo su despliegue. Analizar la realidad impresa en el sentir intelectual, es analizar la manera como este mismo sentir se va realizando como tal, es decir, como sentir realidad. De manera que la realidad y el sentir quedan, en el acto de intelección, en una misma realidad, y esto es lo que Zubiri ha llamado el “orto” de la intelección. Están en lo mismo, poseyendo su propia riqueza con independencia, y en eso consiste esa “coactualidad” en la que Zubiri ha encontrado la definición más propia de la intelección.

La intelección como impresión de realidad.

Lo primero que Zubiri reconoce en el acto de intelección humana es que se trata de una impresión. Es un acto sentiente. La intelección humana no es una facultad ajena al sentir, ni meramente apoyada en el sentir, sino que se constituye como sentir, como aprehensión impresiva, pero de un modo peculiar. Para poder analizar la peculiaridad de la impresión, Zubiri propone tres momentos a considerar: el momento de *afección* por el que “algo”

⁷ BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 21.

⁸ Cfr. REYES, P., o.c., para una comprensión más completa de lo que he propuesto como metafísica histórica, tomando ésta como filosofía primera.

⁹ BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología*, p. 30

queda en la aprehensión impresivamente modificando el tono vital que el viviente posee; el momento de *alteridad* porque ese “algo” queda en la impresión como siendo “otro” que el propio acto de intelección sentiente; y el momento de *fuerza de imposición* por el que ese “algo” se impone a la intelección con todas sus notas, y funda su propia impresión¹⁰.

Estos momentos¹¹ consisten en unidad impresiva. Es así, pues, que confluyen en la impresión, recubriéndose, dando el carácter propio de la impresión. El momento de alteridad es en el que Zubiri basa su diferenciación de esta impresión en el sentir humano, respecto de la aprehensión impresiva en el *puro sentir*. La alteridad del *puro sentir* es alteridad de estimulidad: lo que se siente, se siente sólo como signando una respuesta. Ésta puede ser muy variada, de acuerdo a la complejidad del sentir, pero no deja de ser mera estimulidad. En cambio, en la aprehensión humana, el estímulo no queda meramente como tal, sino como realidad. Es decir, queda afectando desde sus notas, actualizando a una en ellas dicha *suidad*. Las notas son suyas, y quedan en la impresión con la fuerza de poseerlas todas como actividad unitaria coherencial. Es lo que Zubiri ha llamado *reidad o realidad*. La impresión que constituye el humano sentir es *impresión de realidad*.

En la descripción que hemos hecho de la alteridad como momento de la aprehensión impresiva, podemos también apuntar ya un hecho irrecusable que toca al tema del poder (que habremos de explicitar más en el apartado siguiente), desde otro de los momentos constitutivos de la impresión: lo afectante queda en la aprehensión como “de suyo”, forzando desde sí mismo su propia actualización en la intelección. Es lo que Zubiri ha llamado *fuerza de imposición*. Consiste en la determinación que lo afectante realiza en la intelección por sus notas. Y es determinación física: constituye a la impresión en su propio dinamismo¹² como aprehensión impresiva y como aprehensión de realidad.

¹⁰ Esta definición del sentir no es inocente, como ha mostrado Bañón. Desde este análisis del sentir, que prescinde de la definición estímulo del sentir, es que es posible, para Zubiri, analizar la inteligencia como inteligencia sentiente: “Si el sentir en cuanto tal se caracteriza por la estimulidad, ya no es posible su unión con el inteligir. Pero si se caracteriza como impresividad, entonces sí es viable su unidad con la inteligencia. A la impresividad en cuanto tal no le es inherente ninguna formalidad propia y exclusiva. Impresión no es ya en la trilogía, impresión de estimulidad, sino que se caracteriza por sus tres momentos de afección, alteridad y fuerza de imposición. Ninguno de ellos está ligado a formalidad alguna. Pues bien, es esta ausencia de formalidad propia lo que capacita al sentir para estar unido con el inteligir en un mismo acto de aprehensión. Al ser el sentir formalmente impresión queda esencialmente abierto a la formalidad de realidad. La impresión en sí misma no está ligada ahora ni con la formalidad estímulo ni con la formalidad de realidad, sino que viene a ser algo así como un esquema indeterminado capaz de albergar dentro de sí distintas formalidades.” *Ibidem*, p. 52.

¹¹ Sols Lucía ha aventurado en *Teología Histórica de Ignacio Ellacuría* que el “momento” zubiriano puede tomarse del “moment” alemán, en cuanto señala dimensiones habituales o propias de la realidad. El sentido me parece adecuado en el caso. Ver SOLS, J., *La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, p. 107, nota 99.

¹² “Dinamismo” es una de las palabras clave en la metafísica zubiriana. Implica actividad intrínseca de lo real en cuanto real, que da de sí su propia realidad, constituyéndose como tal y respecto de toda otra realidad. En varios textos zubirianos, dinamismo, actividad y “dar de sí” son sinónimos. Cfr. *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 61.

En el sentir estimúlco, la fuerza de imposición consiste en *signar* la respuesta. Desata una respuesta específica en el dinamismo propio del viviente que *reacciona* ante el estímulo, aún cuando dicha reacción consista en un complicado mecanismo, que puede llegar incluso a construir nuevas reacciones desde complejos de signos. Es lo que en los animales más avanzados podemos encontrar como *entrenamiento*, de acuerdo al esquema de ensayo y error. En cambio, en el sentir intelectivo (sentir realidad) de la persona humana, la fuerza de imposición es fuerza de lo real, le es propia, “suya”, no como una nota más, sino como carácter por el que las hace estar, en unitaria actividad propia, en nuestra impresión. Es la fuerza por la que la realidad se actualiza en la intelección como realidad. Es la fuerza de la alteridad radical. Es *fuerza de la realidad en cuanto realidad*.

Esta fuerza de la realidad en nuestra aprehensión se siente como *retención* en las notas impresas, pero no como retención en cada una de ellas. La fuerza de la realidad nos retiene en la impresión unitaria en que todas las notas se actualizan en cuanto realidad. En esa impresión unitaria es que las notas quedan como reales, en cuanto quedan abiertas a la realidad aprehendida en impresión: a todas las notas en su momento de realidad, y a la realidad en cuanto realidad. Es, por tanto, retención en la realidad de las notas, que las realiza en mi aprehensión, pero que también las excede manifestando su intrínseca respectividad sustantiva y mundanal.¹³ Este primer momento de la fuerza de imposición como retención funda un modo de intelección, que es la *atención*, que consiste en quedar retenidos en la realidad sentida en cuanto realidad. Quedamos retenidos en la unidad dinámica de las notas, en ellas siendo determinadas y determinando la realidad en unidad coherencial¹⁴. Retenidos en el poder de la realidad de la cosa real.

Pero la misma *retención* consiste en exigencia de otro momento fundamental de la aprehensión: el *lanzamiento*. La cosa nos retiene en su realidad lanzándonos en su propia respectividad. La respectividad es un carácter de la realidad en cuanto realidad, por el que cada nota “de suyo” nos lanza a todas las otras notas en la aprehensión, y a cada una en su

¹³ “La realidad misma en cuanto tal es respectiva porque es en sí misma abierta: la impresión de realidad de muchas cosas unitariamente aprehendidas es física y numéricamente la misma. Por tanto el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto en sí mismo en cuanto realidad. Y precisamente por esto es por lo que la realidad de cada cosa real es intrínseca y formalmente respectiva. Ninguna cosa es real sino respecto a toda otra realidad como realidad. Cada cosa real es “su” realidad. En esta respectividad se funda la unidad de todo lo real. La unidad de la respectividad según las notas de la cosa es la unidad que llamamos cosmos. Pues bien, la unidad de respectividad de todo lo real, no según sus notas sino según su momento de realidad, es lo que constituye el mundo.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, p. 53.

¹⁴ En esta unidad coherencial, Zubiri ha discernido la función talificante de la realidad en cuanto constituye las notas-de-la-realidad, que funda el momento de talidad en cuanto determinación dinámica del contenido, y su momento trascendental, en cuanto la realidad da de sí, desde sus notas, en apertura respectiva a su propia realidad y al mundo.

propia realidad. De este modo, las notas manifiestan en su propia realidad la realidad plenaria, lanzándonos a todas las demás notas desde sí mismas, y abriendo el ámbito de la respectividad de lo real en cuanto real, lo que Zubiri llama mundo. Por la intelección, por la fuerza de realidad en ella, nuestra inteligencia se constituye no sólo como inteligencia de lo real sentido, sino como inteligencia del mundo, inteligencia de la realidad en cuanto realidad.

Es en esa doble estructura de retención-lanzamiento en la que se despliega la fuerza de la realidad en nuestra aprehensión. Es esa fuerza de realidad la que constituye nuestra aprehensión en su despliegue, excediéndola y quedando en ella con una nueva riqueza. Es una expansión de realidad desde las mismas cosas que han quedado en la impresión *hacia* la realidad en cuanto realidad. Sin salir de mi aprehensión, impresión de realidad, encuentro mi aprehensión rebasada y excedida, por algo que no es mío, y que, sin embargo, se impone con su propia realidad en lo mismo sentido. Está en mí, rebasando lo sentido, y constituyendo el sentir como en tensión *hacia* la realidad para realizarse efectivamente como sentir intelectual real.

Cada una de las notas de lo real sentido, no por ser tales sino por ser reales, quedan en el sentir haciéndolo estar en ellas y realizándole desde ellas mismas como sentir “más”, como sentir en tensión hacia su constitución como sentir las cosas en su realidad plenaria. Las notas se manifiestan así activas, y su actividad es unitaria, abierta y respectiva a la actividad plenaria que constituye la realidad. Su actividad da de sí realidad en el sentir, realidad plenaria que excede y constituye impelentemente a la intelección misma en cuanto realidad. El “de suyo” de lo real, activamente dando de sí en la intelección, es verdaderamente “suyo”. Son “sus” notas, y en cada una de ellas, en su dar de sí, lo real se cualifica concretamente como tal realidad; pero es también “su” modo de poseerlas a todas en unidad respectiva en cuanto las notas dan de sí sistemáticamente. Por esa unidad son “suyas”, son todas a una “su” actividad constitutiva. Eso es realidad¹⁵. Y eso es lo que queda en la intelección, cualificado en cada nota y constituyendo todas una sola aprehensión de realidad. En esa aprehensión, cada nota da de sí su propia realidad, pero, a una, da de sí la

¹⁵ “La universalidad con la que se aplica esta expresión a todo lo dado, se quiebra y rompe constantemente al mentar aquello que, lejos de ser universal, es justamente lo más concreto, lo que esta cosa posee ‘de suyo’. Y a esto que, no siendo mío, está sin embargo inmediatamente dado en mi aprehensión de ‘esta’ cosa como suya, es a lo que Zubiri denomina ‘realidad’. La realidad, pues, no está adecuadamente caracterizada describiéndola ni como independencia ni como existencia, sino como aquello que en mi aprehensión se presenta como independiente ‘de suyo’, existiendo ‘de suyo’”, BANÓN, J., *Metafísica y Noología*, p. 36.

excedencia que las constituye unitariamente como notas-de lo real. Esa excedencia que constituye a la inteligencia como aprehensión-hacia la realidad. Ésa es la actividad que constituye nuestra intelección en cuanto realidad.

Es en esto precisamente en lo que, según Zubiri, nos deja instalados la intelección: en las cosas en cuanto realidad. No las cosas en cuanto cosas. No se trata de la representación de lo que las cosas en nuestra inteligencia, ni siquiera en la reconstrucción espiritual de las mismas. Lo que ha afirmado Zubiri es que la intelección es, en su momento fundamental, aprehensión de las cosas en cuanto realidad, es decir, en cuanto poseen de suyo todo lo que noto en ellas. Es por ello una nueva formalidad en el sentir, y no un acto diferente. Es sentir de otro modo lo mismo estimulante. Eso es lo peculiar y distinto de la intelección. Esa actividad real de lo otro en la intelección, real porque es actividad “suya”, del otro que queda impresivamente en ella, es lo que constituye a la intelección en su realidad verdadera. Es su verdad, su fundamento radical en cuanto intelección verdadera de la realidad. Es *verdad real*.

La impresión que se entiende determinándose respecto.

En el sustento de la verdad real es que se despliega la inteligencia para sentir la realidad en toda su riqueza. Por la misma fuerza de imposición de lo real, por la actividad en que domina como verdad la constitución de la intelección en cuanto realidad, la inteligencia queda capacitada para sondear en lo real en la vía de respectividad que cada nota abre desde su propia realidad. La nota, en cuanto realidad, da de sí su actividad respecto de la actividad de todas las notas sentidas, y es que con el apoyo firme de esa actividad, con el que la inteligencia puede encontrar en las mismas notas sentidas una estructura de lo real, manifestación de la actividad sistemática en que se constituyen las notas de lo sentido, y constituirse en una manera concreta y precisa de enfrentar la realidad. A este modo en que se constituye la intelección es a lo que Zubiri llama *entendimiento*.

El entendimiento de lo que las cosas son, inclusive sus mismas fronteras en cuanto “cosas”, depende ya de un movimiento de distanciación en la misma intelección, desde el que se pueda establecer la estructura concreta de posiciones funcionales entre las notas que han quedado impresas en el sentir. La determinación de lo real en cuanto cosa, depende de la estructuración concreta de notas que el entendimiento sea capaz de realizar apoyado en el

dinamismo de la realidad que lo va constituyendo concretamente como aprehensión de realidad. Las “cosas” son un señalamiento, más o menos adecuado, de lo real en cuanto pueden distinguirse en la aprehensión dinamisismos que mantienen respecto de otros, una determinada independencia. Y esta independencia determinada depende necesariamente de los criterios de distinción que se propongan, con mayor o menor fundamento, es decir, con mayor o menor apoyo en la verdad real¹⁶.

En el sentir, las notas quedan como constelaciones, pero cada una con “su” propio dinamismo en respectividad del dinamismo de todas las otras notas. La atención en cada nota se encuentra lanzada en ellas mismas, a las demás, estructurando con todas una forma determinada de contenido, donde cada una cumple respecto de las demás una función específica. La realidad queda así constituida como unidad compleja y sistemática de notas en funcionalidad. Y queda además esta unidad, como exigida por la misma fuerza de la realidad que se impone constituyendo la intelección en cuanto realidad. Esta exigencia es lo que da unidad a la intelección como actividad unitaria y como verdad. Es unidad tensiva entre las notas, donde cada una de ellas, o cada constelación de ellas, abre el ámbito de las demás notas y constelaciones como su propio *campo de realidad*, y es término en la respectividad que la constituye como nota-de-la-unidad de todas, como nota-función de las demás.¹⁷ A esto es a lo que Zubiri ha llamado *logos*, como primer momento de modalización de la intelección, exigida por el propio lanzamiento retentivo de la realidad en las notas. La modalización del *logos* consiste en un primer movimiento en la respectividad

¹⁶ Cuando Zubiri hace el análisis de *Sobre la Esencia* reconoce que la determinación de las notas esenciales, como las únicas capaces de ser sistema por sí mismas y en las que se funda la unidad de la cosa, depende de la capacidad de las herramientas de análisis que utilicemos para conocer la unidad esencial; quehacer, pues, de una filosofía del conocimiento (a diferencia de una noología) será el analizar las mismas herramientas analíticas por las que damos cuenta de la estructuración concreta de lo real. (Cfr. *Sobre la Esencia*, pp. 352-361). Esto no quiere decir que nosotros determinemos libremente la realidad de la cosa, sino solamente que el contenido de la cosa, su delimitación en el conjunto de lo real como sistema sustantivo, depende de la capacidad de entendimiento que concretamente se tenga, es decir del apoyo que nuestros criterios de distinción tengan en el dinamismo de la realidad que verdadea. E implica, por supuesto, que la determinación dada en un momento histórico a la realidad en cuanto tal cosa puede variar si cambian también los criterios de distinción, enriqueciéndose con un mejor apoyo en la realidad. Es el intento constante del saber que constituye por excelencia el quehacer científico y filosófico, pero que está presente en cualquier otro quehacer humano (político, técnico, artístico, etc.) que busque un mejor afianzamiento de la vida en la realidad.

¹⁷ Conviene aquí complementar con esta observación de Jordi Corominas sobre la constitución del *logos* como modo de intelección: “Hemos visto que lo real es sentientemente aprehendido en “hacia”, esto es, direccionalmente. Pues bien, el ámbito o el “entre” de esa red direccional sentida, y en cuanto sentida, es lo que Zubiri llama campo de realidad (*Inteligencia y Logos* 17-43). Cada cosa real, por ser direccionalmente aprehendida, abre su propio campo de realidad desde ella misma, sin salir de ella. Es en esta apertura campal donde el movimiento del *logos* tiene su lugar. En el “hacia” campal, se ilumina una realidad aprehendida a la luz de otra realidad aprehendida. En este movimiento, el *logos* no pretende decirnos qué son las cosas allende la aprehensión, sino que solamente quiere ser inteligirlas tal como están actualizadas en la aprehensión misma. Por eso mismo, toda afirmación en el ámbito del *logos* está caracterizada por la evidencia, mientras que en aprehensión primordial, no hay evidencia alguna.” COROMINAS, J., *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 269.

de las notas sentidas, análisis, que les otorga una estructura sistemática en la intelección, como determinación de su funcionalidad intrínseca¹⁸.

Ya podemos descubrir aquí una cierta novedad en este modo de intelección respecto del modo atento. Es esta actualización de lo real *entre* realidades, que pone en suspenso la asignación del contenido a la realidad (esta suspensión es lo que Zubiri denomina “irrealidad”), de manera que exige responder al “¿qué?” del lanzamiento retentivo del *logos*. El juicio, resultado de dicha exigencia, asigna a la realidad un contenido en forma de “sería”, por estar siempre en determinado respecto: el respecto del campo de realidad. La intelección del *logos* se mueve en la respectividad del campo *hacia* lo que la cosa sería en realidad. Es evidencia de la realidad de “esto” por la mediación de otras cosas que constituyen el campo. Es evidencia mediata¹⁹. El campo es medio de intelección, y como tal funda una posibilidad de múltiples trayectorias, abiertas por la misma apertura campal de la realidad, en las que habremos de determinarnos afirmando algo de la realidad.

Desde esta perspectiva, Xavier Zubiri no propone el *logos* como aprehensión meramente de lo presente a los sentidos, como propondría la epistemología clásica. La instalación en la realidad en que consiste la intelección, nos deja en apertura de determinar por el movimiento del *logos* la realidad en su mismo dinamismo, analizando la respectividad de las notas tal y como se despliegan dinámicamente en la intelección. El análisis en que el *logos* consiste no busca generar, entonces, una “imagen” de lo visto, oído, etc., sino que se constituye como referencia para tratar con la realidad en “lo que es”. Esta referencia puede ser “imagen” de lo real sentido, pero también puede tomar otras formas. Puede ser narración, sistema de gestos, palabra, señal, símbolo, etc. En estas diferentes referencias el *logos* significa a la realidad en su dinamismo, alcanzando a formular estructuras dinámicas (por ejemplo por narraciones científicas o literarias), cadenas de afirmaciones (como procesos lógicos), abstraer aspectos del dinamismo de la realidad (como la cantidad, la distancia, el espacio, el tiempo...) y señalar relaciones específicas entre las notas o entre

¹⁸ Jordi Corominas ha señalado con verdad, a mi juicio, al *logos* como análisis y ha señalado sus ventajas y riesgos respecto de la razón: “La prerrogativa del análisis consiste en tener en lo actualizado consiste en tener lo actualizado en la aprehensión, en la verdad real, el criterio para revisar todos los presupuestos, por más que toda descripción analítica esté siempre abierta a revisión crítica y al mejoramiento en la discusión filosófica. La apertura campal y la libertad del *logos* es mucho menor que la apertura mundanal y la libertad de la razón. La libertad de movimiento del *logos* queda restringida por la cosa actualizada y las simples aprehensiones a las que se puede recurrir para tipificarla (*Inteligencia y Logos* 223-224). La razón, en cambio, es, esencialmente, libertad (*Inteligencia y Razón* 107), pues la realidad nos fuerza en ella a inventar su esencia.”, *Ibidem*, p. 271.

¹⁹ Jordi Corominas lo expresa así: “Toda evidencia es mediata, es un ver lo aprehendido desde otras cosas previamente aprehendidas. Las evidencias del *logos* ya filtran, de alguna manera, la radical veracidad de la cosa aprehendida, y siempre están en proceso de cambio, pues son relativas al sistema de conceptos utilizados en el análisis”, COROMINAS, J., *Ética Primera*, p. 269.

realidades (causalidad, dominancia, dependencia, etc.), y realizar combinaciones con todo ello²⁰.

Esta determinación, sin embargo, no es, todavía, libre realización. La realidad campal se estructura en la apertura que lo real exige en nuestra aprehensión a todo lo sentido como situación *entre* realidades, pero su exigencia es de afirmación de la realidad en cuanto está aprehendida. Su libertad es sólo la de determinar desde diversas referencias el contenido que sería lo real. El *logos* exige movimiento, pero en la misma realidad sentida. El *logos* está fundado en una manera específica de funcionalidad distinta a la mundanal: es funcionalidad campal. La meta del *logos* es mirar en el campo de la aprehensión, una nota desde otras, y en ese movimiento discernir lo que la nota es respecto de todas las demás. Para ello ha de configurar un contenido, en forma de *percepto*, que toma la cosa por entero y la señala como una entre el campo; *ficto*, configurando fantásticamente una reestructuración del “cómo” del campo, de tal manera que afirme la realidad de acuerdo a ese “cómo”; o *concepto*, que configura no solamente el cómo del campo, sino que abstrae unas notas para construir con ellas precisamente el “qué” de la realidad.

El *logos* se mueve entre notas determinando en cada una su respectividad frente a las demás. Las descubre en funcionalidad estableciendo posición, dominancia y maneras diversas de unidad. El *logos* se constituye como juicio de las notas desde otras notas, para determinar de todas lo que son “en realidad”. Y en esta estructuración analizadora, cabe también el error. El *logos* juzga constituyendo la intelección como capacidad de juicio. Y para ello toma como términos todo lo que en la intelección ha quedado: las notas en las constelaciones en que la realidad ha sido comprendida. Son estas maneras de construir las notas, estas maneras de constelación, las que se convierten en el referente primario para constituir un nuevo entendimiento. La realidad anteriormente entendida se convierte en referencia primaria desde la que se entiende toda nueva realidad, en grados que van desde la evidencia a la incertidumbre²¹.

²⁰ Esta flexibilidad y creatividad del *logos* por combinatorias, puede confundirlo con la razón, por el concepto tradicional de razón como razonamiento. Para Zubiri, la razón solamente se da cuando emprende la búsqueda de fundamento marchando a tientas por el mundo como ámbito de la realidad en cuanto realidad. Implica una actividad de invención de contenido tanteando en el mundo lo que constituye a lo sentido en cuanto realidad. Si no se da esta marcha, sino un mero encadenamiento de juicios y proposiciones sobre el campo sentido, no hay formalmente razón sino meramente *logos*.

²¹ “Zubiri no busca un saber absoluto en el análisis, desglose o deslinde de los hechos de aprehensión. Un saber absoluto no es posible en el *logos*, y mucho menos en la razón, porque cabe siempre una conceputación o una evidencia distinta de lo primordialmente aprehendido y, como en toda verdad dual, el error siempre es posible. Cabe también un cierto grado de libertad (*Inteligencia y Logos* 104ss), de modo

Esta referencialidad primaria de la realidad entendida en el *logos*, que es fruto de la unidad de la intelección en cuanto actividad, fija en el *logos* esquemas de juicio que fuerzan en la intelección distanciada, al privilegio de ciertas constelaciones respecto de otras. Esta fijación constituye una orientación fundamental en la intelección distanciada del *logos* que funciona respecto de la fuerza de imposición de las notas como modulación. El *logos* funciona como aprehensión orientada de las cosas. Es, en la acción personal de la que el sentir es acto, definición y orientación respecto de la realidad sentida. Esta orientación fijada en el *logos*, y no meramente la función constructa de las cosas con la propia realidad, es la que Jordi Corominas propone llamar “sentido”²². Y es que la orientación en la que el *logos* se constituye es orientación de la realidad, en cuanto la propia realidad se reconstruye en función de la realidad inteligida, construyendo la realidad inteligida en función de la realidad propia. El *logos* es así, no sólo análisis, sino juicio, determinación de realidad.

El *logos* se constituye así en *hábito*, es decir, como principio operativo en la persona, entendimiento orientado. Como hábito, el *logos* se constituye en medio de intelección para cualquiera nueva aprehensión, modulando la alteridad radical de la aprehensión de realidad, y su incertidumbre, en la comprensión de “lo conocido”.²³ Propone entender por lo obvio, llegando inclusive a considerar verdad lo que satisface su propio esquema de juicio, aunque pierda con ello fundamento en la realidad. Es decir, aunque juzgue con falsedad. La falsedad, en la propuesta zubiriana, no exige necesariamente una intención perversa. Puede ser el fruto de una obcecada dependencia de un modo de análisis que no se sostiene ya en otra realidad que la propia fuerza del que lo propone como verdad. O también de la pereza de la complacencia mediana en la seguridad que nos protege de “la intemperie en que nos

que se pueden utilizar en el análisis, prevalentemente, nociones poéticas, conceptos del lenguaje común o de diferentes disciplinas científicas. Además, tampoco el *logos* es ajeno a las determinaciones sociales, biográficas e históricas de la razón, en la medida en que el sistema de conceptos desde el que realizo el análisis varía según estas circunstancias. Incluso es presumible que el análisis se altere según la estructura de la lengua en que se realice y que se inmiscuyan siempre presupuestos teóricos.”, *Ibidem*, pp. 270-271.

²² “El sentido es un momento de la realidad física (*Inteligencia y Razón* 331) y el pasar por alto esto es la gran limitación del método hermenéutico (CLF 254). Desde la definición hermenéutica de sentido como función constructa de las cosas con la propia realidad, (*Inteligencia y Realidad* 59, 277) no podemos decir que todo en la actualidad campal es sentido, pues podemos actualizar campalmente muchas cosas que no están en función de mi vida. En cambio, la acepción de sentido como “fijación”, todo en el *logos* tiene un sentido, una determinada plasmación: “La orientación no es una especie de colocación extrínseca de la inteligencia, para que se dispare el movimiento sino que es un carácter propio de la intelección sentiente en cuanto tal. Toda aprehensión de las cosas en un campo lleva en lo inteligido mismo la impronta de su orientación” (*Inteligencia y Logos* 65)”, *Ibidem*, p. 292.

²³ “...el *logos* es un esquema de acción, un momento intrínseco de la hábitud, actuación o posibilidad apropiada que permite dar sentido a las acciones humanas. En esto juega, sin duda, un papel clave el lenguaje humano, aunque no exclusivo, pues muchas acciones adquieren sentido por adiestramiento, sin la mediación de un lenguaje. Pero, en cualquier caso, el molde y la impronta de muchas de las acciones humanas pasan por el lenguaje. Sin él, la orientación de la acción sería mucho menos plástica. De ese modo, la dimensión pragmática del lenguaje goza de una cierta prioridad sobre su dimensión representativa o referencial.”, *Ibidem*, p. 293.

deja la alteridad primordial”²⁴ presente en la aprehensión de realidad. Es la *logificación* denunciada por el filósofo español, que muestra en la historia de la filosofía y en la historia humana sus diversas estrategias para engañar la aprehensión de realidad, y por ende la verdadera realización, con la aprehensión sólo de conceptos, que trae consigo la falsa realización²⁵.

Pero la intelección no está irremediablemente condenada a la logificación, como podrían suponer quienes consideran al hombre sólo “animal de costumbres”. La intelección es aprehensión de realidad o no es realmente intelección, y aunque la logificación pueda oponer su fuerza a la fuerza de alteridad de la realidad que se impone en la aprehensión, esto siempre tiene la realidad de una confrontación de fuerzas. La costumbre, el hábito, puede constantemente definir los términos de la confrontación a favor de la logificación, pero no puede evitar la entrada en lucha en cada momento de la vida aprehensiva, y que puede, en un momento dado, hacerle perder la hegemonía. La fuerza del *hacia*, en que la realidad nos constituye como desbordamiento, no se conforma plenariamente en complacencia con el campo sentido, puesto que lo único que complace en esa plenitud es la realidad plena. Es el sentimiento de ausencia, de indigencia, lo que en la filosofía zubiriana, el quedar con disgusto en la realidad construida en el *logos*, lo que puede ponernos de nuevo en la vía de la intelección de la realidad en cuanto realidad; en una nueva búsqueda, la marcha de la razón²⁶.

La impresión que se enriquece buscando allende su determinación como respecto.

Para responder a este nuevo modo de actualización de la fuerza de lo real en mi aprehensión, la intelección tiene que realizarse en un nuevo carácter: no es ya mera atención, o mera afirmación de realidad: es marcha verificativa en la realidad; lo que llamamos pensar. La actividad pensante es lo que define el nuevo modo de actualización

²⁴ *Ibidem*, p. 294.

²⁵ Más adelante, en el siguiente capítulo, podremos hacer referencia a la unidad que Zubiri encuentra, por la habitud intelectual, entre realidad de la inteligencia y la realidad moral de la persona, entre inteligencia, sentimiento y voluntad.

²⁶ “Sin embargo, ningún tapiz de perceptos, fictos y conceptos, ninguna máscara y ninguna ideología, consiguen nunca clausurar del todo la apertura originaria ni reducir la alteridad radical. Quizás logre colmar la oquedad que se abre en el campo, pero “la intelección más evidente del planeta no logrará jamás abolir la oquedad. Una oquedad colmada es siempre y sólo una oquedad colmada” (*Inteligencia y Logos* 247). La desproporción entre el movimiento del logos, para inteligir lo otro en su presentarse como otro (*Inteligencia y Logos* 71), y la alteridad radical, con este otro se presenta siempre, constituye la peculiar alteridad y libertad del campo. Una libertad y alteridad restringida entre las aprehensiones y el sistema de ideas con que contamos. Por esta estructural inadecuación en la coincidencia entre logos y las cosas primordialmente aprehendidas, se escapa la marcha de la razón y se pueden cambiar siempre las ideologías y las actualizaciones y muchos juicios e ideas que la rutina y la inercia han fosilizado.” *Ibidem*, p. 294.

intelectiva que Zubiri llama *razón*²⁷. La razón es marcha desde la realidad sentida hacia el mundo, para buscar en él el fundamento de dicha realidad en cuanto realidad. Pensar es buscar fundamento sintiendo en el mundo lo que la realidad “podría ser”. Ya no es señalamiento de una nota desde otras, sino algo nuevo y distinto: tantear su fundamento en el mundo allende la aprehensión. No sólo es movimiento, sino actividad²⁸, invención del contenido que la realidad sentida ostenta como fundamento. Fundamento no es causa, sino manifestación de la respectividad mundanal inscrita en el momento de realidad de cada cosa real²⁹.

Y es que, como dijimos, la actualización campal del *logos* no clausura totalmente la apertura de la alteridad radical en la impresión de realidad. La habitud intelectual concreta del *logos* puede “calmar”, en su afirmación, el deseo de buscar, pero no puede cancelar la apertura constitutiva de la realidad hacia el mundo. Es esta apertura constitutiva de la realidad la que, por su propia fuerza, determina la realidad de mi aprehensión como realidad problemática. El problema es la intelección constituida por la fuerza del *hacia*, de la alteridad radical, en exigencia de fundar en la realidad la propia manera de enfrentar la realidad. En esa exigencia es que puedo determinarme a marchar para “resolver” el problema de saber de la realidad sentida en la realidad. El problema de la razón, desde esta perspectiva, es, entonces, aquello que *podría ser* la realidad en la realidad, la realidad real que he de enfrentar. La razón no exige ya, meramente, la construcción de un contenido para lo sentido como realidad, sino buscar la estructura plena de la realidad que constituye lo que está en la intelección: la coactualidad en alteridad radical de lo inteligido y la intelección.

Resolverlo, pues, implica un emplazamiento de mi propia realidad en la realidad como búsqueda. Este emplazamiento es actividad, dinamismo exigido en mi propia realidad por la problematización de la realidad sentida, que se va resolviendo “esbozando” en un sistema de posibilidades, y en referencia a la realidad campalmente sentida, lo que “de suyo” podría ser en cuanto realidad. Se esboza como teoría lo que la constituye como tal realidad en el

²⁷ “Se ejerce la razón cuando ya no es simple movimiento entre dos aprehensiones, entre la que se está dando y la otra previamente dada, sino marcha intelectual o pensar hacia el fundamento de lo aprehendido en el campo. La meta de la razón ya no es ninguna nota aprehendida, sino dar a tientas con su fundamento en el mundo allende la aprehensión”, COROMINAS, J., *Ética Primera*, p. 269.

²⁸ “La actividad es una acción no fijada que se mueve en la constitutiva apertura de la acción (...) la actividad consiste precisamente en una apropiación o fijación de una determinada posibilidad de actuación”, *Ibidem*, p. 295.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 294.

mundo: su dinamismo constituyente. El esbozo, la teoría posible, es *expectativa de comprensión en la realidad*. En este sentido su verdad es *viabilidad* de dicha expectativa. La misma realidad así exige en la aprehensión la *probación física* del esbozo en la realidad, que *verifica* el cumplimiento de la expectativa como viable en la realidad³⁰. La verdad racional es así *coercitiva*, en cuanto sanciona lo que hay de verdad real en el esbozo que se afirma. No le basta la invención imaginativa, como en el caso del *logos*, aun con la restricción de lo sentido en el campo, sino que *obliga a experimentar* la realidad desde la referencia del esbozo para esperar verificación como *cumplimiento* de las expectativas proyectadas.

Sin embargo, hay que notar que la obligación nos señala ya una distancia en la intelección, que es distinta a la del *logos*. En el *logos* la realidad es exigencia de afirmación de una nota desde otras. En la *razón* es llamada a responder al problema de lo sentido como realidad, sin otro soporte que la misma realidad que nos lanza. Es el fundamento radical de lo que llamamos obligación: responder al problema desde el apoyo de la realidad. En la razón, la realidad se muestra como la única posibilidad y apoyo para dar verdad a lo que esbozamos como estructura de la realidad en cuanto realidad. La razón como cumplimiento, es cumplimiento de la realidad de la intelección en cuanto aprehensión de la realidad. Y en este sentido es actividad y dinamismo. Es la constitución misma de la intelección, su maduración y su despliegue. Es su realización plenaria. La intelección que puede dar razón, que formula entre las posibilidades de esbozo aquella que se cumple realmente en la realidad, es intelección que se constituye plenariamente como aprehensión de realidad. Poder dar razón, poder dar verdad, es el fundamento y razón de la intelección racional.

Y he ahí el fundamento de la razón como obligación en la intelección. La marcha de la razón es marcha obligada por la misma constitución de la inteligencia en cuanto realidad, de la inteligencia como aprehensión de realidad. La inteligencia ha de realizarse como

³⁰ Esta viabilidad puede probarse por diferentes vías, que ha de inventar también el experienciador. Zubiri distingue cuatro posibles vías: 1. **Experimentación**, como manipulación de la realidad para que, bajo ciertas condiciones prefijadas, muestre su fundamento (es el caso típico del método de las ciencias naturales, pero también de creaciones artísticas donde por la interacción libre de caracteres, bajo condiciones prefijadas, puede provocar el encuentro en los participantes en la experiencia con la realidad-fundamento de aquella realidad representada); 2. **Comprobación**, como afirmación de una relación de necesidad entre la figura de realidad esbozada y la realidad, ya sea por vía lógica o física (el caso de la postulación en matemáticas); 3. **Compenetración**, que implica dejarse penetrar por la realidad en la instalación del experienciador, encontrando lo que hace posible tal instalación (como en los métodos de observación de la etnometodología); y 4. la **Conformación**, cuando se hace un esbozo de posibilidades para la propia realidad del experienciador en la realidad y se verifica en la vivencia de dicho esbozo en la realidad. En mi trabajo anterior, he encontrado que la vía propia de la metafísica como teoría de la realidad en cuanto realidad consiste en “conformación en compenetración”. Cfr. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino*, pp. 139-146.

aprehensión de realidad, o no realizarse como inteligencia. Hay, entre la realidad-fundamento que se busca conocer desde lo sentido, y la inteligencia una unidad primordial que da fundamento, razón, a la misma realidad de la intelección. En esa unidad, la inteligencia se reconoce en su verdad como aprehensión de realidad; constituida en su propia realidad, en lo “suyo”, en cuanto queda en ella esa alteridad radical que domina en su propia constitución. La razón descubre la realidad de la inteligencia como realidad cobrada en la realidad. Y este carácter no como una mera abstracción sino como la constitución concreta, histórica, de esta inteligencia en cuanto realidad. La inteligencia “ha de” aprehender realidad para ser realmente inteligencia, no como principio normativo, sino como exigencia intrínseca de la realidad en su propia realidad.

Pero es exigencia que constituye a la inteligencia, también, en libertad. Es lo característico de la razón. La razón es la constitución de la intelección como libertad para construir el contenido de lo sentido en el ámbito de la realidad en cuanto realidad. En la razón, lo hemos dicho, la inteligencia “ha de” buscar fundamento frente a la evidencia lograda en el *logos*. Pero esto no se realiza como un mero instinto, o como un mecanismo automático, sino como un *acontecimiento* en la inteligencia que muestra en la verdad de la intelección como coactualidad en alteridad radical. En la intelección del *logos* acontece, a una, la evidencia que nos inclina a conformarnos de acuerdo a lo ya evidentemente logrado, y la fuerza de la alteridad radical que nos exige marchar de la evidencia a la incertidumbre, conformándonos en búsqueda, para tantear en el mundo el fundamento de lo entendido. Son dos posibilidades que involucran nuestra realidad por entero. No hay entre ellas términos medios. Se trata de optar por una manera de conformar la inteligencia, de realizarla, o por otra. Y entre estas dos maneras, la inteligencia ha de optar, *pre-ferir*.

Este carácter de la razón, en cuanto es preferida al *logos*, le otorga la fuerza para constituirse en el mundo, como *liberada* de la evidencia y capaz de probar diversas posibilidades en la realidad. La razón no meramente toma evidencias para construir con ellas un razonamiento, sino que busca *allende* la evidencia, busca en el mundo la realidad con la que pueda *verificar*, hacer verdad, lo sentido en el mundo. La evidencia se constituye así en referencia, y como tal mantiene su fuerza en la intelección; pero como referencia *se deja* enriquecer, transformar, reinventar, recrear por lo nuevo de la realidad que se descubre buscando y que la intelección se *apropia* como posibilidad de dar razón de la realidad

concreta en que está. La búsqueda de fundamento en la realidad, la razón, es creación en la realidad de una estructura que funde, *haga posible*, la propia experiencia de la realidad. Y por ello la razón, para Zubiri, no es meramente teórica. La teoría es una forma que puede tomar, pero la razón es primordialmente actividad libre, realización libre, construcción libre de realidad. Y, también por ello, la razón es histórica, no porque transcurra en el tiempo, sino porque realiza transcurrentemente, por apropiación libre de posibilidades, la realidad de la inteligencia. Hace suceder la inteligencia en el mundo como libertad.

Esta realización de la inteligencia es lo que Zubiri va a entender como *comprensión*. La comprensión es actualidad de lo real en cuanto real, pero en cuanto la inteligencia *incorpora* en su propia realización, la realidad de lo real. Es el despliegue plenario de la inteligencia en cuanto aprehensión de realidad, porque es el despliegue en sí misma de las “notas que van *saliendo* por así decirlo de lo que la cosa realmente es” [IRA 336]. En la comprensión, la intelección recupera, por la reactualización distanciada del *logos* y la razón, la plenitud de lo real incorporando en sí todas sus notas en estructuración. La intelección se constituye comprensiva, en cuanto se constituye en estructuración de las notas de lo real concreta. Es así actividad en que lo real acontece, constituyéndola como estructuración de este mismo acontecer de lo real. La comprensión es la misma realidad que impone con su fuerza, en cada estimulación concreta, la constitución de la intelección en su verdad: aprehensión de realidad.

b. INTELIGIR PODER.

A partir de la exposición que hemos hecho del análisis zubiriano de la inteligencia, trataremos ahora de mostrar cómo en el mismo despliegue de la intelección acontece la realidad del poder. Desde el principio de congeneridad de la realidad y la inteligencia, que es base fundamental del análisis zubiriano, es posible pretender que cualquier búsqueda de realidad encuentre base firme en el análisis de la intelección. Y en ella misma podemos encontrar, entonces, el método preciso en que es posible referir este mismo análisis a otras dimensiones de la realidad humana, para encontrar en ellas las múltiples formas en que acontece la realidad del poder. Obviamente este análisis, ni los subsiguientes referidos a la realidad de la persona, de la sociedad y de la historia, son análisis de la realización concreta

del poder en la vida humana. No se puede suponer con análisis como éste la resolución del problema concreto del poder en la vida cotidiana, puesto que para ello sería necesario retomar cada caso en concreto y realizar el análisis en ese caso específico. Sin embargo, el análisis general que podemos hacer, a la manera de la filosofía, puede permitir referencias que enriquezcan ese análisis concreto, haciendo más accesible la verdad del poder en nuestra vida y facilitando la resolución de los problemas que el poder plantea en nuestra vida.

Iniciando la búsqueda: comprender lo que queda en impresión como respecto.

Para emprender la búsqueda entonces, necesitamos explicitar las referencias que nos sirven de orientación. Poner de manifiesto entre los *logos* sobre el poder, aquellos que creemos indican de manera más adecuada la realidad que buscamos, para buscar su cumplimiento enriquecido en el propio análisis. Es necesario, pues, señalar que lo que buscamos cuando decimos “la realidad del poder” es lo que constituye poder “en la realidad”, “el poder” pero también lo que constituye poder. “El poder” no es otra cosa que poder constituido, que por fuerza de reiteración se impone como institución de alguna manera (símbolo, red de dominación, gobierno, etc.). Si este postulado es cierto ha de encontrar cumplimiento, en cuanto el análisis de la constitución de poder nos permite encontrar también lo que llamamos “el poder”. Es probable que no encontremos el postulado cumplido en este primer momento del análisis. Por las dimensiones que el fenómeno implica, es necesario ampliar también el análisis a las dimensiones social e histórica de la intelección y, por ende, de la realidad humana. Sin embargo, este primer momento del análisis, como análisis del proceso intelectual en sí mismo, puede ayudarnos a dar con algunos primeros datos que nos guíen en la búsqueda al abordar nuevas dimensiones.

Para iniciar tomo “poder” en su sentido verbal. Buscar lo que en la realidad constituye “poder”, será, en principio, búsqueda de lo que en la realidad hace que pueda. Y he aquí la primera paradoja. “Poder” no implica una acción concreta. Es más bien un señalamiento de que cualquier acción se ha realizado o habrá de realizarse o no en la realidad. Y funciona como señalamiento en cuanto evidencia (“pudo” o “no pudo”) o prevención (“puedo” o “no puedo”). Más que una acción de la persona, “poder” refiere a una situación de la persona en la realidad, a una *condición*. “Poder” señala a la realidad en cuanto condición para que la

persona haga posibles, reales, sus acciones. Por lo tanto, la búsqueda de lo que constituye poder en la realidad ha de hacerse siempre en referencia a las acciones que la persona realiza. Son ellas las que se pueden o no se pueden en la realidad. Constituir poder es constituir acciones en la realidad, y eso da dirección a un análisis que quiera buscar la realidad del poder, para construirla teóricamente o para construir en la realidad posibles acciones, en cuanto habrá de dirigirse a las acciones que interesan y no a un objeto supuesto como “el poder”.

En el caso del análisis que nos ocupa ahora, lo que habremos de encontrar es lo que hace posible la intelección en cuanto acción real. Hay que aclarar que la acción no es la intelección en sí, que es sólo un momento especificante (acto) de la acción de la persona que enfrenta inteligentemente la realidad. Esto nos puede llevar del análisis de la intelección, al análisis de la realidad personal en cuanto tal, enriqueciendo la comprensión que también tendremos de la realidad del poder. Así, por el momento, vamos a centrarnos al análisis de la intelección para buscar en ella el acontecimiento del poder en cuanto condición por la que es posible la intelección. Se trata de volver sobre el análisis propuesto en el apartado anterior pero ahora con una guía diferente: buscar en cada momento la condición de su posibilidad.

Desde el primer momento del análisis de la intelección que propone Xavier Zubiri, nos encontramos con una condición fundamental para el acto intelectual. La inteligencia no es una actividad espontánea, sino una actividad que inicia por ser afección sentiente. La inteligencia, sentir-realidad, es afectada por otro que funciona como estimulante, y sólo en esta afección precisa se constituye como realidad. Este es un primer momento de condición para todo sentir, incluida la inteligencia, que define lo que la palabra “potencia” significa. La *potencia* existe como condición en la estructura que ante un determinado estado de realidad, realiza un acto determinado³¹. El sentir es potencia, en cuanto la estructura queda condicionada a reestructurarse en aprehensión impresiva ante la estimulación de algo. Y la potencia queda así como algo propio, como algo de la estructura del sentiente, en cuanto

³¹ Esta forma de condición puede abarcar no sólo a la potencia, sino inclusive a la facultad, en cuanto ésta es condición de acción que involucra la estructuración sistemática de varias potencias. Zubiri no encontrará mayores diferencias entre la potencia y la facultad, aunque reconoce que en la segunda la diversidad en la acción (por los diferentes actos que implica) puede ser enorme y dar mayor viabilidad al viviente. La diferencia, sin embargo, radical estará precisamente en la condición de poder que pende de las posibilidades como una forma diferente de realización por la vía de la actualidad y no meramente de la actuidad. (Cfr. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, p. 425 y ss.

condición de la misma, pero también como algo de la realidad en cuanto realidad, porque la condición implica una determinación en la estructura que no le viene de sí misma, sino de la realidad estimulante que la constituye como tal. Esta determinación intrínseca en la estructura, por la realidad de otro, es un momento de la respectividad de lo real: dominancia de lo real en cuanto real.

Delineando la búsqueda: las líneas para seguir la manifestación de realidad del respecto.

En el sentir podemos comprender la realidad de esta dominancia. Es determinación intrínseca porque la misma estructura del sentir se constituye sólo en ese momento de dominancia. El sentir, como cualquier potencia, no es real (ni siquiera “en potencia”), si no es en la actividad concreta que realiza, y que viene determinada por la presencia estimulante de otro. Es lo que constituye al sentir como realidad, y al ser éste acto especificante de la acción del sentiente, es formalmente *condición de la acción*. Es, por tanto, en esta dominancia de lo real en cuanto real, como momento de la respectividad de lo real, en donde podemos encontrar, en la intelección, la realidad del poder. En el sentir, la determinación de lo otro estimulante no es un movimiento del sentiente hacia la cosa, sino la presencia determinante de la realidad estimulante en la realidad del sentiente.

Esta dominancia de lo real en cuanto real la encontramos en el análisis de Zubiri, cuando aborda la realidad del sentir, como un tercer momento constitutivo del sentir: la fuerza de imposición. En palabras de Juan Bañón: “la fuerza de imposición de la que habla Zubiri no es primariamente el resultado de una relación de nuestras acciones con las cosas, sino algo que comienza por estar dado “en” la aprehensión. La alteridad no sólo está presente ahí delante de nosotros, ni sólo “en” nuestra aprehensión como algo meramente otro sino que es preciso añadir que lo hace con superlativa fuerza e imposición, con poder”³². Y lo peculiar de la intelección, distanciándose del sentir estímulo animal, es que lo que se impone con fuerza, se impone en nuestro sentir con “su propia” fuerza. La fuerza que nos determina intrínsecamente es “suya”. La determinación en la intelección toma así un carácter nuevo, en cuanto a la comprensión de la fuerza de imposición: lo que determina intrínsecamente en mi intelección es lo real por lo que “de suyo” posee. Lo que se impone

³² BAÑÓN, J., “Zubiri hoy: Tres Tesis sobre la Realidad” en *Del Sentido a la Realidad*, Trotta, Madrid, 1995, p. 95.

en mi intelección es lo real en cuanto real. Lo que tenemos fundando la intelección, desde este primer momento, es lo que Zubiri ha llamado “el poder de lo real”.

“El poder de lo real” que se actualiza en la intelección como la fuerza de lo real por lo que “de suyo” posee, es un carácter determinante de la realidad en cuanto constituye la intelección como realidad. En el caso del sentir estímulo, la fuerza de imposición es modulada en la estructura sentiente como signación de las acciones en un sentido determinada por la clase de estructura que está estimulada. En el caso de la realidad humana, la fuerza de imposición se impone con una nueva formalidad, que es lo que Zubiri llama “realidad”, y que implica que lo estimulante tiene, en todas sus notas, su propia fuerza, en cuanto son suyas. Ésta es la *alteridad radical* en que queda lo estimulante en la intelección. A esta alteridad es a la que Zubiri llama realidad, y en ella la determinación de lo real en cuanto real constituye a la inteligencia no meramente como potencia, y ni siquiera como facultad, sino como *poder*. Inteligir es poder sentir lo real en su realidad. La inteligencia puede ser real, sólo en cuanto puede sentir realmente lo real constituyéndola como inteligencia real. La inteligencia no meramente realiza su acto ante lo estimulante, sino que tiene que ver con él cargando en sí la alteridad radical en que lo estimulante le determina. La inteligencia misma ha de determinarse en lo estimulante como realidad, para poder ser real. Esto lo habremos de considerar enseguida más despacio.

Para comprender la realidad del poder, habrá, pues, que comprender la alteridad radical en que se impone lo real, y lo que eso tiene que ver con la fuerza de imposición, que es el carácter de dominancia de lo real, en cuanto real, en nuestra intelección. Bañón propone para comprender la alteridad radical, un ejercicio mental que nos parece pertinente para nuestro problema: “si mentalmente eliminamos de lo dado en la aprehensión todos los momentos en que encontramos una constitutiva y formal referencia a ella nos queda en la aprehensión misma un residuo que se nos escapa”. No es “mío”. Pero esto no basta; es necesario apoyar el juicio negativo en una positividad fundamental: está dado en mi aprehensión, sin ser “mío”. Lo dado en la aprehensión es “hecho”, *positum*³³. Es un auténtico y positivo estar presente de algo que no es mío. “Pero, ¿qué es lo que hace posible

³³ “Zubiri llama *positum* al carácter que tiene lo real en la aprehensión por ser meramente aprehendido y constatable en ella y por oponerse por su palmariedad aprehensiva, a todo lo que pueda ser interpretación o elaboración intelectual”, COROMINAS, J., *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo 5, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 256.

que algo estando en mi aprehensión sea sin embargo, ‘no mío’? Para Zubiri sólo es posible reconociendo que se trata de algo ‘suyo’. Lo dado no está presente, pues, ni como meramente otro, ni como sentido, ni como estímulo, sino como algo “suyo”, de él, de lo que está dado. De aquí surge con toda su fuerza esa expresión que Zubiri eleva a categoría central de su sistema filosófico: el ‘de suyo’”³⁴.

Respecto de nuestro problema, lo que descubrimos en nuestra aprehensión como siendo “no mío” es precisamente la fuerza con que lo “suyo de lo otro” se impone a nuestra intelección, en nuestra intelección. Y no la descubrimos primordialmente como “algo no mío” (que ya sería intelección distanciada), sino que está determinando en la aprehensión la propia aprehensión. Es la alteridad radical la que está determinando físicamente mi aprehensión como sentir la realidad de lo que siento. El momento de realidad de la cosa aprehendida en el sentir, determina físicamente el sentir como impresión de realidad en todo su despliegue. Su actualización es mera ratificación de la aprehensión determinada por “otro”.

Esta determinación es posesión en la propia realidad de la realidad otra determinante. Poseemos lo otro al mismo tiempo que *estamos poseídos* por lo otro en su fuerza. Y en lo otro quedamos abiertos a todas sus notas y a su respectividad. En cada nota, la fuerza de lo real nos posee reteniéndonos en sí y lanzándonos a las demás notas desde su respecto. Y aún más allá, lanzándonos a todo lo que es real: la unidad en que ellas se constituyen, y el mundo en el que quedan constituidas dinámicamente como realidad. La posesión en lo real, el poder de lo real, no es una fuerza meramente de retención en la realidad de lo real, sino que es fuerza también de lanzamiento para abrirnos desde su respecto concreto a la realidad plenaria de lo real. Es una fuerza que en sí misma es “más” que lo aprehendido en la intelección. Determinación determinada en el amplio dinamismo de lo real, que determina la intelección como excedencia desde lo concreto sentido, de manera que en la posesión de aquél, lo que poseemos en cuanto nos posee es la realidad en cuanto realidad. Lo otro se nos impone con todo lo suyo, también con su propia determinación como realidad que se impone en sí como excedencia y lanzamiento, quedando como fuerza de la intelección para constituirse realmente como aprehensión de realidad. Venimos a poder inteligir, desde el poder de lo otro, el poder de la realidad, que queda en nuestra aprehensión.

³⁴ *Ibidem*, p. 98

En este “venir de” lo otro (lo real, la realidad) para que la intelección pueda constituirse como realidad, está la esencia de lo que Zubiri llama *apoderamiento*, y su ratificación, para la intelección, es lo que llama *verdad real*. No son las notas aprehendidas lo que nos determina, sino el momento de realidad inscrito en ellas y que las constituye como notas-de-otro. Es la realidad la que se impone en ellas y fuerza la aprehensión a ser aprehensión de lo “suyo”. La realidad se apodera del dinamismo intelectual, determinándolo físicamente a ser aprehensión de realidad y aprehensión verdadera: *verdadea* en la intelección. Verdadear es la determinación física de la aprehensión como aprehensión de realidad, y es lo que la constituye unitariamente en todos sus modos. Esta determinación dinámica es el poder de lo real, poder que se constituye poder de la aprehensión, pero poder que viene de lo otro y que es formalmente “suyo” en todas sus notas, como fuerza determinante en el acto de aprehensión.³⁵

Verificando la búsqueda: sentir lo real en el marco construido para comprenderle.

En la comprensión del “verdadear”, estamos, pues, en la vía de comprensión posible de la realidad del poder. Y en dicha comprensión se entiende también su radical fundamentalidad para la realidad humana, en cuanto ésta se constituye en la habitud intelectual (en la “apertura a la realidad en cuanto realidad”). Este poder de lo real constituye a la intelección humana como un acto de apertura a la realidad en cuanto realidad, y este acto es momento especificante de toda acción humana. Por la intelección la realidad humana se constituye como realidad abierta, en cuanto puede realizarse verdaderamente en la realidad. El despliegue de la intelección, en la excedencia que impone en ella el poder de la realidad en cada cosa real que siente, la constituye en un dinamismo de comprensión que abarca la riqueza plena de la realidad. La inteligencia queda abierta a la realidad en cuanto realidad, y a comprender toda su riqueza, desde el momento primordial en que lo real queda impresionantemente en mí. El *logos* y la razón serán modos de realización de este despliegue, en el que la inteligencia se realiza hasta alcanzar su plenitud, siempre siendo aprehensión sentiente de realidad. El poder de la realidad, concretamente sentido en las cosas, dirige la

³⁵ Creo que desde este análisis del poder en la intelección, la utilización del verbo “verdadear”, fundamental en la noología zubiriana, ya no resulta tan extraño para quienes están acostumbrados a la visión clásica representacionista de la inteligencia. Pone también de manifiesto la diferencia fundamental de la filosofía zubiriana con estos planteamientos.

inteligencia en su realización, disponiendo en ella los modos concretos en que puede ser real³⁶.

Esta fuerza de la realidad, el poder de lo real sobre la inteligencia, va también modulándose en los modos intelectivos. Ya hemos mencionado su estructura fundamental de retención-lanzamiento. No se trata de una reestructuración del poder de lo real, sino de una modulación, que reestructura la impresión. Lo que cambia es el modo de retención y lanzamiento en cada uno de los modos intelectivos. En un primer momento, el modo de la intelección es *atención*: somos lanzados desde cada nota a todas las demás, pero retenidos unitariamente en todas ellas como unidad. No se trata de movimiento, sino de mera retención atenta en todas y cada una de las notas, pero en unidad constitutiva. Es el momento en que inteligimos el apoderamiento de lo real como estado en nuestra intelección. La realidad se apodera de la intelección y la constituye atentivamente como aprehensión de realidad dejándola verdaderamente en ella. Este modo primordial no se abandona, pero se modula en las modalizaciones del *logos* y la razón, que pueden dirigir la atención en diversas maneras hasta llegar, incluso, a perder verdad en algunos aspectos de la realidad.

El *logos*, lo hemos estudiado arriba, es lanzamiento desde una nota a otras de las notas sentidas en el mismo acto de aprehensión. Es estrictamente movimiento entre notas que resulta en estructuración del contenido de lo real en una específica configuración. La excedencia de la realidad en las notas exige el lanzamiento en la aprehensión, de manera que la impresión se expande desde una nota (o constelación de notas) en una estructura que modula su fuerza, dando posición funcional a las notas en ella. Así, algunas notas son centro mientras que otras se estructuran como fondo, en la aprehensión del *logos*. Esta reactualización de la impresión de realidad, que es modulación de su fuerza de imposición por estructuración, queda como *campo de realidad*. En el campo, el poder de lo real actúa como “irrealización”, desconstrucción de la unidad primordial de la atención, para modalizar la atención en distanciamiento, y como “realización”, afirmación de unas notas

³⁶ Es interesante releer a la luz de este planteamiento del poder de lo real, lo que en otras teorías de la inteligencia, como la de Santo Tomás se ha propuesto respecto del “ser intencional”, si no se confunde el *esse* (actividad de ser) con una representación del *ens* en nuestra inteligencia, sino como la actividad de éste en nuestra propia inteligencia. (Cfr. REYES, P., *o.c.*, pp. 66-78). En estas teorías se reconocía en la inteligencia una intrínseca infinitud en su actividad, que ponía de relieve la caducidad de la realidad humana en cuanto contraste de la posibilidad de los dinamismos “materiales” respecto de los “espirituales”. Una mala comprensión de estas teorías, en cuanto falseaban la unidad radical y fundamental de la realidad humana en todos sus dinamismos dio lugar a graves dualismos que han pervivido como un lastre en la antropología y, por ende, en todas las ciencias humanas.

desde otras, revirtiendo a la unidad de todas ellas, actualizando en unidad estructural la posición funcional que guardan respecto de las demás. Así, la inteligencia queda constituida en *logos*, como exigencia de adecuación a lo real en realidad. Lo real sentido dicta en la inteligencia su propia estructura, que se constituye en aprehensión de la verdad de lo real sentido en cuanto estructura. Es la aprehensión del “qué” de lo real.

Esta determinación puede, sin embargo, tener diversos modos de actualización. Zubiri ha señalado el percepto, ficto y concepto como determinaciones del *logos*. Se trata de modos diversos (con un grado creciente de distanciamiento de la unidad primordial) de estructuración del contenido de lo aprehendido en la determinación de la fuerza de imposición de lo real, en su verdatear. Cada uno de estos modos implica una reactualización de la realidad y en ella una modulación del poder de lo real. En el percepto, lo real queda meramente actualizado como señalado desde otra realidad. Entre los modos de reactualización del *logos*, la dominancia del poder de lo real en él es más determinante, en cuanto la modalización consiste meramente en distanciarse de la posesión fundamental para señalarle posición-frente-a-otro. Pero aun en esta determinación, ya es patente la determinación de la inteligencia en su propia intelección, en cuanto apoderada por la misma fuerza de la realidad en la aprehensión, puede señalar a lo real una posición respecto de otro. Esta determinación realiza lo real en un modo determinado, que es lo que llamamos percepto, y que podemos expresar con la fijación de los sentidos (por ejemplo, la mirada, que Sartre y Levinas consideran determinación excesiva sobre el otro), o con el señalamiento del cuerpo o con la palabra “esto”.

El ficto implica una modulación aún más determinante en lo real. La inteligencia apoderada de lo real, determina en él la estructuración interna de las notas *ficcionalando* en ellas una figura para su realidad. El ficto modula en la coherencia de las notas en la realidad, inventando una estructura de funcionalidad que, en cuanto se apoya efectivamente en la realidad sentida, realiza como contenido de lo real. La realización de la inteligencia como ficto de lo real, fija, en la medida en que la realidad le deja hacer, figuras de realidad con las que podemos entender lo real. La inteligencia se constituye así en representación de realidad, reactualización en ficto, que manifiesta algunos aspectos de la realidad respecto de otros, y las relaciones específicas de funcionalidad y dominancia que mantienen entre ellos. La inteligencia, reactualizada en ficto, implica un enriquecimiento en las maneras en que

puede habérselas con lo real para comprenderlo, es decir, para constituirse en estructuración de lo real. A la base del ficto está siempre la fijación del percepto como señalamiento posicional de lo real.

Finalmente, Zubiri habla del modo conceptual. En el concepto, la realidad no queda meramente modulada en cuanto se reactualiza su contenido, sino que se realiza en ella una selección de aspectos que puedan dar cuenta de ella en determinados respectos. La inteligencia puede determinar las notas que, de mejor manera, pueden dar cuenta del “qué” de la realidad, fijando el movimiento que el *logos* realiza en lo real, enfatizando o ignorando zonas de lo real. La determinación del concepto es, entonces, abstracción que se apoya en la posicionalidad del percepto (la determinación de la realidad desde respectos) y la libre construcción del ficto (la determinación del contenido de las notas de lo real), pero como una reactualización diferente. Desde los respectos en que sitúa a la realidad, el concepto es la inteligencia que abstrae entre las notas las que mejor cumplen un contenido en ficción, en orden a dichos respectos. El ficto puede incluir desviaciones, contradicciones, contrariedades, y otras formas de tensión en su estructura, al considerar todas las notas de la realidad y ficcionar en ellas. El concepto, en cambio, es reactualización en selección, de manera que el contenido resulte adecuado a un determinado “qué” que dé cuenta de la verdad de la realidad.

En estos tres modos de reactualización, propios del *logos*, podemos encontrar algo nuevo respecto de nuestra búsqueda de la realidad del poder. Ya habíamos encontrado en el primer momento, ese carácter dominante de la realidad en nuestra intelección que la constituye en cuanto realidad. A ese carácter le llamamos *verdadear*. Sin embargo, en el movimiento de distanciación que la misma verdad exige en la intelección para constituirse como intelección verdadera, aprehensión comprensiva de realidad, encontramos también que el poder de lo real constituye a la intelección como poder respecto de su propia constitución. La intelección puede, apoyada en el mismo poder de lo real, en el “más” de lo real presente en la misma intelección, determinarse intrínsecamente en una manera específica de inteligir lo real. Cada acción humana, en cuanto es determinada intelección, queda incorporada como apoyo, condición de toda acción posterior. El poder de lo real concreto que nos hizo poder actuar así, sigue siendo poder para la persona como condición de realización. En la determinación del contenido de lo real, exigido por la misma alteridad

radical que domina en la intelección, la intelección se determina en una figura de sí misma que queda con cierta firmeza como apoyo fundamental de toda intelección. Esta figura de la intelección es el respecto fundamental en el que se determina lo real, en cuanto a su contenido, en la intelección. Y como tal, la intelección se constituye en medio en el que se entiende todo lo que queda aprehendido en cuanto realidad. Es *forma mentis*, hábito de la intelección, mentalidad.

El poder es, pues, condición dominante de la realidad para nuestra realización (de la que la intelección es sólo un aspecto), pero domina precisamente constituyendo nuestra realidad como poder en la realidad. No es determinación intrínseca en cuanto lo real y su contenido dominan nuestra realización apresándonos en su realidad, sino que nos determina intrínsecamente a realizarnos inventando una manera de hacernos cargo de lo real. Esto es lo que la razón nos mostrará en toda su plenitud, pero ya desde el *logos* podemos reconocer los puntos fundamentales de esta determinación constituyente de la realidad en la intelección (lanzamiento, distanciación, determinación de contenido, reversión).³⁷

El *logos* se mueve en las notas actualizadas como “irreales” (la realidad distanciada de su contenido, en suspenso), exigido por la fuerza de realidad que ostentan cada una, y que exige reactualizar la unidad de todas las notas como realidad.³⁸ El *logos* construye con las notas de la impresión un nuevo principio coherencial para realizarlo como afirmación de lo que la cosa es en realidad. Ambos movimientos, distanciación y reversión, con la construcción del contenido de las notas que se da en ellos, es fruto del mismo poder de lo real en cuanto exige la apertura del campo de realidad, en la fuerza del “más” que desborda la atención y la mueve al entendimiento de lo entendido. Lo que se reactualiza ya no es unidad compacta sino diferenciada, unidad estructural. Pero es, sin embargo, real unidad. La fuerza de realidad da unidad al campo actualizado en el *logos*, de manera que Zubiri puede afirmar que el *logos* no abandona la impresión de realidad sino que es

³⁷ Por eso dice Juan Bañón que “el movimiento de realización y actualización de sí mismo en el que está incurso la persona tiene su expresión intelectual en la distanciación del *logos* y la razón que tomaremos ahora ‘a una’ como algo unitario. En este movimiento de toma de distancia puede ser globalmente caracterizado con el término ‘proyecto’”. (*Metafísica y Noología en Zubiri*, p. 230) Esta observación nos resultará muy importante para abordar después el análisis de la realidad personal, social e histórica.

³⁸ En esta fuerza de realidad en las notas actualizadas irrealmente es donde encuentra Pintor Ramos la explicación de la *lógica* interna que parece guiar la construcción de perceptos, fictos y conceptos (especialmente de los últimos dos) y que se convierte en principio de organización que excluye algunas notas para construir la afirmación o establece dominancias estrictas entre ellas en la misma afirmación. Es la base de los análisis del personaje literario o de la estructura de obras de arte o de afirmaciones científicas. La nueva unidad constructa que resulta del *logos* ha de construir un principio coherencial que responda, de alguna manera, a la fuerza de realidad inscrita en las notas impresas en la aprehensión sentiente. Cfr. PINTOR R., A., *Realidad y Sentido. Desde una Inspiración Zubiriana*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 162.

reactualización de la misma, un nuevo modo en que ella está en la aprehensión. Es reactualización como unidad campal.

Esta reactualización, en suspensión y reversión, es lo que logra el *logos*, cobrando de las notas su propia fuerza, como percepto, ficto o concepto de esa realidad. No se trata de creación de realidad, sino de determinación del contenido de la realidad, restringido por la cosa actualizada y las cosas sentidas en el campo desde el que se afirma [IL 223-224]. El poder de lo real en la reactualización del *logos* es poder exigencial de la realidad mediado por la realidad actualizada campalmente, y de acuerdo a la estructura intrínseca del campo, que le exige adecuarse, determinarse en cierta manera, con la realidad sentida. En ello radica su fuerza y su límite. Es el ámbito estricto de la creatividad del *logos*³⁹ si ha de mantenerse en la verdad. Y la verdad que obtenga será siempre la verdad de lo real en los respectos en que se ha figurado la construcción de su contenido. Es por ello, como dice Zubiri, *verdad dual*. Verdad siempre en el sistema de respectos en que se ha formulado. Es la verdad como fijación de la intelección en una orientación (simple o compleja, de acuerdo al modo de construcción de contenidos como percepto, ficto o concepto) respecto de lo real. El *logos* es dictado de la realidad como orientación. Es *condición de la realidad que determina directivamente (dictando) la realización de la intelección respecto de algo en la realidad*, por ejemplo, respecto de mi propio deseo, mi costumbre, etc. Y en cuanto orientación, la fuerza del *logos* queda actualizada como fijación, *sentido* de realización. Hacer sentido, es la forma como la verdad dual modula el verdadear de la realidad en el modo del *logos*.⁴⁰ El sentido es la manera como el poder de lo real se modula para orientar la intelección respecto de lo que ya ha sido realizada ella por aprehensiones anteriores. Así, es su figura ya cobrada, su disposición operativa: su hábito. Y este sentido puede ser tan diverso como diversos son los respectos en que se constituye como orientación en la

³⁹ Resulta interesante considerar aquí las observaciones que Antonio Pintor Ramos ha hecho sobre la creatividad del ficto: “Lo que se desrealiza es el ‘cómo’ de la sistematización de esas notas, el cual es construido libremente *dentro de las líneas que surgen como exigencias dadas en la aprehensión primordial*. Esta distancia en lo que toca al principio sistematizador de determinadas notas permite configurar libremente un ficto como posible cumplimiento de aquellas exigencias (...) el ficto es libre, pero jamás arbitrario; tiene que caer dentro de la línea marcada por unas exigencias que están dadas previamente y el material de su conformación son siempre notas que ya están dadas; lo que no está dado es su principio de organización sistemática, sino que es algo que se crea y es esa creación la que responde a la necesidad de una ulterior actualización diferenciada dentro de la realidad compacta”, PINTOR R., A., *Realidad y Sentido*, p. 161. (Las cursivas son mías)

⁴⁰ COROMINAS, J., *Ética primera*, p. 292. En el mismo texto, Corominas advierte la diferencia entre la forma de hacer sentido del *logos* y la conciencia: “para que una acción tenga sentido, tiene que intervenir el *logos* de una u otra manera, pero no necesariamente la conciencia. La acción humana puede adquirir “sentido” sin lenguaje y sin conciencia, ya sea mediante adiestramiento o por intervenciones desconocidas de otras acciones humanas” (*Ibidem*). Esta consideración resulta fundamental para considerar la formación de *habitus*, como modulación funcional del poder en la realidad humana, de la que trataremos en los capítulos por venir.

intelección. Como verdad, es adecuación del contenido, de alguna manera, con la verdad real que dicta en la aprehensión. Pero el dictado de la realidad no uniformiza las aprehensiones en una sola dirección o en una sola manera, sino que sólo las autentifica como verdaderas aprehensiones de dicha realidad, por variadas que sean. La verdad dual es *veridictancia* de la realidad en la aprehensión distanciada del *logos*. El error es posible en este movimiento, y es posible como real falsedad, en cuanto la aprehensión no puede ser autentificada como auténtica aprehensión de realidad (Por ejemplo, cuando se supone la verdad dual como verdad absoluta, libre de su carácter respectivo, sobre algo en la realidad). Pero son posibles también las diversas verdades auténticas sobre una misma realidad desde diferentes respectos y bajo diversos esquemas de configuración de contenidos.

Así, el *logos* es principio de pluralidad en las formas de entender la realidad y, por lo tanto, en diversas maneras de constituir inteligencia y en diversidad de maneras de hacer sentido. Es posibilidad de pluralidad de simples aprehensiones, diversas e, inclusive, divergentes. Pero en cuanto el *logos* es reactualización apoyada en el mismo poder de lo real, la fuerza de la realidad en la aprehensión abre siempre la posibilidad de hacerlo comparable a otros *logos* para buscar verdad considerando otros respectos en estructuras de construcción complementaria. Es posible encontrar *logos* que constituyen principios referenciales en otros *logos*, o establecer analogías entre *logos* que permiten trasladar juicios de una a otra zona de la realidad. Sin embargo, en todas estas estructuras nos mantenemos en la intelección del campo de realidad. La complejidad de la intelección del *logos* se realiza de acuerdo a la complejidad de los respectos actualizados en el campo de realidad. La riqueza del *logos*, así como su adecuación a la situación de realidad en que se está, resultan fundamentales en el poder de la intelección por alcanzar verdad en el juicio sobre la realidad. Sin embargo, no constituye todavía intelección de lo real en la realidad mientras no marcha de la seguridad del campo a la incertidumbre del mundo.

El poder de lo real no es mera dirección, como en el caso del *logos*, en el campo de la realidad sentida. La fuerza de imposición de lo real en mi aprehensión no exige solamente el despliegue de la intelección en la realidad campal, en cuanto ámbito de notas-entre-notas que constituye la impresión de realidad, sino que en ella misma, lanza en la propia aprehensión en la línea de respectividad hacia la realidad de toda realidad, hacia el mundo.

Es el fundamento de lo que se ha llamado *problema*. La realidad en mi aprehensión se torna problemática cuando remite desde sí misma, y desde su actualidad campal lograda por el *logos*,⁴¹ hacia el mundo para buscar el *por qué* de su realidad. Hay que repetir, nuevamente, que no se trata de un abandono de la impresión de realidad hacia un “algo otro” más allá de ella. El mundo es la propia realidad, en su respectividad plenaria, que fundamenta en la cosa real su realidad. El lanzamiento es *hacia la realidad, pero en su fundamentalidad*. Es búsqueda en profundidad, y es expansión determinada por la misma fuerza de imposición de la realidad en mi aprehensión hacia la comprensión de la realidad en su fundamento mundanal. Es, propiamente, la manifestación del poder de la realidad en cuanto realidad, como polo que atrae y seduce mi aprehensión frente a la fuerza de la evidencia del *logos*.

En la marcha del campo al mundo nos encontramos, pues, con dos formas en que se presenta lo real y que tienen, cada una, su propia manera de modular el poder de lo real. En el caso del *logos*, el poder de lo real domina en la intelección adecuándola, en un cierto grado, a la realidad inteligida. Esta adecuación realiza a la intelección, en cierto grado, como realidad, y, en cuanto tal, es intelección realizada, poseedora de la riqueza que ha alcanzado. Por otro lado, en el grado en que la adecuación no se cumple, la intelección queda como intelección *realizable*, indigente de realidad y lanzada a enriquecer su propia realización en cuanto aprehensión de realidad. El poder de lo real se actualiza en el problema, como exigencia en la intelección de tomar opción por conformarse en la intelección realizada, como manera adecuada de comprender lo real, o marchar en la línea de lo realizable hacia su realización plenaria.

Esta opción se realiza verdaderamente en la intelección racional. En la excedencia de la realidad en lo real, la intelección queda llamada a realizarse. Pero, para hacerlo habrá de hacer un nuevo juicio que le permite el lanzamiento al mundo en búsqueda de verdad. La intelección debe fijar en sí misma la orientación de negar la verdad de la intelección campal como adecuación a la realidad para buscar, más allá del campo, más verdad. Renuncia así al sentido hecho, para buscar en la realidad la verdad del sentido y reconfigurarse en esa verdad. Se re-orienta en su realización concreta, dando de sí una nueva estructura en que pueda hacer propia la verdad de lo real que la impele. La intelección queda en el problema

⁴¹ Y por ella marcada en diversas direcciones posibles ya por la diversidad posible de afirmaciones verdaderas en la intelección campal en las que se apoya inexorablemente la marcha hacia el mundo del pensar y que dan estructura lógica a la razón.

de hacerse realmente intelección verdadera en el mundo. Es momento de probación del poder lo real que constituye la intelección en su realidad plenaria.

Esto implica experimentar la dominancia del poder de lo real en su excedencia radical. Eso es marchar al mundo en búsqueda de fundamento. No partir desde las seguridades del sentido ganado, para adornarlo con nuevas verdades adecuadas al mismo (que esto puede construir incluso falsedad). Es partir a la incertidumbre de la suspensión de lo ganado, para dejarlo como mera referencia para la búsqueda pero sin dejar descansar en él la realización de la intelección. En la marcha, lo que el *logos* ha fijado y logrado es punto de partida que se ha de abandonar. No abandono la realidad, ni el campo que me ha abierto, sino la estructuración lograda para reactualizar estructurando de nuevo la realidad del sentido desde su fundamento en la realidad en cuanto realidad. Pero la marcha puede no iniciarse nunca, optar por no abandonar lo logrado en el *logos* y conformarse con él. O puede, también, ser trunca en cualquier momento, por propia opción, por intervención imponente de los demás que destruyen las condiciones para optar, o porque se acaba la vida. La intelección puede realizarse o ser obturada en su poder, y así, fracasar en cuanto no pueda estructurar su campo sentido como posibilidad de intelección plenaria. No significa que sólo haya intelección cuando se realiza la intelección plenaria, sino que hay intelección sólo si está dándose en su dinamismo propio esa posibilidad (apertura) a la realidad plenaria. La intelección, en cuanto es aprehensión de realidad, siempre nos deja en cada cosa real abiertos a la realidad en cuanto realidad.

La razón es, por tanto, opción libre de la intelección a realizarse plenariamente como tal. Y es opción posibilitada por la misma fuerza de la realidad que ha constituido hasta ese momento la intelección. No podemos no aprehender la realidad, ni podemos evitar la logificación. En cambio, en la razón la inteligencia se constituye en opción por buscar y alcanzar realidad, frente a la posibilidad de conformarse en lo logrado en el *logos* como adecuación a la realidad. La conformación en el *logos* es un término posible en la opción (y no necesariamente malo o incompleto), y la tensión con la que atrae a la intelección a preferir esta tendencia es precisamente la complacencia de la realización lograda en el *logos* enfrentada a la incertidumbre, también atractiva, de la realización posible. La opción se juega entre la complacencia y el deseo. La razón se constituye, como decía Aristóteles, en “deseo de saber”.

Y la opción lleva en sí la posibilidad de realización de la intelección en cuanto aprehensión de realidad. Es opción libre, pero es también opción obligada. En la opción, la realidad se actualiza obligante en cuanto determina intrínsecamente a la intelección como intelección que “ha de” optar. La intelección “debe” optar si ha de realizarse como intelección. La posibilidad de ser intelección real, posibilidad propia y necesaria de la intelección por ser tal, se juega inexorablemente en la opción de una figura para sí misma en la realidad: la búsqueda de la razón o la conformación en el *logos* conseguido. A cualquiera de estas dos posibilidades, en la variedad de sus concreciones, la inteligencia está obligada. “Ha de” optar por alguna de ellas y desechar la otra. El poder se modula en ellas en orden a lo que el poder posibilita en la inteligencia: constituirse realmente como aprehensión de realidad. “Ha de” optar por aquella que deba, es decir, que más le constituya como aprehensión de realidad. La intelección le debe al poder la opción de la posibilidad que más le haga poder realizarse verdaderamente. Y en este sentido, la verdad, la opción por la posibilidad verdadera, es deber.⁴²

Concluyendo la búsqueda: sistematizar lo sentido.

A la posibilidad de ser intelección real la intelección no está obligada, como lo está a optar por cualquier otra posibilidad, sino ligada.⁴³ Es el hecho fundamental en la realidad de la intelección que la constituye como realidad cobrada. El hecho que Zubiri llama *reiligación*. Sólo como inteligencia reiligada a la verdad real, poder de lo real en la intelección, es que la inteligencia se realiza. Y esto implica que la opción de posibilidades que vayan en contra de la verdad real, la opción por la falsedad, trae consigo no meramente un error formal sino la destrucción de la inteligencia en cuanto aprehensión de realidad. La posible destrucción depende gradualmente de la realización del verdadar en la posibilidad optada. La opción por la falsedad destruye progresivamente la aprehensión de realidad, y deja a la inteligencia reducida a niveles cada vez más mínimos de actividad. Encerrada en sí misma, cerrada a la

⁴² “Lo que le confiere a la posibilidad su carácter más o menos apropiado es el poder con que se impone (ahí está el carácter apropiado) en orden a la felicidad, y es aquello que constituye el carácter debido de posibilidad. Que una posibilidad sea debida significa que tiene el poder lo apropiado, un poder que le viene conferido por la felicidad de quien es posibilidad. Eso y no otra cosa es radical y fundamentalmente lo que llamamos algo debido, el deber.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 409

⁴³ “El hombre se encuentra ob-ligado, porque las demás posibilidades son apropiadas en orden a una felicidad, que es la posibilidad de todas las posibilidades. Y a esta posibilidad, el hombre no está obligado, sino que está ligado. La felicidad no es un deber; lo que es un deber son las demás posibilidades en orden a la felicidad. La obligación es la forma del poder de las posibilidades en orden a la felicidad.”, *Ibidem*, pp. 410-411.

realidad, la inteligencia se pervierte y se destruye en cuanto realidad.⁴⁴ Es por ello que la inteligencia que desde el análisis zubiriano podemos caracterizar a la inteligencia, en cuanto apropiación de posibilidades para su propia realización, como *inteligencia moral*.⁴⁵

En esa opción de la razón es donde podemos realizar la aprehensión comprensiva del poder en cuanto realidad. Y es que la razón es opción de la inteligencia por cobrar realidad en el apoyo único de la realidad como fundamento. Es reconocimiento de la dominancia de la realidad en cuanto realidad en la constitución de la intelección, y es entrega a esa misma dominancia para comprenderla en la misma intelección en que acontece. En la razón, la realidad se constituye en lo que posibilita la realización plenaria de la intelección. Y en ella, la realidad se actualiza para la intelección como posibilidad última de alcanzar verdadera realidad, en cuanto intelección de lo real concreto en la realidad. Por último, por la fuerza de la realidad que excede en lo real sentido campalmente, la realidad es en la razón posibilidad impelente de alcanzar realización plenaria como aprehensión de realidad. Y estos tres caracteres son lo que constituyen la condición de dominancia como poder de lo real [HD 83]. El poder de lo real es la realidad en cuanto apoyo posibilitante, impelente y último en que se constituye la intelección en su realidad. Y en cuanto la intelección es sólo un momento especificante de la realidad personal, el poder de lo real es apoyo último, impelente y posibilitante de la realización humana en cuanto tal.

En la razón, entonces, es donde se da la experiencia fundamental del poder de lo real. Experiencia no es mero sentir, sino comprensión: estructuración de lo real incorporando en la realidad de la intelección sus notas conforme dan de sí su realidad en el mundo. La intelección se realiza conforme a la riqueza real que lo real concreto otorga (está otorgando) a la realidad plenaria, al mundo. Se realiza, pues, en el poder real que le otorga lo real; en lo que podríamos llamar una bondad primordial de lo real. Pero ya hemos dicho que el poder no es nada que podamos sentir como “cosa” en el mundo. Es más bien el carácter que en las mismas cosas determina la constitución de lo real en la realidad en cuanto se despliega como el “más” de la realidad en las cosas mismas, en la intelección.⁴⁶ El “más” de la

⁴⁴ Al renunciar al pensar, la acción libre del hombre queda fija en los sentidos que le da la actualización campal de la realidad, y así funda disposición a creer en sus afirmaciones por encima de la realidad que clama en su aprehensión. Como disposición es hábito. Es la posibilidad de lo que Zubiri ha llamado, como vicio de la filosofía, logificación de la inteligencia.

⁴⁵ Cfr. CORTINA, A., *Somos Inevitablemente Morales*, www.uca.edu.sv/publica/realidad/r82mora.htm.

⁴⁶ Podemos acceder aquí a la comprensión más acabada que da Zubiri del poder de lo real: “Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad

realidad en lo real, es un aspecto de la respectividad constituyente que determina físicamente a lo real en su momento de realidad. Determina en sus notas la unidad en que se constituyen, y su respectividad hacia todas las notas de la realidad constituyendo la unidad del mundo.

El poder es la condición por la que el despliegue de lo real determina mi intelección como aprehensión plenaria de realidad, como aprehensión de lo real en el mundo, como razón. Es, por tanto, la condición por la que, en el mismo despliegue de lo real como realidad en el mundo, que es la experiencia de la razón, la intelección experimenta (posee experiencialmente) su propia realidad como aprehensión de realidad. Y la experiencia es la misma realidad de la intelección como realidad realizada como propia realidad. Es fruición de la intelección de las cosas y de sí misma, en cuanto realidad. La fruición es estado de realización de la inteligencia (de la persona inteligente) como *voluntad de verdad*. Pero ese estado no es pasivo, sino que, por el contrario, es el estado activo de realización de la inteligencia en cuanto realidad. Es su constitución como búsqueda constante de verdad que se realiza haciéndose posible transcurrentemente en la realidad. La voluntad de verdad es la historia de la intelección: la realización de sus posibilidades en la realidad.⁴⁷ Es lo que hemos mencionado arriba como incorporación que define la comprensión como modo plenario de la realidad de la intelección.

Lo que se comprende es lo real en cuanto realidad, porque se incorpora estructurando en la realidad de la intelección todas las notas que la constituyen como aprehensión de realidad. En esa misma incorporación es que la inteligencia conoce lo real. Y en esa misma incorporación, la inteligencia comprende en la realidad su condición de apoyo último, posibilitante e impelente, es decir, su poder. Comprende a la realidad en su condición dinámica que da de sí toda la plenitud de la realidad. La comprende como excedencia constituyente y dominante en todo lo real. La comprende como la condición por la que queda inexorablemente abierta a constituirse real en lo real. Esta condición de apertura

determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad (...) Dominar es ser “más”, es tener poder. Aquí poder no significa ser una causa. (...) El momento de realidad domina sobre la talidad, tiene poder. Por esto es ‘más’ que la talidad. Y este ‘más’ es justo un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad. (...) La realidad es el *poder de lo real*. Y esto no es idéntico a causalidad. Toda causa domina, pero no toda dominancia es causal, no el momento causal es en la causa misma idéntico a su poder dominante. Son aspectos no solamente distintos sino también disociables. Causalidad, en efecto, es la funcionalidad de lo real como real. Poder es la dominancia de lo real como real., ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 88.

⁴⁷ “...la voluntad de verdad real se plasma en *búsqueda*. ¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en ‘la’ realidad para poder optar por una forma de realidad. Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa ‘su’ realidad con “la” realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad-fundamento”, *Ibidem*, p. 108.

radical, impelente, que constituye a la intelección como dinamismo entregado a la verdad de la realidad es a lo que Zubiri llama *enigma* y que constituye el punto de partida para buscar la fundamentalidad del poder de lo real.⁴⁸

La razón me emplaza a ser real de acuerdo a las posibilidades encontradas en la búsqueda, inclusive la de no pensar, y sólo en ellas; aunque por ellas me queda el mundo abierto siempre, y siempre como enigma. El enigma acontece en nuestra vida como la experiencia de la realidad en cuanto verdad real. En la experiencia del enigma la realidad verdadera manifestando toda la riqueza de lo real, como apoyo último y fiel, y como fuente de posibilidades para la propia realidad. La razón es actualización del enigma, en cuanto queda en lo real como apertura comprensiva de la realidad en cuanto realidad. Como comprensión, la intelección se inventa a sí misma estructurando en sí la riqueza de lo real. Y esta estructuración acontece en el mundo, por la actividad misma de la intelección lanzada desde lo real. La realidad constituye en poder a la intelección como sede del poder de lo real, en cuanto en ella se realiza formalmente la determinación intrínseca de la realidad en cuanto realidad. Esto es precisamente lo que constituye a la inteligencia como realización libre, como realización histórica.⁴⁹

c. LA VÍA HISTÓRICA: HACERSE PODER, DEJARSE PODER.

Lo dicho hasta ahora nos ha llevado a comprender el problema del poder tal y como acontece en el proceso intelectual, y lo hemos descubierto como una condición de dominancia de la realidad en la intelección, que la constituye como determinación física de la realidad en cuanto realidad, es decir, a ella misma como poder. El poder se realiza formalmente en la intelección, aunque es una condición de lo real en cuanto real, es decir, propio de la alteridad de lo real en la intelección. Todo lo real, en cuanto queda en la aprehensión, queda como sede del poder de lo real que verdadera manifestando su riqueza, otorgando firmeza en su constitución como realidad, y realizándolo efectivamente como real en la aprehensión. Este carácter es el que, desde el análisis del sentir, caracterizamos como fuerza de imposición, y que fue base para todo el análisis posterior. El carácter por el

⁴⁸ "...una experiencia de búsqueda de fundamento, de la fundamentalidad del poder de lo real: una experiencia que con más precisión la llamaré *experiencia teologal*.", *Ibidem*, p. 108.

⁴⁹ Cfr. PINTOR R., A., *Realidad y Sentido*, p. 179

que se impone lo estimulante en el sentir, es carácter de realidad, de poder, determinación intrínseca en la intelección para constituirse como realidad en la riqueza efectiva de lo real.

Desde el poder comprendido en la intelección al poder comprendido en la historia.

El poder acontece en la inteligencia como determinación constituyente, intrínseca, y como tal, la inteligencia se constituye en religación. Pero la comprensión más plena del poder de lo real, tal y como acontece en nuestra realidad, puede enriquecerse aún más considerando ahora lo que efectivamente es la constitución de la intelección en referencia a la realidad humana que la posee. Y es que, como advertimos en un principio, la intelección no es sino un momento especificante, un acto, en el sistema que realiza la persona como acción. Lo radical de la intelección radica en que es el momento en el que se determina nuestro enfrentamiento con las cosas, como enfrentamiento con la realidad. Para ello es necesario dotarnos de alguna vía que nos permita conocer en toda su riqueza el acontecimiento del poder de lo real en la realidad personal.

Zubiri ha tomado ya una vía en su libro “El Hombre y Dios”. Se trata del acontecer del poder de lo real en la vida personal en cuanto ésta se constituye como búsqueda del fundamento del poder de lo real en cuanto realidad divina. Esta vía es una manera de experimentar en la propia realidad el enigma de la realidad, para encontrar la posibilidad que dé fundamento a esta misma experiencia de la realidad como posibilidad última. El fundamento que Zubiri propone es el de Dios como posibilitante absoluto, fuente de todas las cosas, en cuanto posibilidades de realidad para mí. Por esta vía lo que Zubiri encuentra es a Dios como presencia constituyente de la realidad, en cuanto poder, en la propia realidad. Es la realidad reificante en cuanto posibilita absolutamente mi realización manifestando su poder en toda realidad. El resto del libro trata también de la realización de esta vía en lo que toca al hombre, en cuanto se constituye formalmente en entrega, *fe*, a esa realidad reificante para hacer en ella libremente su vida. De esta manera realiza efectivamente la vía de su religación.

No pretendemos aquí contradecir o argumentar a favor de esta vía. No es nuestro interés. Lo que queremos es proponer otra vía en que podemos racionalmente enriquecer el hecho fundamental del poder de lo real en nuestra realidad humana. La intención del trabajo es mostrar la riqueza de la experiencia del poder de lo real en cuanto condición dominante y

constituyente en nuestra realización. Es lo que he llamado en otro trabajo *metafísica histórica*,⁵⁰ que consiste en compenetrarse en la realidad dejándose enriquecer por lo que en ella se despliega en todas sus notas, conformándose en esta riqueza, al proyectarse como realización plenaria de dicha riqueza en nuestra realidad. La vía histórica que hemos de emprender implica entonces reconocer en los siguientes capítulos las maneras en que el poder de lo real se manifiesta en el despliegue de la realidad ofreciendo posibilidades de proyectar en esa riqueza formas de realidad para nosotros, para fundarnos más plenamente en esa riqueza. Es dejarse poder del poder de lo real, para hacerse poder en el poder de lo real. En términos metafóricos, es una celebración de la realidad, con sus alegrías y tristezas, esperanzas y fracasos, para proyectar una persona capaz de dar razones, no meramente argumentos sino realidad, para seguir celebrando la realidad.

La vía histórica toma en serio la intelección como realización, tal y como la hemos expuesto arriba. Pero proyecta también su conocimiento a la realización humana, en cuanto la historia es dinamismo global de la realidad en cuanto realidad humana. En ese dinamismo global, en sus diversas dimensiones, es que habremos de buscar el momento de dominación de la realidad en cuanto realidad, para descubrir las posibilidades que se realizan en ella, las que se abren como realizables y las que se obturan, en su realidad concreta. La vía histórica es así experiencia de la realidad humana en cuanto cobrada en la realidad del poder de lo real. En ella, guiados por lo logrado en el primer momento de nuestro análisis que ahora concluimos, experimentamos la verificación de que la intelección es “la misma marcha de la vida humana inmersa en la realidad y avanzando hacia su maduración”.⁵¹

Nuestra vía, pues, propone diferentes momentos. Ya ha sido iniciada en el análisis de la intelección que nos permite precisamente proponer esta vía como orientación. Ha de ir ahora a la comprensión de la persona humana en cuanto se constituye como realidad en el mundo, y esto en diferentes dimensiones que se recubren entre sí, de manera que el intento de comprensión de cada una nos abre a la siguiente, que implica un enriquecimiento de comprensión. Así, recorreremos la constitución de la persona humana en toda su estructura psicofísica, que le hace capaz de enfrentar la realidad en cuanto realidad. Esto nos implicará

⁵⁰ Cfr. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás...*, o.c.

⁵¹ BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología*, p. 21.

el conocimiento de las condiciones fundamentales en que se constituye la persona como realidad material y realidad viva, y la innovación que implica en el orden de la materialidad viva la aparición de la habitud intelectual como enfrentamiento con la realidad en cuanto realidad. Esto es lo que abordaremos en el capítulo siguiente.

Pero serán las mismas condiciones de la materialidad viva las que nos llevarán a considerar la condición de realidad constituida en versión en que consiste la realidad humana. Y en esta condición reconocer las determinaciones que esta versión implica en la constitución de la realidad humana en cuanto realidad social y realidad histórica. En estos dos momentos, el poder de lo real se realiza como condición social e histórica en formas peculiares que, sin abordar una concreción imposible, sin convertir el presente trabajo en estudios de caso, pueden proponerse como dinamismos generales a reconocerse en la situación concreta de cada persona humana.

Por la dinámica de recubrimiento que implica la vía histórica, en cuanto reconoce la historia como el dinamismo global de realización de la realidad humana,⁵² conocer al poder en cuanto a su realidad histórica es conocer lo más que podemos decir del mismo. En ese momento habremos cumplido con el objetivo de conocer, hasta donde el poder concreto del que escribe puede, la riqueza que da de sí la realidad en cuanto condición dominante en nuestra constitución como humanidad. Lo fundamental, pues, no será poner diferentes partes de un rompecabezas que armaremos al final, sino encontrar en el dinamismo de la historia, en nuestra realización como realidad humana, una posibilidad para la intelección de orientarse en el mundo para comprender al poder de lo real en cuanto acontece constituyéndonos, constituyendo toda la realidad en posibilidad para nuestra realización.

⁵² “El mundo es por consiguiente, un mundo por sí mismo dinámico. Lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal. Y por esto, metafísicamente hablando, el dinamismo histórico es pura y simplemente el *dinamismo de la mundificación*.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 272.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA PERSONA. HACERSE PODER.

a. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL PODER DE LAS COSAS.

La intelección del poder es algo que acontece en nuestra vida. Como hemos dicho arriba, acontece como la condición determinante de la realidad en nuestra vida. La realidad, en cuanto poder, se impone en nuestra vida como condición posibilitante, última y efectiva de realización. Comprender la realidad del poder es comprender su riqueza en cuanto condición. Es comprender la riqueza que la realidad constituye en la vida en cuanto posibilidad, apoyo y determinación efectiva de la realización. Esa riqueza que la intelección comprende en su dinamismo, construyendo un sistema de referencias que despliegue toda la estructura del poder de lo real que la hace poder ser intelección real en la realidad. Este despliegue lo que pretendemos hacer en los párrafos por venir.

Vivir materialmente.

La intelección es momento comprensivo en una actividad unitaria más compleja: vivir. La intelección es dinamismo sólo en cuanto brota exigida por el dinamismo viviente. En este marco de comprensión nos moveremos ahora. Vivir es autoposeerse.⁵³ Es la actividad por la que se constituye una estructura que posee en sí misma, en su dinamismo, todos los momentos de la realidad en que se encuentra, en orden a su suficiencia y persistencia. La vida es una actividad en la realidad. Se encuentra colocada en la realidad, y enfrentada con ella. La vida se constituye así como centro de la realidad que la circunscribe. La realidad en que se encuentra es, para el viviente, *medio* (interno o externo) que ha de apropiarse en su actividad para persistir activamente en ella. El viviente, pues, es dinamismo colocado en la realidad, entre las cosas reales, y su misma colocación es condición determinante, como medio, para su realización. Y el viviente se coloca entre ellas desde su propia estructura, desde un modo propio que constituye su situación en colocación, su *estado*. Este

⁵³ Sigo en general la teoría que Xavier Zubiri expone, principalmente, en el libro *Sobre el Hombre*.

dinamismo en que el viviente se constituye, constituyendo, a una, su medio y su estado, es la actualización concreta del poder de lo real respecto del viviente.⁵⁴

Pero esto sirve meramente como indicación de la ruta a seguir para comprender lo que el poder de lo real tiene que ver con nuestra vida, en cuanto vivientes. En este primer apartado analizaremos lo que implica en cuanto condición de colocación, es decir, la manera concreta en que el medio posibilita la vida. Se trata de comprender el poder que se actualiza en las cosas como medio de realización para la realidad humana. Es comprender la manera como las cosas son sede del poder, en cuanto quedan constituidas como medio para nuestra realización. Las cosas son constituidas en poder, como mediación para nuestra realización en cuanto la vida consiste en tratar con ellas para, por medio de ellas, mediada por ellas, poder realizarse como actividad vital real.

Esta actividad vital tiene dos vertientes fundamentales: una que se dirige a las cosas en cuanto inhieren en el viviente (suscitación), modificando su estado (afección) y exigiendo ante ellas de una reestructuración (respuesta) para seguir viviendo. Estos tres momentos de suscitación, afección y respuesta son los que constituyen las acciones por las que el viviente vive. La actividad vital es, desde las acciones, comportamiento frente a las cosas. Pero hay una segunda vertiente: toda acción es una acción que se dirige a las cosas pero en orden a la persistencia estructural del viviente. La acción es una salida a las cosas, pero para apropiarse las cosas en el dinamismo propio que constituye la vida. En este sentido cada acción del viviente es autoposición en una sola actividad: el propio vivir. El viviente se comporta con las cosas desde sí mismo, desde su propia actividad, para incorporar a las cosas como medios para poder vivir. Así, se constituyen las cosas como poder del viviente en cuanto medio de realización.⁵⁵ Los dinamismos propios de las cosas entre las que se coloca el viviente, son trascendidos por el dinamismo de autoposición en que consiste concretamente el viviente, quedando en él como una nueva unidad dinámica: aquélla que hace posible la mismidad. Es en esa unidad que el viviente puede vivir. Ese modo de unidad es el que puede conducirnos a la comprensión de la realidad del poder.

⁵⁴ “Como ser viviente, el hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante sino primaria; el viviente es una actividad constitutiva. Aquel “entre” tiene dos caracteres. Uno, el de “instalación”: el viviente se halla *colocado* entre las cosas, tiene su *locus* determinado entre ellas. Otro, un carácter modal: el viviente así colocado, está dispuesto o *situado* en determinada forma frente a ellas (...) El viviente así colocado y situado, se halla en un determinado *estado*” ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 11.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 12.

El poder tiene así que ver, a una, con las cosas y con el viviente; en nuestro análisis, a una, con las cosas y con la realidad humana. En este apartado nos enfocaremos especialmente en lo que tiene que ver el poder de lo real con las cosas. Es decir, la manera en que las cosas se constituyen propiamente en sede del poder de lo real. Y esto implica conocer la manera como las cosas se constituyen como “de suyo” en la realidad mundanal. Es comprender el dinamismo en el que se estructura la realidad, en cuanto estructura cosas que son nuestro medio de realización. Y dicha comprensión no puede partir meramente de la observación de las cosas en cuanto cosas, que ya hemos dicho es momento de logificación en la inteligencia, sino de la intelección misma de la realidad de las cosas. No se trata de ver la determinación de una u otra cosa específica en nuestra realización, sino de la comprensión de las cosas en cuanto manifiestan en su propia realidad el poder de lo real.

Ya desde el análisis de la intelección nos encontramos con que lo que se actualiza en la inteligencia es la cosa en cuanto realidad. Es decir, la inteligencia es la actualización de las cosas en cuanto modo de posesión de sus notas, en cuanto “de suyo”. El “de suyo” se constituye en la intelección como dinamismo. Las notas actualizadas en una impresión de realidad, manifiestan el dinamismo de la realidad, en cuanto quedan constituidas en una actividad unitaria: dar de sí. Esta actividad no es el fruto de una teoría sobre la realidad como universo, sino que es ratificada en la actividad misma en que la intelección se constituye como aprehensión de realidad. La actividad de lo real es lo que en la intelección queda como poder de realización de la propia intelección. La intelección conoce lo real verdaderamente en cuanto se constituye realidad cobrada en la misma realidad de lo real. En la intelección, el “de suyo” se manifiesta como actividad constituyente de lo real en cuanto en el despliegue de las notas en un unitario dar de sí, se constituye la intelección dando de sí en la misma actualidad. Esto es lo que Zubiri llama coactualidad.

Así, la realidad se manifiesta como *realitas in essendo*, realidad siendo, actividad, *dinamismo*, dar de sí. Y al mismo tiempo, en cuanto que esta actividad consiste en el dar de sí de las diversas notas en una misma aprehensión de realidad, constituyéndose cada una de ellas en actividad que realiza a las demás según su propia riqueza en respectividad, la realidad se constituye como sistema de notas. Las notas, lo que de la realidad noto en la aprehensión, son analizadores de esa actividad unitaria, que las constituye como nota-de-

todas-las-demás⁵⁶. Esta unidad característica queda en la inteligencia, fundando en coherencia y posición cada una de sus notas. Por ella las notas se constituyen en solidaridad (son nota-con-todas-las-demás), en posicionalidad (son nota-en-todas-las demás) y, fundamentalmente, en funcionalidad (como nota-de-todas-las-demás). Por la unidad, las notas quedan constituidas abiertas desde su actividad característica a la actividad unitaria de todas las notas, de manera que la actividad de cada una es función de la actividad de las demás, y de la actividad unitaria de todas en el sistema. Las notas en la realidad que constituyen quedan en un modo preciso de unidad dinámica: *codeterminación*. Y de esta manera la realidad domina en todas las notas, en cuanto es principio constitutivo de su realidad en cuanto nota-de. De esta manera la realidad se constituye (podríamos decir, se autoconstituye) en todas sus notas como sistema unitario, y se constituye como suficiencia.

La suficiencia es la característica que define a lo real como sistema que sostiene su propia actividad, por esa misma actividad en que consiste. La suficiencia es la clausura del sistema, y permite a Zubiri definir en la realidad su “sustantividad”. Sustantividad no es sustancia, sino la característica del sistema por el que definimos su suficiencia constitucional. Es la actividad del sistema, en cuanto funda coherencia y suficiencia en todas las notas para ser reales, la que podemos llamar sustantiva. En el encuentro de las notas que forman un dinamismo suficiente para sostener el sistema en todas sus notas está el fundamento metafísico para definir una cosa real. Es el encuentro con la esencia física de lo real. La constitución de la sustantividad es la determinación de la realidad en las notas como talificación de todas ellas en una unidad dinámica coherente y suficiente para persistir en su constitución como tal.

La talificación, como dinamismo constitutivo en las cosas reales, es el modo en que la realidad es dominancia en las cosas. Las constituye en tales porque es la propia actividad de las notas en cuanto constituyen unidad respectiva. Y como tal, las desborda desde sí mismas para constituir las en momento de la realidad. No sólo de la realidad sustantiva, sino de la realidad en cuanto realidad. La actividad en que las notas quedan constituidas es

⁵⁶ Esta concepción de la realidad como actividad, que Zubiri había esbozado ya desde “Sobre la esencia” y desarrollado más ampliamente en su curso sobre la “Estructura Dinámica de la Realidad”, quedó finalmente integrada, después del amplio análisis del acto de intelección que significó “Inteligencia Sentiente”, en esta formulación de su “Hombre y Dios”: “Cada nota de esta sustantividad actúa sistemáticamente, esto es, ninguna nota actúa sola y por su cuenta, por así decirlo, sino que a pesar de actuar sólo por sus propiedades, sin embargo actúa siempre como siendo “nota-de”; esto es, su actuación es tan sólo un momento de la “actividad-de” todas las demás. Así como todas las notas por ser “notas-de” constituyen un solo sistema sustantivo, así también lo que llamamos actividad de cada nota es “actividad-de”. Todas sus actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad.” (*El Hombre y Dios* pp. 42-43)

dinamismo que las constituye en nota-de la sustantividad y como nota-de el mundo. Así es como, Zubiri explica, la realidad constituye una unidad dinámica en todas las notas de la realidad y en las diversas sustantividades que constituyen. Esa unidad que llama mundo. Y ese carácter de mundo es el que se abre a la realidad humana, por la intelección, en cuanto constituye su medio. Para el hombre el mundo es su medio de realización. Por eso, Zubiri dice que el hombre está instalado en la realidad en cuanto realidad.

La constitución de las cosas en la unidad dinámica del mundo es la forma en que se actualiza en la intelección el poder de lo real. Y esta actualización tiene el carácter de condición. Las cosas, en su talidad, se actualizan como condición de realización para el hombre que se enfrenta con ellas. Y al mismo tiempo, el hombre se conforma en ellas como realidad lanzada para hacer con ellas su mundo, su medio efectivo de realización. A este dinamismo le llama Zubiri *mundificación*. Las cosas quedan en la intelección en cuanto realidad e instan a la intelección en constituirse en intelección mundanal, es decir, en instalación efectiva de la persona en el mundo como unidad dinámica de la realidad en cuanto realidad. El poder de lo real, que acontece en las cosas constituyéndolas en condición de realización en cuanto medio, las constituye en realidad abierta a constituirse mundo para la realidad humana. Es así como adquieren carácter de posibilidad, condición posibilitante, y confieren al dinamismo de posibilitación en que se constituye la realidad humana la especificidad de su dinamismo sustantivo.

De esta manera, en la intelección de la realidad de las cosas, el hombre entiende la condición que le suponen en cuanto ellas son momentos del mundo. Una falsa intelección de las cosas, implica también una falsa realización humana. Una auténtica deshumanización. Y ésta es precisamente la tarea específica que las ciencias tienen que cumplir en orden a favorecer la realización de la realidad humana. Explicar la realidad de las cosas, en cuanto momentos del mundo.

Y eso implica reconocer la talidad en cada una de ellas y en la constitución de sustantividades que en ellas se realiza, su respectividad constituyente intrínseca, y la manera como su dinamismo queda constituido en la unidad dinámica y plenaria de la realidad, su respectividad remitente. Estas dos dimensiones de la respectividad no son independientes. La dimensión constituyente se da sólo en respectividad remitente a toda la

realidad en todas sus notas. Así, la respectividad remitente sólo puede darse desde la unidad diversa que las notas constituyen como dinamismos sustantivos. La realidad se realiza en cada nota, a una, como momento de la sustantividad y como momento del mundo. Este dinamismo constitutivo del mundo es la forma como se estructura la dominancia de lo real en cuanto real, que es una condición constitutiva de la realidad por el mero hecho de ser realidad, pero que se actualiza en la intelección humana formalmente como poder de lo real.⁵⁷

Por el dinamismo de respectividad en que la realidad constituye en cada nota, la realidad es dominancia. Y dominar es ser “más”, en cuanto el momento constituyente de la realidad, es, en su misma talidad, más que la talidad. Esta excedencia consiste en determinación física de lo real por la respectividad en que la realidad queda constituida. Aquí determinación no es causa. La causa sería una forma de determinación, en cuanto la realidad queda determinada funcionalmente en la realidad. Aquí, la nota no queda determinada funcionalmente, sino meramente determinada por las notas de la realidad a las que es respectiva por su momento de realidad, constituyéndose en “nota-de” la sustantividad y el mundo.

Solamente en esa determinación es que la nota queda como poder en la realidad, como *poderosidad*, como determinación de las demás desde su propia realidad. Establecer la estructura de esa determinación, y en ese sentido la estructura del mundo es lo que concierne a la comprensión de la estructura de la realidad en cuanto realidad. La excedencia no es así, pues, un más allá del sistema, sino que es el sistema mismo, en cuanto a la actividad que lo constituye, el que es ‘de suyo’ más que sí mismo. No es movimiento del sistema hacia otro sistema, por ende, transformación (aunque, como veremos inmediatamente, en este mismo poder encontremos el fundamento para este dinamismo particular), ni tampoco el acto del sistema como sujeto sobre sus propias propiedades (no es

⁵⁷ “El mundo es mundo desde que hay realidad, porque la realidad es respectiva por constitución. Y en este sentido el mundo no es objeto de mundificación. Lo que pasa es que ese carácter respectivo del mundo, en su dinamismo y en su actividad propiamente mundana en cuanto tal, no transparece y funciona como tal sino justamente en las personas humanas. En las personas humanas, la mundificación significa que el mundo es formal y reduplicativamente mundo. Es decir, lo que de una manera directa y puramente material era ya, antes de que hubiera historia. Es la mundificación en cada persona. Y en este sentido es la mundificación de la suidad. En esto, y sólo en esto, es donde acontece esa metafísica mundanización en que consiste la historia.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, pp. 273-274

el sistema, por tanto, causa de sus propiedades), sino estricta determinación física, que Zubiri llama *dominación*⁵⁸.

Es ésta la propuesta de Zubiri en su libro *Estructura Dinámica de la Realidad*, que resulta también en una relectura de diversas propuestas científicas contemporáneas. Nuestro intento será mostrar esa propuesta desde la perspectiva de nuestro problema, sólo como enriquecimiento de las señales que podemos seguir para comprender la realidad histórica del poder. El recorrido por los dinamismos en que se estructura el dinamismo de la realidad en cuanto realidad, nos puede dar pautas de discernimiento para comprender la realidad de las cosas y la forma como se constituyen en condición para nuestra realización.

El primer dinamismo que Zubiri estudia en su libro es el *dinamismo de causalidad*. Ya arriba hemos dicho algo sobre las relaciones que podemos establecer entre la determinación intrínseca en que consiste la dominancia, y la determinación funcional en que una realidad puede quedar en respectividad a otra que constituye lo que se ha llamado *causa*. La causa es determinación funcional de otra realidad, que se constituye en esa funcionalidad como efecto de la primera. Eso no implica necesariamente producción de realidad, sino meramente *influencia*. La causa es dominación en el efecto en cuanto es determinación de su realidad *por influencia* sobre la realidad del efecto. Pero no toda dominación es necesariamente causa, puesto que lo que caracteriza a la dominación no es ser un momento de la respectividad de una realidad a otra, sino ser momento de la realidad en cuanto realidad. La causalidad es una forma del dinamismo de la dominancia en cuanto determinación unitaria de la causa y el efecto en una estricta funcionalidad. Esa funcionalidad que llamamos *influencia*.⁵⁹ Por eso, dice Zubiri, la causalidad es *funcionalidad de lo real en cuanto real*.

La causalidad es una forma en que se manifiesta la constitución de las cosas como medio de realización, como sede del poder de lo real. El poder en la causalidad se manifiesta como determinación por influencia, de una realidad que se constituye en causa, sobre otra

⁵⁸ ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 86.

⁵⁹ Por eso me parece que no podemos reducir el fenómeno del poder al fenómeno de influencia o la capacidad de influenciar acciones en otro. El poder no es en principio dominancia de una realidad en otra realidad, en estricta determinación funcional, sino dominancia de la realidad en cuanto realidad en todo lo real que hace posible toda determinación. Si el concepto de poder se reduce al de influencia estamos condenados a considerar en el poder sólo relaciones duales de dominación en las que, de alguna manera u otra, habremos de determinarnos, perdiendo de vista la posibilidad de crear nuevas relaciones apoyados en el poder de lo real que lejos de circunscribirse en la relación de dominación, sino constituyéndola y excediéndola, puede lanzarnos a buscar realizarnos fuera de esa relación en el ámbito más amplio de la realidad, constituyéndonos como libertad.

realidad, que queda constituida como efecto. Ambas realidades quedan determinadas como momentos del dinamismo de funcionalidad en que está constituido el mundo. Y esa funcionalidad estricta en que se constituyen es lo que se realiza concretamente como influencia. La influencia es el dinamismo de causalidad en que se constituyen las realidades a una como causa y efecto. Es un modo de poder que se actualiza en nuestra intelección, y que constituye el mundo como nuestro medio de realización. En cuanto causa y efecto, en cuanto influencia, las cosas se constituyen en la realidad como *poderosidades*, sede del poder de lo real respecto de toda otra realidad en una estricta funcionalidad que configura el mundo como sistema de poderes. Pero las poderosidades no agotan el poder de lo real. Por el contrario, se constituyen en él como manifestación ostensiva de la dominación de lo real en cuanto real en su propia realidad.

El momento de dominación de lo real en cuanto real, que ostenta toda realidad, domina en la misma constitución sustantiva de las cosas reales. En su respectividad intrínseca. La cosa real no tiene poder apoyada en sí misma, sino que se constituye en poder (como poderosidad) en el mundo, en cuanto es un momento de la dominancia de lo real en cuanto real que le desborda en su misma realidad. Para considerar la estructura de la realidad no basta, pues, la causalidad. Hay que conocer otros dinamismos que determinan intrínsecamente la constitución de la realidad en cuanto realidad. Los dinamismos que Zubiri estudia en el resto del libro tienen que ver con esto, en cuanto son determinaciones intrínsecas en la sustantividad (que determinan formas diferentes de realidad), y que se realizan apoyadas en el dinamismo de causalidad, es decir, en la funcionalidad de lo real en cuanto real.

En cuanto la realidad de las cosas se realiza como realidad sustantiva, está siempre determinada también en funcionalidad causal, influenciada en diversas maneras por la realidad de otras cosas. Es en esa funcionalidad en que se realiza de acuerdo a su propia constitución. Todos los dinamismos de su constitución se apoyan así en la causalidad, pero son, al mismo tiempo, determinaciones intrínsecas de la realidad en cuanto realidad, y en ese sentido son más que efecto. Es el hecho de estar constituidas en la determinación intrínseca de la realidad en lo real lo que les puede constituir en causa, pero esa determinación es más que causalidad. Esa determinación posibilitante de ser constituida la realidad en sustantividad, y de ser constituida en causa, es precisamente la manifestación en

las cosas de la realidad como poder. La realidad del poder no es meramente influencia, sino que implica otras formas de determinación. No hay realidad sin determinación causal que pueda comprenderse en un esquema de causa-efecto, de influencia, pero la realidad no consiste en causalidad; en su dinamismo exige causalidad y más que causalidad, haciendo posible la trascendencia de la funcionalidad, dando en y por la misma funcionalidad más que funcionalidad, en cuanto da también el fundamento mismo de la funcionalidad que le da realidad. Lo desarrollaremos poco a poco.

El primero de estos dinamismos que determinan intrínsecamente la constitución de la sustantividad en el libro de Zubiri es el dinamismo de *variación*. Consiste en la determinación física de la realidad por la pérdida y ganancia de notas adventicias, es decir de las notas que posee la realidad por su respectividad frente a otras realidades. Es, de hecho, el modo de posesión de las notas adventicias. Las notas que la realidad posee por su respectividad extrínseca pueden ser suyas sólo en su respecto concreto y no serlo en absoluto. Ese dinamismo propio de la estructura de lo real que le permite o restringe la posesión de notas adventicias es el dinamismo de la *variación*. No es, entonces, dinamismo entre realidades, sino dinamismo de la realidad en cuanto constituye en la sustantividad capacidad de tener o no notas adventicias. Y este dinamismo constituye a la sustantividad como sustantividad en variación, determinando intrínsecamente en ellas las posibles notas adherenciales como *prefijación*.

Por la variación, la sustantividad se constituye como tal sin inherir su dinamismo esencial. Es decir, la sustantividad da de sí como prefijación la posibilidad de adherencia de las notas, constituyéndose, precisamente, inesencialmente en ellas. La variación afecta a la realidad entera como dinamismo intrínseco, en cuanto es su posibilidad de constituirse sin determinar en ese dinamismo su realidad como tal sustantividad. Esa diversidad en la determinación es precisamente lo que señalábamos cuando explicamos la actividad unitaria de la realidad como actividad sistemática. Las diferentes notas que constituyen la sustantividad en cuanto realidad, lo hacen desde la determinación que en todas ellas hace la unidad en que se constituyen. En la unidad, las notas pueden tener posiciones y funciones diferentes que afectan de diversos modos la unidad en que la sustantividad consiste. Esta distinción en los modos en que las notas afectan la realidad que constituyen, el modo de su

determinación, es lo que Zubiri estudió en *Sobre la Esencia*, para determinar las características del sistema esencial en la sustantividad.

La esencia es determinación constitutiva de la realidad como apoyo último y fundante de la sustantividad. Aquí no se trata de un dinamismo que determine a la realidad en variación, sino, por el contrario, consiste en un dinamismo de constitución de la sustantividad en cuanto tal. Es el sistema en el que la realidad puede ser tal. La esencia es el poder de lo real en cuanto determina en las notas una posibilidad restrictiva de constitución, que es lo que llamamos sustantividad. La esencia es, pues, condición, y como tal, posibilitante de realidad por talificación. La realidad queda como tal porque posee en sí misma la posibilidad de ser tal: un sistema de notas que sostiene en su propio dinamismo la actividad plenaria en que se constituye la sustantividad. Los dinanismos que Zubiri sigue estudiando en *Estructura Dinámica de la Realidad* implican de manera directa, y no sólo como condición posibilitante de notas adventicias, a la esencia.

Y Zubiri parte en la explicación de estos dinanismos desde el reconocimiento de que las realidades en el mundo son realidades emergentes.⁶⁰ Las sustantividades emergen del dinamismo del mundo, se realizan en él como emergencia de realidad. Y esta emergencia les implica necesariamente una determinación fundamental en su realidad: son realidades *apoyadas*. La realidad emerge desde otra, desde un sustrato que se constituye en apoyo a su realización. La emergencia, como dinamismo de constitución de realidad inscrito en cada realidad, en cuanto se realiza apoyada en otra y es a su vez apoyo para nueva realidad, otorga al dinamismo plenario de la realidad una configuración plenaria en cuanto realidad. Esta configuración es distanciamiento de las realidades en cuanto se constituyen reales distanciándose del sustrato que les sirve como apoyo para su realización. Es la constitución formal de la sustantividad en cuanto *alter*, en que se basa toda distinción de sustantividad respecto de toda otra realidad.⁶¹

El dinamismo de *alteración*, de la constitución de realidad que son intrínsecamente *alter* en la respectividad de la realidad, distancia la realidad emergente de su apoyo, y al mismo

⁶⁰ “...a poco que se reflexione se comprende que todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquéllas a las que es accesible una experiencia, en su más amplio y ancestral recorrido, son constitutivamente *emergentes*. Ninguna reposa sobre sí misma; en una u otra forma emergen precisamente ¿de qué? Por lo menos emergen en el mundo, en esa respectividad de la cual forman parte y de la que son momentos internos.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, pp. 130-131.

⁶¹ Cfr *Estructura Dinámica de la Realidad*, pp. 131-133.

tiempo de cualquier otra realidad en cuanto emerge de un apoyo distinto. El movimiento de distanciación de realidad las distingue en cuanto constituye en ellas actividad que dista de la actividad de cualquier otra realidad. Es en el distanciamiento, como dinamismo de alteridad, en el que se constituyen las esencias de las diversas sustantividades en la realidad. Y es en ese mismo dinamismo de alteración en que se configura la realidad como cosmos, como conjunto unitario de sustantividades.

En esta distanciación la realidad emergente toma posición en la respectividad frente a toda otra realidad, realizándose en su propia posición. Es espaciamiento de la realidad en la realidad. La *espaciosidad* como determinación intrínseca de la realidad emergente es condición de la realidad en cuanto realidad determinante en nuestra realización. El espacio en nuestra realización, es una forma del poder de lo real en cuanto determinación intrínseca del mundo constituido en medio de realización. Pero la espaciosidad no es la única forma de distanciamiento. La realidad emergente dista de su sustrato también en cuanto es *después* de su sustrato. La realidad se hace presente desde sí misma en la realidad del mundo, como momento que viene del sustrato como un *antes* y como realidad que se proyecta en un *después*. Es otra forma de distanciamiento cósmico que determina intrínsecamente la realidad en cuanto momento en la actualidad del mundo que llamamos *temporeidad*. El cosmos es determinación espacio-temporal de nuestra realidad en cuanto momento del mundo.⁶²

En esta emergencia, Zubiri profundiza no sólo en el dinamismo de alteración, que funda espaciosidad y temporeidad, sino también en este una forma particular de este dinamismo. Cuando la determinación física alcanza niveles del dinamismo constitutivo de la sustantividad, *origina* una nueva constitución, una nueva forma de realidad. Esto es más que mera alteración. Lo que se realiza es *alter*, en cuanto es distanciamiento de su sustrato, pero también es constituida como realidad original y, en cuanto tal, vertida a la realidad originante en su mismo dinamismo. Es dinamismo de *originación*. La forma de realidad originada queda determinada físicamente por el poder de lo real, en cuanto se constituye determinación en la realidad de una forma de realidad suficiente realizando en una nueva

⁶² Esta imbricación profunda del espacio-tiempo en cuanto determinación cósmica la aplicaremos en los capítulos por venir, especialmente en el que trataremos la determinación social, y ha de ser siempre entendida como determinación compleja (espacio-temporal). De manera que al hablar, por ejemplo, del “espacio social” no lo entendamos sino como “espacio-tiempo social” y no como una estructura atemporal.

actividad el mismo sustrato dinámico que le da origen. Es lo que Zubiri ha llamado *subtensión dinámica*, y es la base para considerar la estructura dinámica de la realidad y las diferentes formas de realidad que se constituyen en ella. La subtensión dinámica es la configuración compleja de la unidad del mundo.

Especialmente, este dinamismo lo estudia Zubiri en orden a comprender la estructura dinámica de la realidad viva. Aun cuando está ya presente la originación en la realización de sistemas fisicoquímicos complejos, en cuanto el dinamismo de una sustantividad no viva se estructura con otros constituyendo una unidad dinámica regulativa, que son propias y condición posibilitante de los mismos sistemas vivos,⁶³ la originación queda formalmente realizada en un dinamismo peculiar: la originación por especiación. La vida, los vivientes en cuanto sustantividad, son realidad apoyada en otras realidades, realizando en su propia actividad la actividad del sustrato que les da apoyo. La realidad del sustrato actúa en la nueva realidad como actividad constituyente de la nueva realidad. Se constituye en “esquema” de actividad en que la realidad se realiza en cuanto tal. Es determinación de la realidad en cuanto *phylum*, determinación de la realidad en cuanto realidad específica.

Lo dicho sobre la originación nos introduce ya en otro de los dinamismos fundamentales que estudia Zubiri en *Estructura Dinámica de la Realidad*. La realidad constituida por originación no solamente resulta de ella sino que persiste en su propia actividad. La distanciación que implica la alteridad sólo se realiza en cuanto la realidad *alter* persiste en distancia de su sustrato en su propia actividad. Es realidad que viene del dinamismo del sustrato en cuanto apoyo, pero persiste como actividad propia, como autoposesión activa de su propia realidad. En esto consiste el dinamismo de la *mismidad*; es decir, cuando incorpora los cambios en diferentes niveles de su propio dinamismo, de manera que subsiste como la misma realidad sin ser nunca lo mismo. En un primer nivel podemos encontrar que este dinamismo se realiza en esas estructuras que mencionábamos arriba, donde a través de un proceso de estructuración química compleja, se genera una estructura unitaria que sostiene su actividad en un cierto umbral de posibles cambios en la realidad en que queda colocado, llegando incluso, en su sistema de regulación, a generar novedades en

⁶³ Cabe considerar aquí las “estructuras disipativas” que ha estudiado Ilya Prigogine en diversos procesos fisicoquímicos y en donde prueba la constitución de sistemas unitarios regulativos lejos del equilibrio que mantienen una cierta persistencia estructural. Fritjof Capra ha sugerido encontrar en estas estructuras disipativas la condición posibilitante para las estructuras vivas. Cfr. CAPRA, F, *La Trama de la Vida, Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Col. Argumentos 204, Anagrama, Barcelona, 1998.

el sistema en determinados estados del mismo que Prigogine llama *puntos de bifurcación*. Sin embargo, es difícil argumentar autopoiesis en este nivel, es decir que el sistema entero realice su actividad dirigida a sí mismo, en cuanto la estabilidad, lograda además en experimentos, es muy pobre.⁶⁴

Independientemente de si en este nivel es posible hablar de autopoiesis o no, la estructura concreta en que se realiza esta determinación de mismidad, y para cuya comprensión ha contribuido enormemente el trabajo de Prigogine, es la estructura viva. La vida se constituye como estructura que se regula a sí misma en sus cambios para persistir estructuralmente en la realidad. Es por eso que hemos dicho que la vida es formalmente autopoiesis. El poder de lo real se manifiesta dominante en cuanto determina físicamente a la sustantividad a sostener su propio dinamismo, y esta subsistencia se despliega de un modo corriente. Es el dinamismo de la vida. El poder de lo real es determinación física de la vida en cuanto exige de la realidad subsistencia en el cambio, y en cuanto marca también los límites de dicha subsistencia en la respectividad mundanal. El poder de lo real en esta realidad es el poder vivir⁶⁵.

Como tal, el poder de lo real se realiza en la estructura viva como condición. Y es condición de realización en cuanto determina las posibles acciones que realiza el viviente en su medio, en su realización efectiva y en el modo en que se realizan. Es su manera de determinar físicamente la vida. El viviente puede vivir sólo en cuanto está determinado físicamente desde su estructura constitutiva a hacer persistir su estructura en la vida. Por eso la vida es una realización accional, que parte y depende de las posibilidades de las estructuras que constituyen al viviente.

Estas posibilidades en que se realizan las estructuras vivas determinan de diferente manera. Hay determinaciones en cuanto actos en las acciones que las constituyen en un cierto y específico modo. Es lo que Zubiri llama *potencias*. La potencia es determinación intrínseca

⁶⁴ La referencia al trabajo de Prigogine puede sugerirnos una pista respecto del problema de la vida: la vida no consiste en el equilibrio de los elementos en pasividad, sino en la regulación constante de un sistema que ha de persistir para sostener su actividad estructural lejos del equilibrio. “Enfriar” los cambios en el sistema para obtener un sistema estable podría ser, tal vez, la consecuencia de un planteamiento erróneo de la vida, que puede traer consecuencias graves cuando se piensa en los conservadurismos de cualquier índole que basan su viabilidad en la represión y eliminación de dinámismos de disturbio.

⁶⁵ Zubiri ha llamado en *Estructura Dinámica de la Realidad* al dinamismo, “potencia”. En otros textos precisará diversas concepciones de poder, refiriendo la palabra “potencia” a los dinámismos que tienen que ver con la transformación (u originación) y variación, “potentidades” para el dinamismo de la vida, y reservando la palabra “poder” para el dinamismo de suidad, propio de la realidad humana. La complejidad del dinamismo exigido en cada uno de estos casos, parece ser la razón fundamental para precisar los conceptos y acceder a una comprensión del poder mucho más adecuada. (Cfr. *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 61)

de la estructura del viviente en cuanto la realiza accionalmente como sistema de actos. Los actos constituyen notas del viviente que funcionan como determinación principal en la estructura viva. La estructura viva se funda en los actos como principios de su realización. En las potencias del viviente, en la unidad intrínseca en que se realizan y que posibilita los actos en que su estructura se realiza, están formalmente presente el poder de lo real en cuanto condición de la vida. La unidad de potencias en el viviente determina su realización, su riqueza de posibilidades y su limitación. La destrucción de las potencias, por la destrucción del dinamismo unitario en que se constituyen como tales, significa la destrucción del viviente.

En el dinamismo de la vida, las potencias, estructuradas funcionalmente para realizar las acciones vivas, pueden constituirse en dinamismos parciales que condicionan su realización en la estructura total del sistema vivo. Es lo que Zubiri llama *facultad*. La facultad es un dinamismo determinante en las potencias que las constituye en *codeterminación*, de manera que la realización de una potencia subtiende en la realización de otra. La conformación de facultades es uno de los dinamismos fundamentales por los que se puede comprender la evolución, como cooperación simbiótica que desarrolla dinamismos unitarios de estructuración de sistemas vivos.⁶⁶ La potencia queda en la facultad como especificación de un dinamismo que la realiza desde la determinación de otras potencias. La facultad es una manera en que se manifiesta el poder de lo real en cuanto determinación de la estructura viva.

En la determinación por potencias y facultades, la realidad viva se comprende como estructura determinada intrínsecamente, en todas sus notas (potencias) a realizar una única actividad: vivir. Todas las notas se realizan realizando el sistema y, como tal, todas las notas se realizan en codeterminación. En el sistema todas las notas son determinadas desde la unidad sistémica que constituyen, de manera que su propia actividad, su dar de sí, es el mismo dinamismo del sistema. Su dinamismo es la regulación misma del sistema, y lleva inscritas en él las posibilidades de regular el mismo dinamismo de las notas en las alteraciones del sistema. Este umbral de regulación es el poder inscrito en las notas del sistema viviente para rehacer el dinamismo general del sistema en orden a mantenerlo vivo.

⁶⁶ Por ejemplo, la teoría de simbiogénesis de Lynn Margulis sobre las formas de cooperación simbiótica en el mundo bacteriano donde encuentra justificación para hablar del planeta como un solo sistema vivo, Gaia. Cfr. CAPRA, F., *o.c.*, p. 240 y ss.

Es poder que se manifiesta en diversos modos: como capacidad de recibir realidad y configuración desde otras notas, capacidad para estar pasivamente como apoyo de la actividad total del sistema, y capacidad para dar de sí en el sistema su propia actividad. En estos tres modos se constituye el dinamismo del sistema, y en los tres queda marcada su posibilidad y límite para vivir. Esta actividad regulativa que constituye el sistema vivo en cuanto tal es lo que Humberto Maturana y Francisco Varela han llamado *autopoiesis*, como dinamismo fundamental de la vida.⁶⁷

Y es que esta determinación de la estructura de la mismidad se constituye como tal en la determinación de la realidad en cuanto realidad. La autopoiesis como dinamismo determinante en la estructura viva, es dinamismo apoyado en el dinamismo de la realidad en que el viviente queda colocado. El viviente queda, por la autopoiesis, constituido como realidad propia frente a otras realidades que suscitan en él su acción vital. Es la funcionalidad de lo real en cuanto real, lo que el viviente ha de apropiarse de cierta manera para persistir en la vida. Pero es también la misma funcionalidad de lo real lo que sostiene el dinamismo de constitución del viviente en cuanto tal. Este es la realidad del poder de lo real respecto de la vida. Es suscitación de acción vital en el viviente desde la respectividad de todas las cosas en cuanto realidad. Es intervención en el dinamismo del viviente que, desde la realidad concreta de las cosas, queda afectado por ellas en todas sus estructuras. Es determinación de respuesta en el viviente para regular su estructura en una nueva situación de realidad. Esto es lo que respecto de la persona humana estudiamos en el primer capítulo como intelección. En el caso más general de los vivientes es lo que podemos llamar, con Maturana y Varela, *cognición*.⁶⁸

⁶⁷ “El ser vivo es un sistema autopoietico molecular de primer o de segundo orden, y por ser sistema, su realización involucra en cada instante la participación de todos los componentes que lo constituyen y no puede decirse que ninguno de ellos sea por sí solo responsable de sus características como tal. Por eso no se puede hablar de determinismo genético, o decir con propiedad que ciertos caracteres están determinados genéticamente, o decir de un modo que no sea meramente metafórico, que un cierto rasgo de un organismo está determinado por el ADN nuclear de las células de dicho organismo. Lo que sí se puede decir es que todo carácter o rasgo de un organismo surge o resulta de un proceso epigénico que es constitutivamente una deriva estructural ontogénica. En este proceso, la estructura inicial de cada ser vivo constituye como tal un punto de partida que determina o especifica para la mirada del observador y su explicar, un campo particular de posibilidades de transformaciones ontogénicas. Tal campo de posibilidades ontogénicas es solamente conceptual, pues de hecho sólo una de las ontogénias que el observador ve como posibles será la que se realice de modo epigénico según la historia de interacciones del organismo, y no existirá como tal sino en el transcurso de esa epigénesis. En estas circunstancias sólo si se repiten la estructura inicial y la historia de interacciones de un ser vivo, en su epigénesis se repetirá su ontogenia.”, Maturana, H., *La Realidad: ¿Objetiva o Construida?*, Fundamentos Biológicos de la Realidad, Anthropos/UIA/ITESO, México, 1995, pp. 115–116. Resulta muy interesante la exposición que sobre el asunto hace Fritjof Capra en *La Trama de la Vida*, o.c.

⁶⁸ “El fenómeno específico que subyace en el proceso de cognición, es el acoplamiento estructural. Como hemos visto, un sistema autopoietico sufre cambios estructurales continuos, preservando al mismo tiempo su patrón de organización en red. En otras palabras, se acopla a su entorno *estructuralmente* mediante interacciones recurrentes, cada una de las cuales desencadena cambios estructurales en el sistema. No obstante, el sistema permanece autónomo; el medio sólo desencadena los cambios estructurales, no los especifica ni los dirige. (...) el sistema vivo no sólo especifica estos cambios estructurales, sino que especifica también *qué perturbaciones del medio los*

Vivir cognitivamente.

La cognición es el modo del dinamismo en que el viviente se realiza como realidad autopoietica. Implica la determinación física en el viviente del medio en el que se ha de realizar. Es la formación de una red de elementos diversos que el viviente se apropia como medio para su realización. Y en esa apropiación es en lo que consiste su actividad vital. El viviente alumbra, en cuanto vive, su propio mundo. Un mundo en donde los otros vivientes forman parte desde su propio dinamismo. En el dinamismo de la vida todos los vivientes son momentos del mundo vivo que todos alumbran en su propio modo. Esos modos diversos de alumbramiento del mundo que son condición inscrita en la estructura viva para realizarse en la realidad son lo que Zubiri ha llamado *formalidad* del sentir, y que comprende desde la sentiscencia vegetal, pasando por el sentir estímulo de los animales, hasta el sentir realidad en que consiste la intelección humana. La formalidad de la cognición determina físicamente en el viviente su modo de enfrentamiento con la realidad, su manera de habérselas con las cosas que Zubiri llama *habitud*, y en ella los límites y riquezas de su estructura en orden a poder vivir.⁶⁹

La dominancia del poder de lo real en la estructura viva se manifiesta, entonces, bajo el esquema de una estructura disipativa, como sistema autopoietico que se constituye en cognición como un modo concreto de enfrentamiento con la realidad. Constituye, pues, al mismo tiempo, una estructura accional y *habitud* en cada una de estas acciones y en el sistema entero. Constituye al ser vivo en comportamiento y enfrentamiento. Y constituye la vida como actividad corriente en estados de regulación respecto de la realidad en cuanto realidad. En esta estructura el viviente realiza todos los dinamismos expuestos anteriormente. En esta estructura se realiza como variación, en las posibilidades precisas que le otorga su estructura viva, como alteración, en cuanto se constituye distanciado del sustrato del que se origina, realidad específica, en cuanto constituye su estructura en el esquema de actividad de la realidad originante. Solamente así se realiza como mismidad,

desencadenarán. Ésta es la clave de la teoría de Santiago de la cognición. Los cambios estructurales del sistema constituyen actos de cognición. Al especificar qué perturbaciones del medio desencadenan sus cambios el sistema “da a luz un mundo”, como dicen Maturana y Varela. La cognición no es pues la representación de un mundo con existencia independiente, sino más bien un constante *alumbramiento de un mundo* a través del proceso de vida.” CAPRA, F., *o.c.*, p. 277.

⁶⁹ “La *habitud* es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad lo que llamamos *medio*. (...) no todas las cosas de un entorno físico forman parte del medio, sino tan sólo aquellas que pueden actuar sobre el viviente y con las que éste puede enfrentarse en cualquier forma que sea (conducta, acción fisicoquímica, etc.). Pero el medio tiene también otra dimensión: se halla constituido por el modo de estar presentes las cosas en el enfrentamiento, esto es, por el tipo de formalidad. En su virtud un mismo entorno constituye, o puede constituir, medios distintos según la *habitud* de los vivientes que están en él.” ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, *o.c.*, p. 20.

subtendiendo en sí todos los otros dinamismos de lo real. Y como mismidad es que puede ser constituida en influencia, en causa de un efecto o efecto de una causa, en la funcionalidad de lo real en cuanto real. El poder de lo real en cuanto dominación de lo real en cuanto real se enriquece en la estructura viva en cuanto determina intrínsecamente su constitución en todos los dinamismos de la realidad.

Y el enriquecimiento de la realidad no sólo en orden a la posibilitación de nuevas acciones en el viviente por creación de potencias y facultades reales. Sino también por la vía del enfrentamiento y la habitud. La realidad viva se enriquece en cuanto se realizan nuevas formas de enfrentamiento con lo real. La originación de estructuras sentientes, respecto de las estructuras vivas en sentiscencia, como las plantas, implicó un enriquecimiento de la realidad en cuanto a la realización de nuevas notas, pero también en cuanto a la realización de una nueva habitud: el sentir estímulo. La formalización de la realidad enfrentada como estímulo, es decir el “quedar impreso” de la realidad en la realidad del viviente como afectante, implicó nuevas posibilidades de acción en la estructura viviente que exigían intrínsecamente nuevas estructuras de realidad. La habitud es determinación intrínseca en la estructura viviente, poder de lo real en el viviente, en cuanto exige una manera de enfrentamiento en su estructura con la que inexorablemente ha de contar para poder vivir.⁷⁰ Es en esta estructura viviente, en que se manifiesta el dinamismo de la realidad en cuanto hay vida, donde la intelección comprende el poder de lo real como condición de su realización, como medio posibilitante de su realidad.

Es en este nivel donde Zubiri encuentra un enriquecimiento de la realidad, no meramente como un poder de mayor formalización en la misma habitud, sino como la realización de una habitud nueva. La nueva forma de realidad en que consiste la persona humana no queda determinada como tal por el desarrollo de nuevas potencias. Lo que determina la emergencia de esta nueva forma de realidad es una nueva manera de enfrentar la realidad: es habérselas con las cosas en cuanto realidad, es la habitud intelectual. La habitud intelectual, obviamente, exige en la estructuración del viviente humano el desarrollo de nuevas potencias, por ejemplo en su organismo, y en ese desarrollo es que podemos hablar del proceso de filogénesis de la realidad humana. Pero la habitud intelectual es un modo de enfrentamiento en la misma potencia de sentir que le constituye nuevo como sentir realidad.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 20 y ss.

En el sentir realidad, la realidad humana se constituye como realidad que posee su realidad en cuanto realidad, como volición, y como realidad que queda en la realidad en cuanto realidad, sentimiento. La novedad de la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante en la realidad humana la constituyen como una forma de realidad cualitativamente, más que cuantitativamente, diferente a la realidad animal.

Y en esa nueva forma de realidad, como habíamos dicho en las estructuras vivas, los dinamismos descritos, incluyendo el de la mismidad y la estructura animal, subtienden en la estructura de la realidad humana. En su nueva habitud la realidad humana se constituye como variación, alteración, realidad específica, mismidad, realidad sentiente, realidad animal, realizando en su propio dinamismo todos estos. Y es en su propio dinamismo en el que puede ser constituida en causa o efecto, en momento de influencia en la realidad de otra realidad. Ese dinamismo se constituye como enfrentamiento con la realidad en cuanto realidad. La realidad queda como alteridad radical (“de suyo”) en la cognición humana, y en ese modo de quedar se establece como poder en una forma nueva: posibilita formalmente posibilidades de realización. Las cosas quedan ante la realidad humana constituidas en sistemas de posibilidades que la persona ha de apropiar, hacer su realidad en ellas, hacerlas suyas en cuanto posibilidad. La acción humana será en este sentido realización de su propia realidad por medio de posibilidades apropiadas. Y solamente así se constituye como realidad. Realidad realmente suya. Esa forma de realidad nueva que Zubiri llama *suidad*. Al análisis de la realización del poder de lo real en la suidad es a lo que habremos de dedicar nuestro próximo apartado.

b. LA PERSONA EN REALIDAD: LA ESTRUCTURA DE LA SUIDAD.

La habitud intelectual se muestra en la intelección como realización de la persona en su peculiar forma de enfrentamiento con la realidad. Pero no se agota en ella. Lo que se enfrenta con la realidad no es la inteligencia, sino la persona que realiza acciones inteligentes, pero que son también volentes, sentimentales y corporales. Todas estas calificaciones lo son de una misma acción personal, aunque pueda haber dominancia de una nota sobre las demás, en cuanto la nota funciona en el sistema como codeterminante en la actividad global. La inteligencia es una nota en el sistema vivo en que la persona consiste, y

como tal, es momento determinante en cuanto especificación del sistema. Pero lo mismo las otras notas. De lo que se trata ahora es de conocer lo “suyo” de esa realidad que aprehende en formalidad de realidad en todas sus notas: el dinamismo fundamental en que se constituye como tal realidad. Implica, pues, la comprensión en dos momentos: el momento por el que podemos considerarla “tal” realidad (su contenido) y el momento por el que es realidad (su propia manera de ostentar, en su realización, el poder de lo real que la posibilita, su poderosidad).

No hace falta decir que es este segundo momento el que nos interesa principalmente, y que algo hemos avanzado al buscar la realidad de la inteligencia, pero sí que comprenderlo sólo desde este momento podría conducirnos a una comprensión errónea de la realidad humana. Es el problema, por ejemplo, de las antropologías que han supuesto por la capacidad de la inteligencia una constitutiva inmortalidad a la realidad humana, excluyendo las notas de la humanidad en que se inscribe formalmente la caducidad. De aquí su dualismo. Y es que se ha ignorado la necesaria codeterminación en que quedan todas las notas en la realidad. Y se codeterminan porque no tienen realidad por sí mismas, no tienen suficiencia constitucional, sino que su realidad está fundada en la unidad dinámica que las constituye como notas-de-la-sustantividad. Y esa unidad dinámica es dar de sí, actividad unitaria que domina en la actividad de todas las notas, y la remite en respectividad a toda otra realidad: poder lo real.

La comprensión de la realidad humana en cuanto realidad, nos abre también a la posibilidad de comprender el poder de lo real en la realización que determina en la realidad. Ya hemos expuesto antes algo de ello en la explicación que hicimos de los dinamismos de la realidad en cuanto realidad, pero nos detuvimos precisamente en aquellos que tocaban de lleno a la realidad humana. Y es precisamente en esos dinamismos, en cuanto se realizan en la realidad humana, en los que encontramos comprensión de la realidad del poder, en cuanto apoyo posibilitante último, impelente y efectivo para nuestra realización. No será, pues, un mero recontar lo que ya se ha dicho, sino la posibilidad de precisar efectivamente lo que es el poder de lo real en la realidad. Es el dinamismo humano, que hemos descubierto en nuestro análisis de la inteligencia, como apertura libre a la realidad (que exige la apertura

de la realidad a su propio carácter de realidad), el que nos abre la comprensión de la realidad en su profunda entraña, en su fundamentalidad.⁷¹

Vivir personalmente.

La realidad humana es, en principio, dinamismo estructural. Las notas son manifestación de dicho dinamismo, y son manifestación de un dinamismo sistemático, de manera que en él forman “estructura”. En el sistema humano encontramos notas de muy diversa índole. Hay notas que son reacciones físico-químicas encadenadas y que confieren organicidad al sistema. Estas reacciones físicoquímicas se realizan en estricta *funcionalidad* unas respecto de otras, bajo un principio de solidaridad, de manera que la actividad de una refluje en la actividad de todas las demás. Conforman entre sí un sistema concreto, organismo, que constituye el momento de actualidad del viviente humano en el mundo. Es lo que propiamente llamamos *cuerpo*.⁷² El sistema humano es organismo corporal porque su realización en el mundo se da como un proceso sistemático de reacciones físicoquímicas. Es en ellas en quienes se sostiene su realidad en cuanto realidad y así, su organismo determina la actividad del viviente en cuanto todas las notas del sistema lo tienen como apoyo necesario para su realización. Todo lo que la persona es, lo es inexorablemente apoyada en la actividad físicoquímica que constituye su organismo.

Sin embargo, el organismo no tiene por sí mismo suficiencia constitucional. Como principio constituyente, y en este sentido como determinación intrínseca en la realización de la suidad, los procesos físicoquímicos en que el organismo consiste no tienen capacidad en sí mismos para constituir las acciones propias de la suidad. La vida de la persona no se sostiene meramente por el desarrollo de su sistema orgánico, porque la realización misma del sistema orgánico exige la actividad de otras notas que le permitan realizarse como cognición en el mundo. La cognición es el modo preciso en que puede realizarse el organismo en su propia sistematicidad. Pero para realizarse así el organismo no se basta a sí mismo, sino que exige la actividad de otras notas a las que permanece intrínsecamente ligado. La determinación del organismo en el sistema es, por tanto, posibilitación de la actividad del sistema en dos sentidos: en cuanto el viviente humano se realiza como

⁷¹ Es por ello que la metafísica como teoría de la realidad ha de constituirse necesariamente como “conformación en compenetración” si es que ha de encontrar fundamento real en la realidad, y ser así “metafísica histórica”. Cfr. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino*, pp. 139-146.

⁷² Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre, o.c.*, p. 61 y ss.

realidad en el mundo en la sistematicidad de procesos fisicoquímicos en que el organismo consiste, de tal modo que el viviente humano no persiste si pierde ese principio orgánico-corporal, pero también en cuanto es exigencia en el viviente humano de realización de otras notas que no consisten en ser organismo.

El organismo mismo exige, desde su propia actividad sistemática, la inteligencia, el sentimiento y la volición para estar vivo y permanecer vivo (y en este sentido para realizarse orgánicamente) en la realidad. La intelección comprende así su propia posibilidad, su poder, apoyado en el dinamismo orgánico humano, pero como posibilidad de trascender el dinamismo orgánico por el “más” de otro que queda realmente como otro. Se suspende así la conclusión del organismo en sus propias potencias y facultades, exigiendo un dinamismo que en todas ellas se mantiene abierto a concluirse dando de sí realidad nueva en la posibilidad que le da el otro que le afecta. Por eso dice Zubiri, tiene un carácter de inconclusión, puesto que su misma actividad les exige, para poder sostenerse, la actividad de otras notas que no son meros procesos fisicoquímicos, que no son meramente organismo. De esta manera, concluye Zubiri, el organismo es tal solamente en cuanto es momento material de organización en el sistema pleno de la suidad, principio de configuración de partes físicas bajo la codeterminación solidaria de notas en la suidad y momento de actualidad material en el mundo en cuanto lo que se actualiza desde su propia realidad es la realidad personal.⁷³

Este carácter de inconclusión es precisamente el que exige un nuevo dinamismo para constituir al viviente humano en cognición. Esto ya se da desde la constitución de animales sensibles, pero en el caso de éstos la conclusión del sistema viene por una variedad de mecanismos de respuesta, más o menos complejos, que se desatan en el organismo ante la estimulación. En eso consiste propiamente la formalidad estímúlica. En el caso de la persona humana, la situación es diferente. Lo que queda impreso en el sentir no está enclasado como detonante del mecanismo adecuado en el sistema orgánico, sino que queda como alteridad radical, como otro. Este modo de quedar imposibilita en el organismo responder por mera adecuación de procesos y exige, para poder llevar a término los mismos procesos orgánicos, una manera diferente de realización: habérselas con la realidad en cuanto realidad. En esto consiste la habitud intelectiva.

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

Esto no implica abandonar el organismo como un momento fundamental de la realidad, sino, por el contrario, es la realización de una nueva forma de realidad orgánica: el organismo humano. La persona se constituye orgánicamente en cuanto constituye humanamente su organismo, es decir, en cuanto dicho organismo es capaz de cargar, en todos sus procesos, con la realidad en cuanto realidad. Éste es el dinamismo pleno del sistema e implica una forma de realidad diferente respecto del viviente animal. Y este dinamismo implica un modo diferente de actividad en todas las notas del sistema. Sólo en esta nueva unidad es que el sistema es sustantivo, y eso implica la presencia en el sistema de notas no orgánicas, que guardan entre sí y con el sistema entero, posicionalidad funcional, solidaridad y actualidad en el mundo: es lo que Zubiri llama *psique*. El cuerpo humano es un cuerpo psíquico, un cuerpo animado y no meramente un cuerpo con alma.

Por las notas psíquicas la actividad del sistema está marcada por un peculiar modo de enfrentar la inconclusión de su organismo: enfrentarla las cosas en que el sistema se constituye como realidad. Esta apertura fundamental a la realidad en cuanto realidad da al sistema la suficiencia que no tenían las notas orgánicas por sí, y como tal le da sustantividad. De este modo, afirma Zubiri, la *psique* no es agregado al subsistema orgánico sino que constituye con él un solo sistema: la sustantividad humana. La *psique* es determinación física de la actividad total del sistema al subsistema orgánico desde su intrínseca inconclusión, a realizar el sistema en plenitud, como sistema abierto a la realidad en cuanto realidad. De ahí que diga Zubiri que la apertura a la realidad está exigida en el sistema desde sí mismo y desde todas sus notas, no sólo desde la inteligencia. La habitud intelectual es determinación física en todas las notas del sistema y las constituye en codeterminación. En codeterminación es que la inteligencia domina en el sistema, lo mismo que la volición, el sentimiento y el cuerpo. En esa codeterminación dinámica se realiza concretamente la persona en cuanto realidad.

La persona es, pues, un sistema en que se pueden distinguir dos subsistemas en codeterminación activa: el organismo y la *psique*. La distinción no confiere sustantividad a cada nota, ni al conjunto de ellas que se distingue. Cada nota actúa sólo por sus propiedades, y es irreducible a las demás, pero actúa siempre sistemáticamente. “Su actuación es tan sólo un momento de la “actividad-de” todas las demás (...) Todas sus actividades constituyen una sola actividad: la actividad de la sustantividad” (HD 42-43).

La actuación de uno no es nunca actuación sobre el otro, sino actuación en la actividad del sistema humano. De este modo la actividad del sistema sustantivo domina en la actividad de cada nota, confiriéndoles también dominancia de unas sobre otras, misma que puede variar sus modos de actuación en el decurso de acciones del sistema en la realidad. Zubiri afirma que en la actividad del sistema en la realidad se polariza sobre la ejecución de algunas notas, que llama *accionales*, mientras otras notas se realizan como apoyo de aquéllas como *disponibles* (actividad como *disponibilidad*), o recibiendo del dinamismo de accionales y disponibles su propia realidad (actividad como *receptividad*) [SH 82-87]. Accionalidad, disponibilidad y receptividad son modos en que se puede comprender la funcionalidad de las notas del dinamismo de suidad en que consiste la persona. Al entender su estructura podemos también establecer esquemas de influencia mutua entre ellas. En esta estructura de influencia se comprende una dimensión del poder de lo real en cuanto hace posible la humanidad, por y en medio de todo lo real que le afecta. Esta polarización dinámica y variable es lo que constituye el estado en que la persona se encuentra en la realidad.⁷⁴ En el decurso de estados es en lo que consiste la realidad humana en cuanto vida humana. Así, ciertos estados hacen viable la realidad humana en su concreción, mientras que otros la harán inviable.

En el recién nacido el sistema se polariza a la acción de las notas orgánicas, que dan realidad a las notas psíquicas, que permitirán la viabilidad del sistema en la realidad. En otros estados de la vida, la actividad del sistema quedará polarizada a notas psíquicas como la inteligencia, el sentimiento o la voluntad, modulando la actividad de las notas orgánicas a estar en disponibilidad a la actividad total del sistema. Cada acción es, pues, acción de todo el sistema, y su decurso es determinado físicamente, exigido, por la diferencia de actividad de la realidad humana y el modo de actividad de las notas [SH 89]. La acción humana no implica entonces, necesariamente, la dominancia de la inteligencia o la voluntad, sino el ser acción del sistema de notas que constituyen la suidad.⁷⁵ Las notas solamente actúan bajo el

⁷⁴ La distinción del estado resulta fundamental para la comprensión, por ejemplo, de la salud de la persona, como esquema comprensivo de lo que la persona puede en la realidad.

⁷⁵ La distinción clásica entre acciones de la persona y acciones personales supone que en las segundas las notas dominantes son inteligencia, sentimiento y volición, y especialmente la primera. Ésta es una herramienta útil en la solución de algunos problemas como, por ejemplo, la asignación de responsabilidad individual sobre la autoría de acciones, pero no puede considerarse como una distinción antropológica fundamental en cuanto a pensar que las únicas acciones que humanizan propiamente son las acciones personales, ya que las acciones con dominancia orgánica, que sería el ámbito de las acciones de la persona, posibilitan o restringen la humanización y personificación de manera tan determinante como las acciones con dominancia psíquica. Tómese, por ejemplo, el caso del hambre en que viven la mayoría de las personas en el mundo. El hambre no restringe meramente la humanización de las personas que acaparan o realizan una mala distribución del alimento provocando una restricción alimentaria que afecta a la mayoría de la población en el mundo,

dominio de la acción humana que las sistematiza, y las acciones, a su vez, dominadas por la actividad total del sistema en la realidad. La actividad, como sistema de acciones, es de todo el sistema. Es actividad psico-orgánica: ésta es la índole de la realidad humana.

Como actividad psico-orgánica, actividad sistemática, es que la sustantividad tiene actualidad en el mundo. Esa forma de “estar” en la realidad es un tercer aspecto propio de la realidad humana: es *cuerpo*. El cuerpo no es meramente el momento orgánico, aunque se apoye en él para tener actualidad en el mundo; sino que es necesariamente cuerpo de la sustantividad psico-orgánica, y como tal *expresa* a la persona entera en cada una de sus notas como unitaria realidad (SH 62-65). En el cuerpo queda el decurso de acciones de la persona durante toda su vida, y le otorga una determinada *fisonomía*. La fisonomía envuelve los rasgos orgánicos y psíquicos en una sola unidad de presencialidad expresa en la realidad. En la corporeidad, la realidad humana se define como *colocación*, en cuanto momento expreso de la realidad que le constituye, y como *situación*, en cuanto el modo concreto en que se constituye expresión en esa realidad.

Esta colocación y situación es lo que caracteriza a la realidad viviente, como realidad en un determinado *estado*. El estado vital de la persona es la manera en que toda su realidad queda constituyéndose dinámicamente en la realidad. Es un estado activo. La realidad es poder en la realidad humana en cuanto la constituye como una forma concreta de estar activamente haciéndose real. Este hacerse real es el sistema de acciones por el que se *comporta* ante cosas que modifican su estado vital. Las acciones que la persona realiza modulan su propia actividad vital para revertir la alteración de su estado en cuanto cambian las cosas que constituyen su estado. Las cosas son así *afección*. Las cosas son poder en la realidad de la persona, en cuanto constituyen apoyo para la determinación de su propia manera de quedar en la realidad, su estado. La persona está en la realidad estando en las cosas, y de este modo las cosas quedan inscritas en la misma realidad de la persona como realidad propia. Esta forma de quedar las cosas en la realidad de la persona, constituyendo estado en ella, es lo que llamamos *sentir*.

sino que restringen la humanización de los hambrientos que no realizan acción con dominancia psíquica alguna para provocar su hambre, pero que pierden toda posibilidad de constituirse en ella como realidad plena y, por tanto, en cuanto realidad moral viven mal, porque les son restringidas sus posibilidades de realización. Es por ello que, podríamos decir, el problema de la ética no es meramente la asignación y el desarrollo de responsabilidades individuales respecto de sus acciones personales, sino el problema de la humanización de la realidad para todas las personas y la construcción de acciones orientadas en este sentido; acciones personales que permitan la realización plena de las personas en todas sus acciones.

El sentir no implica solamente el quedar de las cosas, por su propio dinamismo en la realidad del que siente, sino también un modo de enfrentar las cosas desde las propias estructuras del sentiente. El sentiente está en las cosas pero en su propio modo. Y este dinamismo de codeterminación de la cosa y la estructura del sentiente es la que marca todas las posibilidades de acción vital. Ya hemos dicho que a este modo de enfrentamiento, marcado en las estructuras del que siente, es a lo que Zubiri ha llamado *habitud*. En la codeterminación de la cosa y el modo en que el sentiente la siente, el sentiente constituye a la cosa como medio. Lo hemos explicado en el apartado anterior al tratar el dinamismo de cognición en que se constituyen los vivientes. La *habitud* es el modo de habérselas con las cosas, el modo en que las cosas *quedan* presentes al viviente y por el cual son medio para su accionar.

La *habitud* no hace accionar, sino que define cómo es que la cosa *queda* en la realidad del viviente, y así define la acción vital en cuanto posible o imposible. Este modo es la forma concreta de alteridad en que el estimulante queda en el que lo siente. Y esa alteridad puede conferir al sentiente respecto del estimulante un cierto grado de independencia, en cuanto tenga en sus estructuras maneras más o menos complejas de tratar con el estímulo. Esa alteridad se impone, pues, con fuerza de independizar el estímulo en la aprehensión como “otro”, como posesión independiente de todas sus notas. Las estructuras del sentiente modulan esa fuerza restringiéndose a incorporar de su riqueza sólo lo que su estructura concreta puede convertir en respuesta adecuada. Y es por ello que el modo de enfrentamiento es una determinación radical en la constitución de una realidad viviente en el mundo. La autoposición en que consiste la vida se da enfrentando las cosas y controlándolas autodeterminándose en ellas. Las formas y grados de capacidad e incapacidad para modular la propia realidad frente a los diversos estímulos es lo que determina la viabilidad o no de un viviente, su vida o muerte.

En el sentir estímulo de los animales, esta autodeterminación se realiza por el puro desencadenamiento signado del dinamismo del sistema. Esto restringe las respuestas a lo que previamente está prefijado como mecanismos de respuesta en la estructura, incluido los mecanismos de aprendizaje que consisten en estructuración de respuestas complejas a partir de respuestas simples. En el sentir humano, esta autodeterminación por desencadenamiento

signado es imposible.⁷⁶ El organismo humano no permite cumplir plenamente las exigencias del propio sentir. La hiperformalización cerebral (proceso orgánico) exige una nueva manera de enfrentamiento para poder realizar la necesaria reversión del desequilibrio en que queda la realidad humana al instalarse entre las cosas. La complicación orgánica, que marca su inconclusión exige abandonar la aprehensión de las cosas como estímulos y abrirse a las cosas en una nueva formalidad: las cosas como “de suyo”, como realidad. Es lo que Zubiri llama *habitud radical de la realidad humana: sentir las cosas como realidad*.

Sentir como realidad es un dinamismo exigido por el mismo organismo en cuanto es imposible la viabilidad de la realidad sentiente meramente por los procesos orgánicos estructurados. Esto es lo que concretamente implica esa exigencia orgánica de inconclusión de la que hablábamos antes. Sentir realidad emerge de esa exigencia posibilitando la conclusión del dinamismo orgánico apropiando lo otro, que afecta al sentiente, en su real alteridad. Y esto implica que las cosas determinan la realidad humana en una forma nueva: las cosas son en la realidad humana verdaderos “otros”, alteridad radical, realidad. La realidad humana no puede poseer las cosas meramente integrándolas en su sistema ya estructurado y prefijado para responder a ellas, sino que ha de tratar con ellas con toda su riqueza. Sentir realidad no es un mero dinamismo de variación en la mismidad, sino que afecta a la mismidad en su entraña, exigiéndole realizar plenamente su dinamismo. Al sentir realidad, la mismidad realiza plenamente ese ser “otra” en su mismo dinamismo, porque ese dinamismo suyo puede ser realmente afectado por una realidad otra, dejándola incapaz de responder con la pura prefijación orgánica. Las cosas quedan en la intelección desplegando toda la riqueza de notas como ostentación de que esas notas son suyas. Las cosas se actualizan en la intelección como poder en todas sus notas, en cuanto ostentan en todas ellas su dominancia como dinamismo unitario que las posee por sí.

Así exige una forma de poseer la realidad en la persona totalmente nueva. La persona ha de tratar con la realidad en cuanto realidad. Y ésta será la única manera en que pueda

⁷⁶ La imposibilidad de la autodeterminación por desencadenamiento no debe ser tomada como un postulado *a priori* sino como resultado del análisis del acto de intelección que hemos realizado en el primer capítulo siguiendo a Zubiri. Mientras que en el caso del sentir estímulo nuestro único punto de referencia es la interpretación científica del comportamiento animal, necesariamente extrínseca (que es diferente pero no excluye al conocimiento que sobre este mismo sentir tiene la experiencia cotidiana de convivencia con los animales que, en muchos casos, procede por analogías poco verificadas por ejemplo cuando dice que “mi perro me quiere”), en el caso del sentir humano nuestro conocimiento es por reflexión sobre nuestro mismo acto de comprensión en cuanto nos constituye en cuanto realidad. La evidencia de esta imposibilidad, y nuestro punto de referencia para distanciarnos del sentir animal, es la lograda precisamente en el análisis de la intelección, que es una forma de analizar la realización personal, en que nos comprendemos como una realidad que siente las cosas en cuanto realidad.

realizarse como viable. Será la única manera en que realice la autoposesión de realidad, la apropiación por la que constituya en lo “otro”, en la realidad de las cosas, su realidad. Dicha autoposesión ha de ser cobrada pues en la realidad de las cosas en cuanto ellas abren desde sí mismas la riqueza en la que la persona puede apoyarse para ser real. Las cosas son así poder, desplegando su riqueza y ella como excedencia en el mismo estado de la persona, que la lanza a apropiarse de esa riqueza de alguna manera. Realizarse en la realidad no es ya para la persona un mecanismo adecuado, sino que constituye formalmente lo que llamamos *problema*. La realización problemática en la realidad, tener como problema la realidad en que está su misma realización, es lo que caracteriza esa forma peculiar de apropiación que constituye a la persona en cuanto realidad. La realidad se impone en la cosa como problema, y así se constituye poder en la realidad, dotando a la realidad humana de su riqueza y determinando en ella, como exigencia, el tener que hacer suya esta realidad de alguna manera. No poder realizarse de alguna manera imposibilita radicalmente el dinamismo vital humano.

La cosa es, entonces, determinación intrínseca en el dinamismo personal, y lo es en cuanto realidad. Es así que la cosa vehicula en su riqueza el poder de lo real que exige en el dinamismo personal una manera concreta de hacer suya esta realidad concreta para constituirla medio de realización. Esta exigencia es la inconclusión orgánica de la que ya hemos hablado, y que, en un momento dado, adquiere dominancia sobre la misma constitución orgánica de manera que el dinamismo orgánico no puede realizarse sin apropiar psíquicamente la realidad. Es lo que Zubiri llama el desgajamiento en la persona humana de la intelección, el sentimiento y la voluntad.

El desarrollo en el organismo de las estructuras del sentir,⁷⁷ exige el desgajamiento de una acción que no sea *puro sentir*⁷⁸, sino que sea determinada por actos (intelectivos, sentimentales y volitivos) que aseguren a la realidad sentiente *una forma suficiente de autoposesión* para enfrentar la complejidad de la realidad tal y como queda en su sentir. El desgajamiento de la actividad psíquica como enfrentamiento a la realidad en una nueva formalidad: formalidad de realidad. Por la actividad psíquica la realidad humana se

⁷⁷ Que, según la tesis de Maturana y Varela podrían incluir no solamente al sistema nervioso y sus respectivos órganos, sino también al sistema endócrino y al inmunológico, lo que nos abre nuevas posibilidades de comprensión en la teoría de la intelección, los sentimientos y la voluntad. Cfr. CAPRA, F., *o.c.*, p. 189.

⁷⁸ Con esta expresión se refiere Zubiri al sentir animal.

autoposee formalmente, es de suyo suya.⁷⁹ Se posee a sí misma formalmente como realidad, por el propio dinamismo que constituye su realidad. Se posee a sí misma realmente realizándose. Es lo que Zubiri llama *persona*. Estricta suidad.⁸⁰ Es formal dominancia de la realidad la que hace cobrar realidad a la persona en cuanto persona. Encontramos aquí lo que ya habíamos señalado en el primer apartado respecto de los dinamismos de la realidad, pero hay que descubrir ahora todas las consecuencias que trae esta nueva forma de realidad que es la persona humana.

c. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL DINAMISMO DE PERSONIFICAR.

La persona es forma de realidad en situación de realidad, y esto modifica sus acciones radicalmente. Sus acciones están marcadas por esa fundamental apertura que es actividad que cobra realidad enfrentando la realidad como realidad. De esta manera queda marcado su sentir en su momento de afección como *habitud intelectual*, que en lo que toca a la inteligencia hemos analizado en el primer capítulo, conociendo la libertad y creatividad en que consiste nuestra realización, y, también, los riesgos de destrucción en que nos implica. Pero la *habitud intelectual* toca también los otros dos momentos de la estructura del sentir y el cuerpo de la persona en cuanto momento material de actualidad en el mundo. Cuando la intelección comprende el dinamismo personal como apoyo posibilitante de su realidad, lo comprende en todos sus momentos.

Vivir como posibilidad.

El sentir en cuanto estructura es suscitación, modificación tónica y respuesta. Lo dicho sobre la inteligencia corresponde al momento de suscitación en cuanto el modo concreto en que queda lo sentido en la realidad. En cuanto al momento de *modificación tónica*, consiste en el estado en que queda en sentiente humano en cuanto el suscitante constituye ese estado en novedad. El sentiente humano *se* siente afectado en su realidad y en su modo de estar en la realidad. Es lo que llamamos *sentimiento*. El sentimiento nos determina intrínsecamente

⁷⁹ El desgajamiento implica que no hay adición en la realidad de algo diferente de ella misma, sino que es exigencia desde sí misma para ser plenamente la realidad que es: “Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente suyo*, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de actos, sino que es la forma de realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a su ejecución” [*El Hombre y Dios* 48-49]

⁸⁰ “La suidad es la raíz y el carácter formal de la personabilidad en cuanto tal. La personabilidad es inexorablemente el carácter de realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*.” [*El Hombre y Dios* 49]

como realidad en cuanto es condición de atemperamiento posible en la realidad. El sentimiento actúa en la realidad en cuanto nuestras acciones quedan en mayor o menor grado fincadas en el dinamismo pleno de la realidad. En el sentimiento la realidad es manifestación de la ultimidad, fidelidad y efectividad del apoyo de la realidad. En el sentimiento la realidad se manifiesta como nuestro real poder. La destrucción del sentimiento en cuanto persistimos en accionar sin sentir nuestro poder real es destrucción en todas las notas de la persona. Es fuente de falsedad para la intelección, y de maldad para la volición. Es el disgusto extremo, que se manifiesta en diversas formas de neurosis o psicosis, de no encontrar apoyo en la realidad.

El momento de *respuesta* consiste en la exigencia en el sentiente humano de apropiarse esa realidad de alguna manera para constituir apoyado en su riqueza una nueva situación de realidad. Esta respuesta está basada en la misma fuerza de imposición de lo real en el sentir que le constituye en atractor de mi acción personal. Las cosas quedan sentidas constituyéndonos en tensión. Y no es meramente una tensión por apropiarse, sino por apropiarse determinando en nosotros una manera de realidad que nos lo haga posible. Esa manera puede determinar la cosa atractiva o defectiva respecto de nuestra realidad, determinándonos a realizarnos con ella o sin ella. Lo que queda en tensión es mi realidad no hacia la cosa que se me impone con su fuerza en cuanto realidad, sino mi realidad hacia la realidad posible en que esa cosa y su fuerza puedan ser apropiadas como mi realidad. La respuesta humana es así determinación de la realidad en cuanto realidad por apropiación. No se trata ya de una respuesta fijada por un dinamismo automático respecto de la cosa, sino que la situación de realidad nos deja en situación de apoyo en la cosa para *querer* una forma de realidad en que dicha cosa sea realidad mía y *optar* por realizarme en esa forma que tiene para mí un carácter de posibilidad. Es *volición*.

En la persona humana, el poder de lo real se manifiesta en las cosas constituyéndolas como apoyo de posibilitación de la realidad. Las cosas quedando en la intelección en cuanto realidad, nos lanzan a realizarnos en un nuevo estado de realidad por determinación de una realidad posible. Es la manera en que el poder de lo real nos constituye en cuanto realidad, posibilitando formas de realidad posible para nuestra realidad, ante la riqueza de la realidad de las cosas concretas que enfrentamos en la vida. Nuestra vida personal es así una vida en posibilitación, que se juega en la construcción de posibilidades realmente posibles para

nuestra realidad concreta. Los actos⁸¹ de inteligencia, sentimiento y volición en las acciones humanas determinan la posibilitación concreta de la persona humana en la realidad.

Cada uno de estos actos determina las acciones (y así funcionan como *potencias*) que realiza la persona, pero son también determinaciones en la estructura. Son principios⁸² que determinan la apertura de la sustantividad a la realidad. Su posición funcional respecto del organismo consiste en determinar precisamente la apertura de la realidad humana a la realidad. Y en ese sentido determinan la realización humana, en estricta co-determinación funcional. El organismo, además de su acto (que implica toda la complejidad bio-física y bio-química que nos constituye), funciona como principio en la estructura de la realidad humana en cuanto la hace inconclusa: la torna realidad a realizarse exigiendo orgánicamente hacerse cargo de la realidad. Es exactamente lo contrario que el organismo animal, en que las respuestas están prefijadas desde la misma determinación orgánica. Torna a la realidad humana como *realizanda*. La exigencia orgánica de realizarse abre la realidad en un acto de instalación en la realidad en cuanto realidad. Es la función precisa de la inteligencia. Como principio la inteligencia hace *realizable* a la realidad humana en cuanto la pone en situación de posible realización en la realidad. Es lo que hemos analizado arriba. La realización posible se hace efectiva por un acto de opción preferencial que determina el campo de lo posible en el campo de la efectiva realización. Como principio la *volición* es determinante de realidad, hace a la realidad humana realidad determinada a *realizarse*. Y en dicha realización preferencial, la realidad humana siente su propia realidad en cuanto ha logrado efectivamente o no, y el grado de ello, revertir el desequilibrio, como atemperamiento fruento. El sentimiento como principio hace a la realidad humana, *realidad realizada en atemperamiento*.⁸³

La sistematicidad de estos cuatro principios (co-principios) son los que constituyen la realidad humana como unidad. La actividad unitaria es real en la co-determinación principal de los cuatro principios, que determinan a su vez su propia actuación en cuanto

⁸¹ Los actos, entendidos al modo de la filosofía de Zubiri, son analizadores en la acción y no puede comprenderse con independencia de ésta. Cfr. GONZÁLEZ, A., *Estructuras de la praxis*, Trotta, Madrid, 1997.

⁸² "...antes de ser potencias, estas notas constituyen el sistema constructo. Desde este punto de vista, su aportación no consiste ni en su actividad ni en el modo de su actividad, sino en ser "de" las demás determinando la unidad coherencial primaria en que el constructo formalmente consiste. Por esa función no son *potencias* sino *principios*. No es lo mismo potencia que principio. La nota es siempre talitativamente la misma; es esencial no perderlo de vista. Pero tiene dos funciones talitativas distintas: función de potencia y función de principio (...) Como potencia, la nota está ordenada a la actuación, como principio, la nota está ordenada a la constitución." [*Sobre el Hombre* 91]

⁸³ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 92-95.

potencias. En estos cuatro principios es como la realidad humana domina por su intrínseca actividad sistemática la actuación de todas sus potencias. Y en dicho dominio es como *cobra realidad y cobra actualidad* en el mundo como *figura de realidad*. El principio de realidad *realizanda* lo es sólo hacia lo *realizable*, a la *figura a realizarse* y a la *realidad atemperada*. De tal modo la estructura toda cobra figura en la unidad concreta de determinación de dichos principios. Cobrar figura es la manera en que la persona construye su mundo, que consiste en mundos concretos de vida como ámbitos de personificación, apoyados en el dinamismo plenario del mundo, de la realidad en cuanto realidad. Esto hace decir a Zubiri que “la sustantividad humana no se enfrenta con lo real con “la” inteligencia, sino con “esta” inteligencia concretamente modulada y moldeada” [SH 99]. Las acciones humanas, en todo su decurso, quedan en la realidad humana, por la determinación principal, como su efectiva realización y haciéndole cobrar figura concreta en la realidad.

Esta forma de realidad, que Zubiri llama *personeidad*, es, así, principio de *personalización*. La *personeidad* es realidad que se autoposee realmente en el decurso de sus acciones, siendo todas ellas formalmente acciones de autoposición, por el dominio de la *personeidad* desde su intrínseca actividad que ellas modulan y especifican. Zubiri distingue entonces la *personalidad* como el modo en que la realidad personal va haciéndose concretamente real. Por su *personeidad* la persona es formalmente suya, y ese carácter es el que se ha de realizar concretamente como *personalidad* en la realidad. La *personeidad* se posee *a nativitate*, en cuanto la persona está estructuralmente constituida en la determinación dinámica de los cuatro principios por los que es realidad. La *personalidad* se cobra apoyada en la realización de dichos principios en codeterminación accional, que se realizan apoyados en el dinamismo de la realidad en cuanto realidad mediado por las cosas concretas que enfrentan en cuanto realidad. *Personeidad* y *personalidad* son dos momentos de la única realidad personal: la persona humana concreta.⁸⁴

Y esta autoposición da un carácter fundamental a la persona, que ya hemos encontrado en el análisis de la inteligencia. Al ser “suya” la realidad humana está “suelta” frente a las otras realidades. Es realidad absoluta en el sentido de estar exigida de realización frente a toda otra realidad y frente a su propia realidad. Y esa realización ha de ser determinada libremente por la propia persona, en cuanto su respuesta orgánica no está fijada sino que ha

⁸⁴ “Persona es la unidad concreta de la *personeidad* según la *personalidad* moralmente configurada.” [El Hombre y Dios 56]

de abrirse a maneras posibles, entre las que habrá de preferir alguna y en ella atemperarse a la realidad. Pero es, al mismo tiempo, realización cobrada, apoyada en su propia realidad y en el momento de realidad de todas las cosas con las que se enfrenta. Es realidad cobrada en cuanto el momento de realidad de las cosas a las que se enfrenta o de su propia realidad le exige determinar un modo de ser real desde su propia realidad. Es realidad cobrada en la dominación de lo real en su situación concreta, y según ello es realidad relativa al poder de lo real. La persona es, por ello, un *relativo absoluto*.

d. LA PERSONA EN LA REALIDAD: EL MUNDO COMO PODER.

La dominancia de la realidad en la realización humana no es una coerción desde fuera. No es que las cosas, o el ambiente determinen mi personalidad, sino, por el contrario, que mi personalidad se va determinando libremente desde el dinamismo personal, frente a lo real de toda cosa que queda en mi aprehensión, incluida mi propia realidad. Y es que lo que queda en la aprehensión de las cosas, como fuerza de imposición, es la realidad en cuanto realidad. Es lo que hemos dicho ya varias veces de que la realidad queda en la cosa excediendo, desde su misma talidad, la talidad de la cosa y constituyéndonos en realidad lanzada a la riqueza plenaria de la realidad para constituírnos realidad en ella. En esa riqueza plenaria es que nos determinamos “suelos” frente a cualquier cosa en la realidad, y podemos así constituir con todas las cosas, en cuanto momentos de la realidad, el mundo en que podemos vivir. Pero esa determinación de un mundo con todas las cosas de la realidad que nos sea medio para nuestra realización, en que consistimos como libertad, está determinada físicamente por la realidad que se constituye en apoyo último, impelente y fiel para que haya realización. Nuestra realización exige que haya realidad. La exige como mundo, el mundo es en nuestra realización, apoyo posibilitante. Esta apoyatura en el mundo como fundamento estricto de mi realidad, que acontece formalmente en la persona por su apertura a lo real en cuanto real, es lo que Zubiri ha llamado *religación*. La dominancia del mundo en cuanto poder de lo real es religación.

Hacerse posible el vivir.

La religación es acontecimiento del mundo en la persona en cuanto es formalmente lanzada a realizarse por el propio poder de realidad en toda acción humana. El poder de lo real es lo

que confiere a las notas de lo real su carácter de posibilidad para mi propia realidad, incluyendo a las notas de mi propia realidad. La realidad experienciada como posibilidad es el ámbito en el que la persona puede realizarse concretamente, su mundo, es el ámbito de su poder. En este sentido la persona *se experiencia como poder* [HD 95], pero como poder cobrado, debido al mundo.⁸⁵ Y es que su poder no es todo el poder de lo real, sino que constituye en sí un nuevo emplazamiento en su realidad para poder realizarse en el “más” de la realidad en que queda. En esa experiencia el poder de lo real es *enigma*, como apertura radical de la realidad en cuanto realidad, que constituye la vida personal como *vida en inquietud*. Inquietud es el carácter de vivir ocupados en estar haciéndonos personas en el mundo.⁸⁶ Es el carácter de vivir ocupados en estar haciéndonos un mundo en el que podamos vivir. Ocupados en *mundificar*.⁸⁷

Y esta experiencia personal tiene un carácter concreto en el sentir. Es *clamor* de la realidad en toda cosa real y en mi propia realidad. La realidad da noticia de sí misma en toda cosa actualizada en la inteligencia como fundamento de dicha realidad. No es la realidad como *objeto* sino la realidad como *fundamento*, y es ésta la que está lanzándome a optar por una determinada forma de realidad entre diversas maneras posibles. Se puede suspender la opción entre posibilidades; ésta es una posibilidad en la libre realización de la persona,⁸⁸ y conformarme en adecuación a una idea resistiendo la fuerza de la realidad. Pero si no se cumple dicha conformación como realización apoyada en la fundamentalidad del poder de lo real, esta situación será progresivamente despersonalización; irá haciendo menos “mía” la realidad, por destrucción de mi propia realidad. Es fundamentalmente destrucción por persistir en falsedad, en resistencia a la verdad real, y en el disgusto. Es el mal real como destrucción de la persona y de sus posibilidades de personalización. Y esto no sólo en la dimensión individual, sino también en cuanto sociedad histórica.

⁸⁵ No se trata de un débito a las cosas en cuanto fuentes de poder para nosotros. Esto sería ya idolización de las cosas, incluyendo mi propia realidad, sino en débito al momento de realidad que en cada cosa me abre el ámbito de personalización posible en el que he de determinarme inexorablemente. No se trata pues de sumisión al contenido de las cosas, que convertiría la libertad en mera adecuación a realidades inexorables, sino de estar constitutivamente lanzados a realizarnos entre las cosas y con ellas, haciendo de nuestra realidad la realidad que queremos, gracias al poder que las cosas reales, incluida mi propia realidad, nos dan y del que podemos apropiarnos.

⁸⁶ Cfr. ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, pp. 99-102.

⁸⁷ “El mundo es mundo desde que hay realidad, porque la realidad es respectiva por constitución. Y en este sentido el mundo no es objeto de mundificación. Lo que pasa es que ese carácter respectivo del mundo, en su dinamismo y en su actividad propiamente mundana en cuanto tal, no transparece y funciona como tal sino justamente en las personas humanas. En las personas humanas, la mundificación significa que el mundo es formal y reduplicativamente mundo. Es decir, lo que de una manera directa y puramente material era ya, antes de que hubiera historia. Es la mundificación en cada persona. Y en este sentido es la mundificación de la suidad. En esto, y sólo en esto, es donde acontece esa metafísica mundanización en que consiste la historia”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, pp. 273-274.

⁸⁸ Ya lo hemos dicho en el segundo apartado sobre la inteligencia.

Es necesario pues un radical querer que sostiene la personalización, dinamismo de libre realización: *voluntad de querer realidad*. Esta voluntad se realiza, en orden a la intelección, como *querer verdad real*. Es querer buscar en cada cosa el verdadero fundamento “por el que ‘su’ realidad se articula con ‘la’ realidad” [HD 108]. Y en orden a la volición es *querer poder real*. Querer poder realmente realizarme en la realidad. *Voluntad de poder real*. No se trata de poder contra la realidad, sino de poder en ella y con ella, porque en ella está el único apoyo de lo que puedo, pero también de poder siempre en ella y con ella, buscando siempre posibilidades que realicen ese poder. Es la determinación en la realidad de un sentido, una orientación en mis acciones, una manera de realización (corporal, inteligente, volitiva y sentimental) en que me sea posible realizar mi realidad. Un falso sentido, uno que no responda a la realidad en cuanto realidad por error, imposición de una orientación por influencia o determinación obcecada en un sentido que ya no realiza, es destrucción.

En el problema de hacer sentido en la realidad es donde radica el problema de determinar el bien real, lo que puede ser la realidad personal en plenitud: la perfección de la realidad personal. La voluntad determina entre las posibles formas de realidad, la que puede acercarme a esa perfección. Se determina buscando en las cosas su bien, su poder de *hacer bien* en la persona. Y esa búsqueda es determinación de la intelección en la voluntad en cuanto las cosas verdadean en la persona su capacidad de hacer bien. Así es que las cosas son *buenas*, constituyendo a la persona en poder de realización verdadera. Pero la voluntad no basta para determinar la verdad de ese bien. Pero eso no hace depender exclusivamente la determinación del bien de la voluntad y la intelección. La voluntad, por la construcción de posibilidades en la intelección, determina lo bueno en función de responder al estado en que queda afectado por la realidad. Ese estado de afección es el referente que tiene en sí la persona en orden a su realización. Y ese estado es sentimiento. El sentimiento es actualidad del apoyo firme de la realidad en la persona en el que conoce su situación de realidad y puede determinarse realmente en orden a su realización. La determinación del bien para la persona, en cuanto hacerse poder, es una codeterminación de todas sus notas en la realidad.

El sentimiento es *estar sintiendo la fruición real*, que posibilita la comparación de la inteligencia de estados en la vida de mayor o menor fruición,⁸⁹ y que lanza

⁸⁹ Ésta es la base del discernimiento por consolación y desolación de Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales que le da fundamento como camino de humanización y no como mera determinación de medios en orden a un fin cualquiera.

orientativamente (por el juicio que hace sentido en la realidad) a la determinación de realidad en la volición por la opción de una forma de realización que es siempre un posible entre otros. El sentimiento permite comprender la salud en que resulta la realidad como satisfacción cumplida de la realidad personal en todas sus notas, incluidas las físicoquímicas. Ahí el sentimiento es fuente del *querer personal* que mantiene la inconclusión ordenándonos a la plenitud de la felicidad, y lanza a intentar de nueva cuenta la realización. Y será fuente tanto más rica conforme la riqueza de experiencias de plenificación de la realidad propia sea más rica. Por eso es que las experiencias de amor gratuito, como máxima experiencia de realización apoyada en otro, construyen en la persona esa capacidad de realización que consiste en *voluntad de fruición real, voluntad de felicidad*.⁹⁰

Esta voluntad radical es clamor de la realidad en la persona, es el poder de lo real haciéndose experiencia que posibilita e impele a la persona su propia realización. En la verdad que verdadea, el bien que bonifica y la felicidad que gratifica está el poder de lo real haciéndose experiencia en la vida personal. Esta experiencia es llamada a entregarse a la realización personal, al querer real de realización en cada acción humana. Y es entrega también en cuanto resiste la voluntad de mentira, la voluntad de mal y la voluntad de disgusto, al considerar nuestra realización solamente apoyada en “algo” de la realidad, y no en el poder plenario de lo real que en cada cosa se revela como enigma y nos lanza problemática a mantenernos en realización. A esta entrega, acción determinada en la realidad humana de fundarse confiadamente en el poder de lo real como orientación que hace sentido en cada acción, es a lo que Zubiri ha llamado fe.

Y como entrega se constituye en reverencia ante lo que es sede del poder de lo real, y sólo en cuanto realmente lo es. En cuanto como personas somos poder, en cuanto nos hacemos poder de realización verdadera en la realidad, el encuentro personal es la forma más privilegiada de encuentro con el poder de lo real que se puede tener en el mundo. En la persona que ostenta en sí su realización como dinamismo abierto al poder de lo real, nuestra

⁹⁰ En la mayoría de los autores se ha respetado la distinción de trascendentales como *verum*, *bonum* y *pulchrum*, remitiendo cada uno de ellos a la inteligencia, voluntad y sentimiento respectivamente. Me parece que la armonía y gracia que está detrás del *pulchrum* se vive experiencialmente como gratificación real en la realidad; como gracia real que se da gratuitamente en la experiencia de la realidad. Esa experiencia de gratuidad es lo que he llamado *felicidad*, aunque podría llamarse también *bienaventuranza* e identificarla con el *amor*, puesto que en él consiste. En varios autores que interpretan a Zubiri en este punto, el amor es el término radical de la sustantividad humana, en cuanto actividad de donación plena de sí, pero también como gratificación de la realidad en la propia realidad que la hace plena gratuidad.

persona se encuentra con el apoyo que le constituye en su propio dinamismo de realización de manera última, impelente y fiel. Y nuestra realidad se experimenta llamada a entregarse a esa persona concreta como vehículo de nuestra realización plenaria y total. Es entrega que se complace en la realidad personal que encuentra. Pero, en cuanto esa experiencia es también nuestra realidad, la misma entrega se constituye en bien para la persona a quien nos entregamos, en cuanto ella quiera también recibirla como tal. Es entrega que se ofrece a la persona que se encuentra como bien para su realidad. Y en cuanto en esa experiencia común se realizan, a una, ambas personas verdaderamente, la entrega se realiza plenamente como constitución de ambas personas en una realización común. Es la plenitud del amor que Santo Tomás llamó *caridad*, y que constituye para él el poder auténtico de la realidad humana en cuanto realidad. La realidad del poder, en cuanto realidad en la persona humana, es amor.⁹¹

Pero el amor no es resolución automática de la realidad humana. El amor es entrega real y, en cuanto tal, es entrega determinada desde la realidad de la persona. Un falso amor, el amor que no es entrega verdadera, o que es entrega a una realidad pero en cuanto falsamente vehicula el poder de lo real, lejos de ser realización resultará en destrucción. La falsa fe, en cuanto cree verdadero lo falso, bueno lo malo, real lo que no lo es, que redundará en una falsa entrega de nuestra realidad a un falso poder, es experiencia de desrealización que clama, por lo que tiene de realidad, su propia falsedad. Es la experiencia concreta del mal en el mundo, que sólo se reconoce en cuanto puede ser comparada con la experiencia del amor. Es la destrucción de la realidad que se reconoce como tal sólo en cuanto se conoce también la realización y se reconocen las posibilidades que el mal obtura. Lo que se construye en la experiencia humana como posibilidades de realización no liberan de la posibilidad de destrucción que tenemos al apoyarnos falsamente en el poder de lo real.

El apoyo falso en el poder de lo real será una entrega que exija sacrificio: destrucción de realidad personal para posibilitar algo en la realidad personal, de manera que el algo posibilitado sea considerado prioridad absolutizante de lo que podemos ser en cuanto realidad. La realidad personal se constituirá en medio para lograr algo con ella que no es

⁹¹ En este culmen de la antropología zubiriana, que Zubiri llama experiencia teologal, encuentra el filósofo español la base para explicar la vía hacia la deidad y hacia Dios mismo a la que Ellacuría hacía mención, y que hemos señalado al principio del capítulo. Nosotros no seguiremos esa vía sino que, apoyados en lo que hasta aquí hemos dicho, avanzaremos hacia la vía por la que nos encontremos con el poder de lo real en la historia.

realmente su propia realización; en cuanto tal se constituye instrumento y su razón y sentido se constriñen a ser sólo lo que en su realidad le permite desarrollarse instrumentalmente en orden a eso que se quiere lograr con ella. El poder ahí esclaviza, en cuanto la determinación que realiza en la persona (y que siempre es determinación para la realización) se restringe en la comprensión de la persona a la consecución de determinadas formas de realización en orden a un fin menor que la realización personal. Y eso no necesariamente depende de una mala intención en la persona. La persona puede mantener la intención de realizarse, pero vivir con una inteligencia, voluntad, sentimiento y cuerpo restringidos a hacer sentido solamente en orden a ese fin menor. Y confunde así dicho fin con su plenaria realización.

Este dinamismo de destrucción en la persona afecta todas las notas, y todas desde sus propias maneras de organización y dominancia. La dominancia de una nota sobre las demás en el estado de realidad en que queda la persona, le hace más posible ser ella quien determine en las demás la realización personal. Pero también funciona el principio en el dinamismo de destrucción. La dominancia de la inteligencia sobre las demás notas puede iniciar dinamismos de destrucción en la persona por deformación ideológica, y éste es el sentido de la ideología como engaño establecido como disposición práctica en la realidad personal. La dominancia de la voluntad puede iniciar dinamismos de destrucción por voluntarismo y obcecación. La dominancia del sentimiento puede iniciar dinamismos de destrucción por manía, depresión y entristecimiento. La dominancia del cuerpo puede iniciar dinamismos destructivos por degeneración orgánica. Ése es el riesgo constante en el que vive la persona en la realidad en cada momento en que se constituye como realidad.

La necesidad del aprendizaje para poder vivir. El reclamo de la socialidad.

Aprender a vivir en la realidad en cuanto realidad, aprender a hacerse poder de realización verdadera, es aprendizaje fundamental y necesario para toda persona humana. Es la única manera en que podemos constituirnos personas, favoreciendo la creación de dinamismos de realización y evitando los dinamismos de destrucción. El poder como condición posibilitante en nuestra vida nos insta a hacer nuestra vida aprendiendo en ella maneras en que podamos realmente hacernos posible la vida. Nos insta a aprender a aprender, a constituirnos como una realidad que aprende, aprendiendo a realizarnos así. Eso es lo

característico de nuestra vida en orden a la realización. Y eso que nos resulta fundamental no podemos realizarlo por nosotros mismos.

Por la formalidad de realidad en que quedamos constituidos estamos sueltos ante las cosas, pero también desprovistos de respuestas, de formas de realizarnos, ante ellas. Todas las formas han de ser aprendidas en la vida, y en aprenderlas efectivamente y aprenderlas bien nos jugamos la misma posibilidad de realización en que consiste nuestra vida. Pero la vida la iniciamos sin aprendizajes hechos. Lanzados entre las cosas como realidades, sin poder saber qué hacer con ellas y qué hacer con nosotros entre ellas. No somos, al inicio, ni siquiera una realidad que se planta en incertidumbre ante el mundo. También esa forma de realidad hemos de aprender a realizarla en nosotros. Iniciamos la vida en indigencia absoluta ante la realidad, y necesitamos de resolver esa indigencia si es que hemos de poder vivir en la realidad. Resolver esa indigencia es necesidad inexorable en la persona de encontrar los modos concretos en que puede convivir su realidad con toda otra realidad a la que se enfrenta en el mundo. Es resolver una forma posible de estar en el mundo. Resolver su actualidad en el mundo, que es a lo que Zubiri llama su *ser*.

Esa forma de actualidad en el mundo, fundada en ser una realidad que siente realidad, es el fundamento de la actividad que Humberto Maturana caracteriza como propia del ser humano, el *lenguajeo*. El lenguajeo es la diferencia específica del ser humano respecto del ser de cualquier otro viviente. En el alumbramiento que un viviente hace de su mundo por su comportamiento, se acopla estructuralmente a éste de manera que sus acciones quedan coordinadas con las acciones del resto de los vivientes, como condición de supervivencia. En esta misma medida es que puede ser momento en la actualidad del mundo. En esta medida es que el viviente realiza su ser. Y a esta manera de actualidad en el mundo, propia de los vivientes, Maturana la llama *comunicación*.

La comunicación es el acoplamiento estructural del viviente en el mundo por coordinación de su comportamiento en el conjunto de comportamientos que se dan en su mundo. Como tal, la comunicación es condición para sobrevivir. La persona alumbra su mundo no meramente respondiendo en coordinación de comportamientos, sino coordinando efectivamente su propia coordinación en el conjunto de comportamientos. Es decir, hace objeto de coordinación su propia comunicación. Determina la coordinación de la persona

en el mundo, su propio comportamiento, como objeto discernible en el fluir de coordinaciones conductuales, humanas y no-humanas, que constituyen al mundo en cuanto ámbito de comunicación. Esta *coordinación de coordinaciones* es lo que constituye el lenguaje.⁹² El lenguaje será entonces la estructura concreta de coordinaciones conductuales que las personas realizan en el mundo que alumbran.

La coordinación puede incluir también momentos de descoordinación. Y es que, a diferencia de los otros vivientes, la coordinación no está determinada directamente por el ajuste en adecuación a la red de comportamientos que constituyen los otros vivientes en el mundo. La persona humana no meramente alumbrar en su comunicación su mundo, sino que alumbrar su mundo apoyada en la realidad plenaria del mundo que queda impresa en cuanto realidad en su sentir. Su mundo sentido es el medio creado como posibilidad de coordinación de la persona con el resto del mundo, que no absolutiza cerrando otras posibilidades de coordinación, es decir, alumbrar otros mundos sentidos en el mundo. La persona está determinada a realizarse en comunicación por la fuerza del mundo, y no solamente por la fuerza de su mundo sentido. Y así el mundo le libera de lo sentido lanzándola a buscar fundamento para su comunicación en la realidad toda como ámbito de su realización plenaria. El lenguaje, en cuanto actividad comunicativa fundamental, es sólo posible desde este fundamento en el mundo como poder. Y por eso resulta falso la reducción de la persona a un momento de la red de comunicaciones que constituye mundos en el mundo. La persona efectivamente ha de constituir su mundo en el mundo, y su mundo será una red de comunicaciones con fronteras precisas que le servirá como acoplamiento estructural. Pero a lo que la persona se acopla estructuralmente no es meramente a esa red, sino al mundo en cuanto realidad que dota de poder a ese acoplamiento estructural como real acoplamiento en la realidad. Este momento de libertad constituyente, momento real y concreto en la vida humana, es fundamental para comprender la realidad del poder en la

⁹² “El comportamiento animal puede ser innato (“instintivo”) o aprendido. Consecuentemente, podemos distinguir entre comunicación instintiva y aprendida. Maturana denomina “lingüístico” al comportamiento comunicativo aprendido. Si bien no llega a ser lenguaje, comparte con éste el rasgo característico de que la misma coordinación de comportamiento puede ser alcanzada desde distintos tipos de interacción. Al igual que distintos lenguajes en la comunicación humana, distintos tipos de acoplamiento estructural, aprendidos a lo largo de caminos de desarrollo distintos, pueden resultar en la misma coordinación de comportamiento. En realidad, desde el punto de vista de Maturana, dicho comportamiento lingüístico constituye la base para el lenguaje. (...) el lenguaje emerge cuando hay *comunicación sobre la comunicación*. En otras palabras, el proceso de “lenguaje”, como Maturana lo denomina, tiene lugar cuando existe una coordinación de las coordinaciones de comportamiento.” CAPRA, F., *o.c.*, p. 297.

persona humana y, por lo tanto, para cualquier ciencia que pretenda abordar el estudio, como objeto, de la humanidad.⁹³

En concreto, este proceso de coordinación de coordinaciones, que en cuanto tal es determinación de la realidad de la persona, se manifiesta en patrones de regularidad con los que puede habérselas con el mundo concreto en que vive. Estos patrones de regularidad son los esquemas de lenguaje como palabras, argumentos, valores, emociones, con los que la persona puede reconocer la realidad y reconocerse en ella. Y en estos esquemas la realidad sentida le significa a la persona otras realidades en orden a construir en ellas una posibilidad de realización. Así construye con signos una orientación que le haga poder vivir en el mundo, un sentido para vivir. La comunicación es regulación, por el sentido, de la vida personal en el mundo que se le impone como realidad. Y esa comunicación surge de una estructura dinámica de coordinaciones en que la persona realiza su realidad. Esta estructura de coordinaciones ha de ser realizada en la persona, coordinándola en ella, y de esta manera la persona queda constituida en un ámbito de comunicación con flujos y mecanismos precisos de coordinación. La persona queda constituida en lenguaje. Y la persona ha de aprender el lenguaje del mundo para habérselas con el mundo, es decir, apropiarse un sistema de coordinaciones que haga del mundo un mundo para la persona.

Estas regularidades conductuales que constituyen el lenguaje no son determinaciones que estén fijas en la persona por el mero hecho de serlo. Son posibilidades para su vida cobradas en su enfrentamiento con el mundo. Y como tales, son posibilidades hechas por la vida de otras personas en el mundo. Eso da pie a considerar otro aspecto que hemos dejado de lado hasta ahora. El mundo es poder en la persona, pero no es solamente su mundo. Es el mundo en el que es realidad originada desde otras realidades. Es un mundo que comparte con otros de los que viene. La persona se constituye como tal en el mundo de esos otros, instada inexorablemente a comunicarse, coordinarse, con él. Y ese mundo, marcado por los otros en cuanto realidades personales, es lo que constituye su apoyo en cuanto poder. El mundo que es poder para la persona es siempre el mundo en el que con-vive con las personas de quienes es el mundo. Y las otras personas han marcado este mundo con mayor o menor poder, según sus propias maneras de realización en él han contado o no con el

⁹³ Me parece que en el olvido de este fundamento del “lenguaje” en la realidad está el error de todo el sistema Luhmanniano. Considerar al hombre meramente como acoplamiento estructural en las redes de comunicación es perder de vista el fundamento que posibilita incluso estas redes en la realidad, y que otorga a la humanidad su lugar como realidad activa que creativamente realiza su mundo social.

apoyo de la realidad en cuanto realidad. El mundo de todos es coordinación dinámica de todos los mundos alumbrados por las personas, y así es coordinación también de personas. En ese mundo común median su propia posibilidad de realización, realizando el mundo según la impronta que resulta de la coordinación, según un esquema de funcionalidad mundanal y un sentido posible que indique lo que puede ser la vida de todos. Así como la persona, el mundo no puede realizarse sin figuras de mundo que se realizan en él como apoyo, pero que también lo conforman de una manera precisa que modela su manera de ser poder para la humanidad.

Aunque este modelamiento del mundo se da por la creación de sistemas de regularidades coordinativas de comportamiento, sistemas de comunicación, el mundo no consiste, sin embargo, en estas regularidades. Éstas son sólo lo que del mundo ha sido coordinado, de determinadas maneras, por la realización de las personas que lo han vivido. Pero todas ellas son tales, porque el mundo es dinamismo posibilitador de realización humana, porque el mundo es poder que queda como tal en la aprehensión humana. Lo fundamental de la persona humana no es el lenguaje sino la capacidad de formalizar el mundo en cuanto realidad, y en ello es en lo que descansa, como su apoyo reificante, toda capacidad de lenguajear. La coordinación de coordinaciones es apertura a la realidad sólo cuando reconoce este apoyo fundamental que libera incluso de las regularidades establecidas, para constituir a cada persona en una nueva manera de regularse en el mundo. Así el mundo no domina en la persona restringiéndola a las regularidades que han sido establecidas en él como lenguaje, sino que, desde estas mismas regularidades, la dota para constituir en el mundo una posibilidad de cambio innovador en el lenguaje. La persona es poder en el mundo en cuanto puede determinar en él, por ser realidad abierta, la manera concreta en que el mundo puede ser para sí posibilidad de vida. La persona es poder en el mundo en cuanto determina sentido en él, determinándolo para sí. Estos aspectos son los que habremos de considerar en los capítulos siguientes para comprender la realidad del poder en cuanto sociedad y en cuanto historia.

CAPÍTULO TERCERO:

EL PODER HUMANO. LA SOCIEDAD.

Hemos logrado hasta aquí establecer ya la forma en que el poder de lo real participa en la constitución de la realidad humana, aún cuando no hemos señalado su alcance y consecuencias respecto de las dimensiones que tiene la realidad humana en cuanto realidad vertida a otras realidades humanas, en cuanto realidad social. Aunque mantendremos el análisis zubiriano como eje fundamental de nuestro marco de referencia, recurriremos al trabajo de otros autores, principalmente de Pierre Bourdieu, Rene Girard y Michel Foucault, en los que encontramos posibilidades de enriquecer nuestra comprensión del poder de lo real en la realidad sociohistórica. Es posible encontrar estos enfoques pertinentes en la exigencia de comprensión que siente la intelección del poder fundando su posible realidad.

Para satisfacer esa exigencia no solamente bastan los intentos teóricos de acercamiento a la sociedad desde la antropología filosófica, como es el caso del intento zubiriano, sino que se necesita necesario enriquecer la teoría filosófica con análisis que intentan tocar la experiencia que de lo social vamos teniendo hombres y mujeres en el tiempo. Los estudios empíricos sobre lo social, los estudios históricos sobre la formación de las relaciones sociales, los estudios antropológicos, y demás estudios de la realidad social en sus múltiples aspectos nos ayudan a dar cuenta más plena de la realidad del poder en cuanto realidad social.

Además, es necesario, para no convertir esto en un mero eclecticismo académico, referir toda esta experiencia convertida en teoría a nuestra propia experiencia de lo social en nuestras relaciones reales. Las diversas experiencias que conforman nuestra experiencia de la realidad social: la experiencia de vivir en relaciones sociales no totalmente determinadas por mi voluntad, la de intentar formar nuevas relaciones sociales en el mundo, la de entrega a diversas personas y proyectos en donde puedo proyectar no solamente mi personalidad sino un modelo de sociedad, la de pasar momentos de incertidumbre, soledad y pérdida de apoyo en el mundo social que casi siempre configuran algún momento de nuestra experiencia en la sociedad, todas éstas van diseñando las maneras en que nos enfrentamos

con lo social (incluyendo a los autores que vamos conociendo en el cuerpo social) y las maneras en que podemos comprenderlo.

Esto no anula, por supuesto, lo que hasta ahora hemos planteado respecto del poder en la persona. Como ya hemos dicho arriba, es una exigencia de la misma realidad personal en cuanto podemos comprenderla cabalmente. No se trata, pues, de estudiar un aspecto diferente a la misma, sino de volver sobre lo dicho desde esta perspectiva para enriquecer lo que hasta ahora hemos podido comprender de la realidad del poder. La comprensión de la realidad social nos abre a la comprensión más cabal de la persona, porque nos abre a la comprensión más plena de la realidad en que la persona se apoya para su realización. La comprensión de lo social es, a una, comprensión de la persona y del mundo en el que habita (de las cosas en él), que sigue en la misma línea del intento de este trabajo: comprender la riqueza que el poder de lo real va constituyendo en nuestra intelección.

a. CONVIVENCIA: EL MUNDO DE TODOS EN MÍ.

Ya en el capítulo anterior terminábamos el análisis de la suidad, indicando que desde el mismo dinamismo por el que la persona se realiza en cuanto realidad, se exige la comprensión de las otras realidades humanas y de lo que tienen que ver con la propia realización. La presencia de los demás en la vida queda como exigencia intrínseca, y por lo tanto tiene carácter de poder, y este carácter es lo que habremos de aclarar, en el propio dinamismo de realización personal. Esta forma de determinar la realidad humana es lo que Zubiri ha llamado *dimensión*⁹⁴, y consiste en ser respecto en el que se “mide”, se hace posible de cierta manera (con límites y oportunidades), la realización como absolutos, como suidad. La dimensión no se conoce como un supuesto que se aplica a la realidad humana, sino que, por el contrario, se reconoce como exigencia intrínseca en el mismo análisis de la realidad humana. Considerar las dimensiones en la realidad humana es

⁹⁴ “Por esta versión que me es constitutiva, los demás están refluendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos. Modulación es, pues, codeterminación de mi modo de ser absoluto. Y esta codeterminación es justo lo que llamo *dimensión*: mide, con respecto a los demás, mi modo de ser absoluto”, ZUBIRI, X., *Dimensión Histórica del Ser Humano*, 16-17.

considerar la forma precisa en que queda su poder en la realidad.⁹⁵ Eso es lo que habremos de hacer enseguida, persiguiendo el objetivo de esta tesis: otorgar pistas precisas para el análisis del poder concreto en el que vive y se realiza una persona en la realidad.

Volvamos, pues, al análisis de la realidad humana en un aspecto que anteriormente sólo mencionamos de pasada: la realidad humana es una realidad originada desde otras realidades humanas; es realidad específica. La generación es un hecho en la realidad humana y lo es de un modo particular: es generación filética, es decir que se realiza fundada en un esquema genéticamente transmitido por otras realidades humanas. Es otra realidad psico-orgánica la que me afecta realizando su propio esquema de actividad constituyente en mi propia realización.⁹⁶ Esto es un hecho previo a cualquier relación personal, y es, de hecho, el fundamento de toda posible relación. En esto consiste el *phylum*: en la realización concreta de realidades bajo un mismo esquema, y que quedan por ello vertidas unas a las otras desde sí mismas. El conjunto de esas realidades son *especie*. Por el esquema, los demás dominan en mi propia realización en cuanto la determinan físicamente desde mi propia sustantividad y dinamismo. Es formalmente poder de lo real como *refluencia específica* de los demás en mi propia realidad, y que me constituye en *versión* a todos los otros del *phylum*. La persona humana es “de suyo” realidad filética.

Versión, codeterminación y hexis.

En esta versión Zubiri encuentra una doble vertiente en cada realidad personal: por su carácter de suidad es realidad absoluta frente a toda otra realidad, pero ese mismo carácter de absoluto está co-determinado, por refluencia, por otros absolutos, por otras personas.⁹⁷

⁹⁵ “Estas dimensiones son funcionales porque se constituyen en la codeterminación del ser de cada cual con el ser de los demás. Estas dimensiones funcionales están filéticamente determinadas. Y en cuanto tales tienen “grados” distintos; pueden tener “sentido positivo, marginal y negativo” y están intrínsecamente acotadas. En su virtud, estas dimensiones son las que dan su último toque de concreción a la persona humana”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 221.

⁹⁶ “Las esencias causales en el *phylum* genético, las esencias genéticas ejecutan una acción dinámica concreta, en virtud de la cual los progenitores no “transmiten” simplemente su naturaleza —esto son abstracciones— sino que formalmente son la acción “constitutiva” y constituyente de la nueva esencia en cuestión, de la esencia filial.” ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 144.

⁹⁷ Encontramos en *El Hombre y Dios* una síntesis más acabada de lo que implica en la realidad humana la versión específica:

“Este momento específico no se pluraliza en todas las notas de la realidad humana en su detalle, sino sólo según un esquema de replicación estructural (...) El esquema, pues, no es un momento añadido a mi realidad sino que mi propia realidad envuelve algunos caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación: es el código genético. De aquí se siguen tres importantes consecuencias:

- a) Como cada replicado es un animal de realidades resulta que es *eo ipso* un animal personal, es decir, mi esquema es esquema de un animal personal, de “otra” persona humana.
- b) Como el esquema no es algo marginal a la sustantividad, sino que es un momento constitutivo de ella, y por tanto de su vida propia, resulta que mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas. Los “otros” no son algo añadido a mí sino algo a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo. Soy “de suyo” esquemáticamente las otras personas.

Esta co-determinación es lo que constituye un nuevo dinamismo en la realidad: convivencia. La persona humana, el dinamismo de la suidad, exige desde su propia constitución, en cuanto es realidad filética, su realización como con-vivencia. No se trata, por tanto, de algo agregado a su constitución sino su constitución misma en cuanto suidad. La persona no puede ser suya si no es conviviendo: constituyendo su propia realidad en convivencia con las otras realidades humanas. En eso consiste la co-determinación, y por ella todas las personas se constituyen frente a la realidad de las otras personas no solamente como ante cualquier otra realidad, sino realizando su propio dinamismo en ellas, constituyéndolas en su propia realidad y siendo constituidas en ellas.⁹⁸

Esta codeterminación es constitución de la persona en diversidad. La persona sigue siendo suidad, pero en su misma constitución determinada por la suidad de las otras personas con las que convive. Por el *phylum*, la persona queda constituida en su propia realidad referida “de suyo” a las demás personas y a su forma concreta de realizar su realidad personal. Esta referencia es diversidad, y así la intimidad en que la persona se constituye por la suidad, se constituye inexorablemente en versión a las otras realidades personales. La versión, en cuanto constituye a la persona diversa, dimensiona su realización en cuanto individuo-frente-a-otros. Es la dimensión de individualidad.⁹⁹ Pero la versión no solamente es diversidad. Las personas quedan vertidas físicamente en convivencia, y, en cuanto tal, *asociadas* en un mismo dinamismo de realización común. En eso consiste la segunda dimensión de la versión en la persona humana: socialidad.¹⁰⁰ Y en cuanto la generación

En su virtud, mi propia realidad, de un modo esquemático pero real, está afectada por su propio esquema y por tanto por las otras personas. Gracias a la estructura esquemática de mi sustantividad, los “otros” están ya refluendo sobre mí mismo. Esta refluencia tiene lugar en dos aspectos. En primer lugar, por razón del organismo replicado: el esquema me afecta como esquema de otro organismo psico-orgánico, el organismo psico-orgánico del generado. Pero en segundo lugar, el esquema me afecta por su presencia respecto de mí. El esquema no es tan sólo esquema de constitución psico-orgánica sino “a una” con ella esquema de actualidad corpórea. El “otro” es esquemáticamente no tan sólo otro animal de realidades, otra persona, sino algo corpóreamente presente a mí. El esquema es “a una” esquema de función orgánica y esquema de función somática. De aquí resulta que cada persona tiene una doble vertiente. Por un lado, es una realidad que es “suya”, determinada como absoluta frente a toda realidad en cuanto tal. Pero por otro lado, mi persona es una realidad cuyo carácter absoluto está de alguna manera co-determinado por refluencia, por otras personas, por otros absolutos. Mi realidad psico-orgánica al determinar mi realidad siendo absoluta, al determinar mi Yo, lo determina no sólo respecto de “la” realidad sino también respecto de otros relativamente absolutos.” ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, pp. 61-62.

⁹⁸ “...cada persona no es sólo un modo de ser real respecto de “la” realidad, sino también un modo de ser real respecto de los modos según los cuales son reales las demás personas. En cada animal personal, precisamente por serlo, reobra lo que son los caracteres filéticos. Estos caracteres pertenecen a mi actividad psico-orgánica. Pero determinan *eo ipso* un momento de mi ser, de mi personalidad. Con lo cual mi personalidad no es sólo determinación respecto de “la” realidad, sino también respecto de las demás personalidades. Estas determinaciones presuponen que cada animal de realidades, por serlo, es ya personal. Pero no son meras adiciones extrínsecas a la estructura de la personalidad, sino algo mucho más hondo, al ser determinaciones de mi ser por la actividad psico-orgánica.” ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 188-189.

⁹⁹ “El ser humano tiene una configuración en intimidad; es mi configuración, es mi figura de ser ab-soluto. Pero como soy realidad filética, mi figura es la de una íntima e irrefragable diverso de los demás hombres. La individualidad es una dimensión, mejor dicho, una de las dimensiones según las cuales cada uno es ab-soluto.” *Ibidem*, p. 192.

¹⁰⁰ “El esquema filético reobra sobre cada hombre haciendo de él no sólo algo diverso de los otros hombres, sino algo asociado con ellos, a los hombres en cuanto realidades. Esta convivencia de realidades humanas es la esencia de la sociedad.” *Ibidem*, pp. 194-195.

filética se realiza como un venir-de los progenitores, el esquema es constitutivamente prospectivo, la asociación de individuos diversos que conviven está constituida prospectivamente a la realización de dicha asociación, como dinamismo fundamental para la realización de la suidad de cada cual en ella. La realización humana queda dimensionada, en tercer lugar, como *prospección*. Es la dimensión histórica de la realidad humana.¹⁰¹

Esta forma de co-determinación en versión, que Zubiri indica se realiza como con-vivencia, y que dimensiona la realidad humana como individualidad, socialidad e historicidad, se realiza en la persona como afección concreta de su realidad por la realidad de los demás. Es el momento de *hexis* o hábitud como modo de la realidad humana en su enfrentamiento con la realidad de las otras personas. Por la *hexis*, los demás se convierten en mediación concreta de realización, afectando no sólo las relaciones entre individuos, sino la propia manera de habérselas con la realidad. La *hexis* nos dota de un modo de realización propio que es modulación en la constitución de individualidad, socialidad e historia. Esta *hexis* se constituye como modo de mi realidad en el dinamismo concreto de con-vivir. Es la dominancia de los demás en mi propia realidad, en cuanto desde sí misma exige realizarse en convivencia. La *hexis* es el modo preciso en que queda el poder de lo social como realidad (como convivencia) en mi propia realidad.¹⁰²

Y esta *hexis* no es meramente un nexo superpuesto a los individuos que forman la sociedad, sino que es exigida en cada realidad personal, por la inconclusión de su propio dinamismo en que queda por la hábitud intelectual, y realizada en cada una como afección real, concreta y física. La realidad humana, como los otros animales, se encuentra inicialmente vertida a otra realidad, que asegura durante este desarrollo inicial, intrauterino en el caso del ser humano, las funciones de nutrición y amparo. Este estado inicial lo hace formalmente dependiente de dicha realidad para asegurar su supervivencia. En el momento del nacimiento, el recién nacido adquiere una mayor independencia y control del medio, que le exige, al mismo tiempo, hacerse cargo de esas funciones de nutrición y amparo.

¹⁰¹ "...en la prospección va envuelto no sólo "cada uno" de los miembros de la especie, sino "todos ellos", en su totalidad, en su unidad total. En este aspecto cada uno de sus miembros tiene realidad prospectiva por ser miembro de un esquema prospectivo, por ser prospectivo el esquema mismo sobre el cual está edificado. Si así fuera, habría génesis, pero no *phylum*. El *phylum* no es prospectivo primariamente porque es prospectivo cada uno de sus miembros aisladamente considerado sino que, por el contrario, el *phylum* es primariamente prospectivo en sí mismo, en cuanto *phylum*." *Ibidem*, p. 199.

¹⁰² La palabra *hexis* es la raíz griega del latín *habitus* y sus derivaciones como *hábitud*, en cuanto disposición concreta de las personas para la acción. Pierre Bourdieu ha recuperado esta noción para la sociología convirtiéndola en categoría central en cuanto a formular una teoría de la sociedad basada en el principio de distinción. Lo que aquí se ha dicho de la explicación zubiriana puede resultar fundamento interesante para dicha concepción, como veremos en lo que sigue.

Hacerse cargo de su nutrición y su amparo es necesidad inexorable de la que pende la posibilidad de realidad del niño. El niño, sin embargo y a diferencia de otros animales, se encuentra impedido para hacerse cargo de dichas funciones. Al no tener, por la habitud intelectual, mecanismos instintivos que le aseguren la realización de estas funciones, se encuentra desprotegido, indigente, ante una realidad inexorable.

Si no es por la formal intervención de otros que realicen para él la búsqueda y satisfacción de la nutrición y el amparo que se imponen como indispensables, el niño morirá. Y los otros no realizan dicha intervención como determinación inexorable en su realidad, como instinto, sino que han de optar por realizarla para el niño. Su intervención es realización de una opción entre otras, y de ellos depende la vida del niño. Los otros realizan su realidad optando por dar al niño nutrición y amparo, por ayudarlo a hacerse cargo de sus necesidades. Hacen al niño posible en su propia realidad, en la realidad de ellos, que es la única realidad en la que el niño encuentra apoyo para realizarse en cuanto persona. El acontecimiento de la ayuda, como llama Zubiri a esta unidad de la necesidad de la persona y la intervención de los demás que la satisface, es determinación para el recién nacido en cuanto le dota de una realidad en que ha de apoyar inexorablemente su propia realización. Y en cuanto es opción, los otros han determinado su realidad para que la persona recién nacida pueda determinar su vida como realidad que les exige vertirse a ella desde su propia realidad.¹⁰³ Ésta es la manera primera en que los demás humanos afectan la vida personal, eligiéndola como viviente posible en su mundo, es decir, actuando en el mundo para otorgarle a la persona recién originada un modo concreto en que pueda vivir. Los demás quedan así en la propia realidad haciendo posible radicalmente esa realidad desde su propia realización, desde lo suyo que entregan, en cierta medida, para la realización de otro.

Esta exigencia es situación primaria en que queda la realidad humana, y que el niño actualiza por su inteligencia sentiente como tendencia a buscar ayuda, a lo que Zubiri llama situación de *socorrenia*, y es constitutiva de la vida humana en cuanto vertida a las demás personas. La socorrenia no es, pues, una etapa pasajera en la vida del hombre sino un carácter formal de la realidad humana en cuanto vertida a otras realidades humanas, y, por tanto, constitutivo fundamental de la *hexis* que realiza el nexo social como disposición a *poder realizarnos en la realidad, que depende formalmente del éxito en la búsqueda de la*

¹⁰³ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 235.

*ayuda de los demás en la satisfacción de nuestras necesidades orgánicas de nutrición y amparo*¹⁰⁴, aunque sea en el modo de dejarnos (o lograr que nos dejen) satisfacer esas necesidades.

La necesidad de ayuda, en cuanto se impone a la realidad humana como socorrencia, abre en su propio dinamismo exigencias nuevas a la realización humana. La socorrencia en que queda el niño lo abre constitutivamente a quien o quienes acuden a ayudar. Y queda abierto a ellos no meramente en cuanto satisfactores, sino en cuanto realidad. Son realidad en cuanto abren el ámbito de realidad para la realización personal, marcando así las fronteras de “lo humano”. Sus acciones, aunque no sean distinguibles en cuanto tuyas, son las que marcan en realidad las posibilidades de realización para la realidad personal, no sólo en el momento de su nacimiento sino como una dimensión fundamental en toda su vida. Es la dimensión de publicidad que constituye a la realidad como “lo humano”.¹⁰⁵ Después, en cuanto la realidad personal va comprendiendo en su realidad la distinción entre las cosas y las otras realidades personales que conviven con ella en el ámbito de lo humano, puesto que ellas responden a lo que sucede con la propia realidad. Las personas son incorporadas en la realidad personal como “realidad-mía”, son los otros que responden a la propia realidad. En ese sentido son “míos”, y éste es, según Zubiri, el *minimum* de alteridad.¹⁰⁶ Posteriormente, la realidad de los otros va progresivamente manifestando su propio poder en resistencia con esa apropiación del “mío” que hace la persona. La persona queda así constituida en alteridad creciente respecto de los otros, como “yo-frente-a-otros”. Los otros son realidades efectivamente otras a las que la persona queda asociada desde su propia realidad, otra respecto de la de ellos. Es la formación del “cada cual” en que la convivencia nos constituye como individuos asociados. La alteridad radical del “yo” se constituye como

¹⁰⁴ “La vida no es sólo decurrencia e interurrencia; desde el punto de vista de los demás hombres, a quienes sensitiva y orgánicamente estamos vertidos, es *socorrencia*”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 236.

¹⁰⁵ “La publicidad es la condición de las cosas que pueden ser para cualquiera, porque los demás se encargan de dejarme o no dejarme que yo acceda a ellas. La publicidad es, como carácter positivo, algo que afecta a las cosas, pero en la medida en que los demás tienen una acción sobre ellas.” *Ibidem*, pp. 240-241.

¹⁰⁶ “El mero intento de hacerse cargo de esta situación como realidad lleva a producir, desde el punto de vista motor y dinámico, unos ciertos gestos que proceden del mismo estado que el que produjo en mí el gesto percibido de mi madre. Esto provoca una respuesta por parte de ella, y se va configurando un núcleo de realidades acotadas frente a las demás cosas, que responde con gestos a los gestos que yo hago. Aquí es donde interviene la semejanza; no una semejanza de los demás conmigo, sino de los demás entre sí. Lo que de los demás he recibido en mí revierte sobre ellos sin que salga de mí. Estas otras cosas no son *alter*, sino que son otras en la plenitud del vocablo. Tan no son otras, que son *mi* padre, *mi* madre, otros que son *míos*: es el *minimum* de alteridad.”, *Ibidem*, p. 242.

acotamiento en la estructura de publicidad; a ese proceso de acotamiento, que acontece en la vida concreta de la persona, es al que Zubiri refiere como “monadización del ego”.¹⁰⁷

La vida queda así formalmente constituida como “convivencia”, en cuanto en mi “articulación de sensaciones y respuestas van entreverados los demás. No las vivencias de los demás, sino sus realidades físicas” [SH 235]. En esta forma de intervención es que se constituye el medio propio de realización humana, el medio humano, lo que hay como un mundo que los demás me dejan y en el que he de realizarme. Este haber domina la realización de los individuos presionándolos, en cuanto los circunscribe y circunda. Es condición fundamental para poder realizarse. *Es el poder que constituye real y formalmente el nexos social.*¹⁰⁸ La realidad social es apoyo para la realización personal, en cuanto es dejada por los demás como realidad para constituir la propia vida. Y este dejar no es meramente un repliegue en la realidad para dejarme espacio, sino la constitución concreta de posibilidades para que pueda realizarme en la realidad.

El nexos social no es, pues, una referencia abstracta sino la constitución concreta de la sociedad en cuanto ámbito de lo humano en que cualquiera puede apoyarse para realizar su concreta realidad. Y como apoyo, la realidad va enriqueciendo en su dinamismo la propia sociedad en cuanto individuo asociado e histórico. Es así poder que queda en el niño como *disposición del poder humano para hacer de las cosas ayuda para mi realización.*¹⁰⁹ Aquí, la comprensión del poder de lo social, que nos facilita Zubiri, apunta a un aspecto esencial en la comprensión que del poder ha hecho Michel Foucault, con la que puede criticar las concepciones del poder como represión. El poder, en cuanto concretamente constituye el nexos social que es para mi realización apoyo, es formalmente *productivo*.¹¹⁰ El poder es poder porque, principalmente, es capacidad de producir realidad, y dicha capacidad no es

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 243-245.

¹⁰⁸ “El nexos entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres ya han intervenido en su vida y ello por exigencia natural del niño. Precisamente por eso, aunque es verdad que esta intervención tiene un carácter biológico, es de signo opuesto al de los animales. En esta versión biológica, los adultos han modelado en el niño un modo de ser humano; cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Abierto el niño de suyo a una necesidad de amparo, son los otros los que la han cerrado; la unidad del fenómeno es la unidad entre una necesidad y una ayuda. Por eso, el carácter primario donde es menester encontrar el fenómeno radical de lo social, es la inteligencia sentiente. Precisamente porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con que “lo humano”, que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad. El término formal de ese hacerse cargo no son los demás hombres, es algo mucho más elemental. Es lo que de momento estoy llamando lo humano que hay en mí y trasciende de mí. Precisamente porque esa unidad está ya dada, lo social es principio y no resultado”. *Ibidem*, pp. 252-253.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 260.

¹¹⁰ “Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.”, CEBALLOS, H., *Foucault y el Poder*, Coyoacán, México, 2000, p. 57.

un mero atributo de las cosas o de las personas en la realidad, sino que es la misma constitución de la realidad, en cuanto es apoyo para la realización personal, la que ha de ser considerada en todos sus dinamismos como poder productor.¹¹¹

El poder produce realidad, en cuanto produce el ámbito humano en que podemos realizarnos en cuanto personas. Y en cuanto tal produce también a la persona en cuanto realidad, siendo para la realización de ésta apoyo último, posibilitante e impelente en el que puede ser realidad. La persona queda así constituida en una triple dimensión como sujeto en la sociedad: agente, actor y autor de su propia realidad. La persona queda constituida *agente* de su propia realidad, en cuanto posee como personidad, las posibilidades para su realización. La constitución de la persona como realidad inteligente, volente, sentimental y corpórea, y su implantación en una realidad concreta que la dota, como apoyo, de posibilidades de realización, le permite realizar acciones en orden a su propia realización. Así es agente.

Pero dicha implantación en la realidad se hace inexorablemente desde la apertura del mundo que los demás hacen para mí. La persona no sólo ha de determinar acciones en la realidad, sino que ha de determinarse a sí misma en dichas acciones. Esto es imposible para la persona recién nacida, y el problema ha de ser resuelto por la intervención de los demás en la realidad personal. Los modos en que los demás realizan su vida, me insertan en el mundo desde esos mismos modos como posibilidad para mi vida. Sin esos modos, la vida es imposible, y en este sentido tienen el poder de serme necesarios. Los modos quedan constituidos en la realidad personal como apoyo en mi vida, como poder. Y la realidad personal ha de realizarse de acuerdo a esos modos que le vienen de otros, en un argumento que no ha sido determinado por mí. Los modos son los argumentos o roles que la persona ha de seguir para realizarse, y puede seguirlos más o menos creativamente. La persona queda así constituida como *actora*.

Sin embargo, la realización de la persona no queda encargada a los modos constituidos por los demás. Tampoco puede ser meramente el ejercicio automático de acciones. Ha de ser

¹¹¹ “las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otro tipo de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son *inmanentes*; constituyen los efectos inmediatos de las participaciones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí donde actúan, un papel directamente productor” (*Historia de la sexualidad*, P. 114), citado por *Íbidem*, p. 70.

determinación personal, y en este sentido, libre. En cuanto la persona determina su propia realidad, en cuanto puede proyectar una figura de su realidad que implica determinadas acciones, la realidad personal es efectivamente suidad. La persona se hace suya por determinación propia, y no meramente por la estructura psico-orgánica en que consiste. Más bien, la misma estructura psico-orgánica, como explicamos en el capítulo anterior, exige acciones personales que dan la realización por proyección de sí misma y así la persona se constituye en *autora* de su propia realidad.

La persona queda exigida de ser autora de su propia vida, pero no ha de realizarse así, necesariamente, en todas sus acciones. Solamente lo será en aquéllas que se le presenten como problema ante el que ha de determinarse en su vida. En otras muchas situaciones, simplemente ejecutará actuaciones de roles predeterminados en que puede realizarse. Estos roles generalmente quedan marcados como rutina o hábitos en la *hexis* en que nos constituye el nexo social, y que parecen tener un carácter necesario. Es la forma concreta de presión que toma el nexo social en el dinamismo de realización personal. Sin embargo, en ambos casos, por la dimensión de agente en que queda inexorablemente constituida en cuanto personidad, ambas realizaciones tendrán un carácter intrínseco de posibilidad frente a otras en la vida de las personas. No quiere decir que la persona sea consciente de que son posibilidades (lo que la llevaría inexorablemente a determinarse como autora de su vida), sino que por el carácter propio de la suidad, la realización personal es siempre realización posible frente a otras posibilidades de realidad.

Es en este dinamismo en el que la persona va constituyendo su realidad, afectada por la realidad de los demás desde su propia estructura, es decir, en cuanto sujeto social. Y en esa constitución alguna de estas dimensiones puede tener dominancia sobre las otras dos, en diferentes circunstancias de la vida. Ninguna de ellas puede ser explicación cabal de la realidad de la persona humana, ni mucho más privilegiarse como la plenitud de la realización personal. Ésta implica las tres dimensiones, y su único criterio de verificación es la verdadera realización de la persona. Solamente ante ella es posible juzgar si la determinación concreta en que consistieron las tres dimensiones en la vida del sujeto social produjo o no realización personal. Esto no se puede determinar *a priori* como una especie de ideal social. El sujeto social no puede ser meramente *sujetado o determinado* por las circunstancias sociales, como en el funcionalismo de Talcott Parsons o en las primeras

obras de Foucault o Bourdieu. No puede ser tampoco meramente un *sujeto liberado de cualquier tipo de arraigo en la realidad*, como en el idealismo romántico o en los escritos existencialistas de Sartre. No puede ser tampoco mero *ejecutante de acciones* que no llega siquiera a ser sujeto, como en la teoría de sistemas de Luhmann. En las tres dimensiones queda constituida la realidad personal, y solamente en las tres es que puede ser comprendida como tal.¹¹²

Pasaremos ahora a considerar lo dicho anteriormente en el modo concreto en que se realiza en la vida personal: La realidad social actúa en la realización personal, entonces, como apoyo último, posibilitante e impelente, que le exige realizarse en estas tres dimensiones. Así es poder en la vida personal, en cuanto es exigencia intrínseca de realizar en la realidad personal tridimensional, de alguna manera, el nexo social. Este nexo social es, como estructura concreta, mediación para la realización, y en este carácter de mediación es que se realiza en cuanto poder. Y, para la realidad personal, es mediación que otros le entregan, mediación de los otros; en ese sentido, es lo humano que media entre todas las cosas y su propia realización. Las cosas quedan, en la mediación, *humanizadas*; constituidas en *haber* humano en que se ha de realizar cualquier persona. Dotar de un haber humano es el efecto concreto de la intervención de los demás en la vida personal. En ese haber es que somos impelidos a dotar de sentido, es decir, a fijar una cierta orientación para habérselas con las cosas que quedan en ese haber. Y no podemos tomar orientación sino desde las que quedan configurando en el haber humano las posibilidades de habérselas con las cosas. En eso consiste la humanización del mundo. No tanto en que las cosas ganen alguna nota “humana”, sino en que la realización personal queda, en su triple dimensión, orientada a habérselas con las cosas de algún modo dispuesto por los demás en la vida personal. La humanización es construcción de una *hexis* concreta, un modo de habérselas con las cosas, que funcione como modulación humana de la realización del mundo. Esto es lo que Zubiri entiende por educación como determinación de lo humano en la realidad.¹¹³

¹¹² Para ampliar este planteamiento zubiriano que puede resultar enriquecedor a una teoría del sujeto social se puede consultar el cuarto apartado “La Persona como Forma de Realidad”, en *Sobre el Hombre, o.c.*, pp. 125 y ss.

¹¹³ “la actuación bajo forma de *educación*, en la que se transmite al nacido, ante todo, el sentido humano de las situaciones en las que está incurso y de las realidades con las que tiene que tratar; un 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.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 139.

Este nexo social se actualiza, por las acciones de los demás en la vida personal, en cuanto el modo humano educa el cuerpo personal a tratar con el mundo. Los demás actúan teniendo como respecto el cuerpo en cuanto lo expreso de la persona. En ese respecto, interpretan a la persona que educan para entrenarla en una manera humana de responder con su cuerpo a la realidad. La educación es una forma de domesticación que, a diferencia de los animales, toma una forma concreta: dar posibilidades propias a la persona para su realización.¹¹⁴ El cuerpo va quedando en el mundo, comprendiendo en la ayuda de los demás y, posteriormente, en su propia comprensión, las posibilidades de realización. Es el trabajo pedagógico en que los demás van construyendo, durante toda la vida, la determinación concreta de lo social en la vida personal que me hace individuo, asociado e histórico.¹¹⁵ Como trabajo, la formación de estas *hexis* exige condiciones específicas de realización (espaciamiento respecto de otros modos humanos, tiempos de inculcación, estructura de apropiación, etc.), exigencias semejantes a las que determinaron las acciones de los que me educan, que determinan las maneras diversas en que puede constituirse un modo humano como modo propio de realización personal. Es una diversidad en uniformación,¹¹⁶ que nos distribuye en el haber humano de acuerdo a semejanzas y diferencias, nos acerca y nos aleja con las otras personas. Esta *hexis* en cuanto queda apropiada por el niño es *habitus* y constituye, como principio, el ámbito real de mi poder.¹¹⁷

¹¹⁴ “El hombre, como animal, es domesticable por los demás; pero es el único animal doméstico a quien la domesticación potencia gigantesca sus posibilidades de viabilidad, mientras que los demás animales domesticados tienen, por término medio, una viabilidad menor que los animales salvajes. Y la potenciación del hombre no se debe sólo a razones biológicas, sino a que para él, lo que es para los animales pura domesticación, cobra carácter especial, precisamente por ser la alteridad en que los hombres viven una alteridad como forma de realidad. Esa potencialización de la domesticidad como configuración de la realidad es la *educación*. A los animales no se les puede educar; sólo se les puede domesticar. El hombre es el único que tiene que ser domesticado para potenciar sus posibilidades, y esa potencialización de la domesticidad es la educación.” ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, o.c., p. 321.

¹¹⁵ Cfr. BOURDIEU, P., *La Reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*, Colección Proa, Editorial Popular, Madrid, 2001, pp. 47ss.

¹¹⁶ “Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la *poderosidad*, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo y, si esa presión se pone en marcha, es lo que origina la uniformación.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 317.

¹¹⁷ También Zubiri ha mencionado el *habitus* en una manera semejante a la que construye Pierre Bourdieu para dar fundamento a su teoría social. Por ejemplo, en *Sobre el Hombre*, Zubiri dice: “este modo por el cual queda monadizada la existencia sustantiva y sustantiva de cada hombre en forma de cada cual procede del hábito de alteridad que, como *habitus*, es un modo real y positivo. Frente a “otro” es como cada uno, real y físicamente, es cada cual.”, o.c., p. 303. Aquí el *habitus* queda señalado como resultado del proceso de monadización del ego que Zubiri había señalado como constitución de la identidad individual. Es la apropiación concreta de las acciones de los otros que han intervenido en la propia vida humanizándola. Lo distingue así de la *habitud* como estructura fundamental del enfrentamiento de una realidad viva con las cosas en el mundo. La *habitud* intelectual se referirá a esa estructura fundamental en que las realidades personales enfrentan el mundo que se forma como modulación de la personificación por la imposición de la fuerza de realidad de las cosas en la persona; pero, en cuanto dicha modulación es apropiada es *habitus*, como modulación de la realidad personal concreta en el haber del mundo concreto que enfrenta en su vida. La *habitud* señala la estructura general en que nos identificamos los seres humanos; el *habitus* la estructura personal construida en nuestra vida, como condición posibilitante (en cuanto es modulación desde el poder de lo real que se nos impone) para seguir construyendo la vida. El *habitus* es así *estructura estructurada y estructurante*. Coincide con el planteamiento de Bourdieu que reconoce en el *habitus* el fruto de un trabajo de incorporación del mundo social y de su fuerza, como capital, en el agente: “El capital incorporado es una posesión que se ha convertido en parte integrante de la persona, en *habitus*. Del ‘tener’ ha surgido ‘ser’”, *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Col. Palimpsesto-Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 140.

Dimensión individual-diversa del habitus.

Es así que el *habitus* queda como dinamismo al mismo tiempo individual-diverso y social-comunizante. Analizaremos ahora su función en la constitución de diversidad: El niño queda, en el haber humano que los demás le dejan, en un modo determinado, en su propio *habitus*. La versión a los demás, modula la versión a la realidad en modos de inteligencia, volición, sentimiento que incorpora (modelando su cuerpo) como orientaciones posibles en la manera de apropiar las cosas como posibilidades de realización. Esta incorporación no requiere necesariamente una determinación consciente, sino que resulta de la fijación de esas orientaciones de la apropiación como disposición operativa de la propia realización. En esa incorporación, la persona queda constituida en cuanto sujeto, y en cuanto tal, el poder ha penetrado “materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido anteriormente interiorizado en la conciencia de las gentes”, como ha dicho Foucault al reflexionar sobre la sexualidad.¹¹⁸ Por el *habitus*, la persona queda determinada en su cuerpo, como actualidad de su realidad psico-orgánica, y expuesta a determinación por la acción de las demás personas. Por el *habitus* es también la persona la que determina con su cuerpo su propia realización, su propio modo de ser vehículo del poder de lo real.¹¹⁹ El *habitus* es así modulación en el dinamismo de la realidad personal. En esta determinación se constituye el mundo social como apoyo primordial, incorporado en algún modo primordial como *habitus*, para la realización personal.

Esta modulación que afecta la realidad personal es lo que Zubiri llama *personalidad*, en cuanto figura de la personeidad. La personalidad es la figura en que queda la realidad

¹¹⁸ Cfr. FOUCAULT, Michel, “Las Relaciones de Poder Penetran los Cuerpos” en *Microfísica del Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p. 166.

¹¹⁹ De aquí que Bourdieu se refiera al *habitus* como un *saber corporal*: ““The world is comprehensible, immediately endowed with meaning, because the body, which, thanks to its senses and its brain, has the capacity to be present to what is outside itself, in the world, and to be impressed and durably modified by it, has been proactively (from the beginning) exposed to its regularities.- Having acquired from this exposure a system of dispositions attuned to these regularities, it is inclined and able to anticipate them practically in behaviours which engage a *corporeal knowledge* that provides a practical comprehension of the world quite different from the intentional act of conscious decoding that is normally designated by the idea of comprehension”, citado por FOWLER, B. en su Introducción a AA.VV., *Reading Bourdieu on Society and Culture* (Ed. Bridget Fowler), Blackwell Publishers/The Sociological Review, Oxford, 2000, p. 4. Esta concepción se complementa con la afirmación de Foucault de que “cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder.”, lo que debe obligarnos a comprender el poder en todas las relaciones sociales y no sólo en las relaciones respecto del Estado, en *Microfísica del poder*, o.c., p. 127.

personal en cuanto se realiza. El *habitus* incorporado es principio de realización en la persona, en cuanto le dota de figura y situación ante las cosas, y así constituye la personalidad en que su personeidad se realiza. La figura, la manera de quedar la personeidad ante las cosas, determina el modo en el que la personeidad puede apoyarse en su propia realidad para realizarse. Es el modo en el que se va realizando como suidad. Por ello, el *habitus* no es de los otros, aunque haya sido posibilitado por sus acciones. El *habitus* es el modo personal de incorporar el mundo social, las acciones de los demás en cuanto me dejan un haber humano. Este haber humano es el que presiona mi realización en su circunscripción. Y es en esa presión en que me hago de un modo de habérmelas con las cosas. El modo es modulación de la presión que el poder de lo real en cuanto haber humano deja en la persona, configurándola en una personalidad en el mundo social. Un modo que puede ser sancionado por los demás que me interpretan en cuanto expreso lo que hay (es su manera de influencia), pero que es, al fin de cuentas, un modo propio. Un modo que realizo con mis propias potencias, las notas propias de mi realidad.¹²⁰

Lo que queda configurado en el *habitus* es la misma realidad personal, y sus notas no pierden sus propiedades como realidad. La inconclusión de las notas, y la imposibilidad práctica de concluirse en el nacimiento, es lo que los demás interpretan como necesidad de ayuda. En cuanto acuden, la persona encuentra en sus acciones la posibilidad de concluir sus propias acciones. La persona encuentra en la ayuda de los demás un haber que le dejan disponible para su propia realización, y en el mismo haber como trayectorias fijas en él, modos concretos de habérselas con las cosas, incluida ella misma. Esos modos constituyen su *habitus*.¹²¹ El *habitus* no es así sobredeterminación en las notas sino fijación de acciones, comportamiento, fijación para la realización de su acto en codeterminación. El

¹²⁰ “La experiencia práctica del cuerpo, que se engendra al aplicar al propio cuerpo los esquemas fundamentales derivados de la asimilación de las estructuras sociales y que se ve continuamente reforzado por las reacciones, engendradas de acuerdo con los mismos esquemas, que el propio cuerpo suscita en los demás, es uno de los principios de la construcción en cada agente de una relación duradera con su cuerpo. Esa manera especial de mantener el cuerpo, de presentarlo a los demás, explica, en primer lugar, la distancia entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, a la vez que es una anticipación práctica de las posibilidades de éxito de las interacciones que contribuyen a definir esas posibilidades (mediante unos rasgos comúnmente descritos como seguridad, confianza en uno mismo, soltura, etc.)”, BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, Col. Argumentos 238, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 85.

¹²¹ Por eso dice Bourdieu: “El agente social, en cuanto está dotado de un *habitus*, es un *individuo colectivo o un colectivo individuado debido a la incorporación de las estructuras objetivas*. (...) El *habitus* es subjetividad socializada, trascendental histórico cuyos esquemas de percepción y apreciación (los sistemas de preferencia, los gustos) son el producto de la historia colectiva e individual. La razón (o la racionalidad) es *bounded*, limitada, no sólo, como cree Herbert Simon, porque el espíritu humano también lo es de manera genérica (cosa que no es un descubrimiento) sino porque está socialmente estructurado, determinado y, por lo tanto, acotado.”, *Las Estructuras Sociales de la Economía*, Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 238.

acto de las notas de la personeidad queda así modulado en *habitus* como expresión en una figura de realidad como práctica espontánea de la propia realidad.¹²²

El modo del *habitus* es modo de la persona, modo en la unidad intrínseca de las notas que las constituye como realidad. Sin embargo, lo primordial, lo que constituye a la inteligencia en cuanto inteligencia, la voluntad en cuanto voluntad, el sentimiento en cuanto sentimiento, y el cuerpo humano en cuanto tal, no es *habitus*. El poder del *habitus* se apoya en la realidad de las mismas notas que pueden, en ese modo, realizar su acto. Pero las notas, y su capacidad de apoyo en la realidad, son lo primario. Ellas son las que exigen, por estar todas constituidas en *habitud* intelectual, tener que habérmolas con las cosas reales de algún modo. Exigen *habitus*. La realidad en las notas constituye así el dinamismo del que el *habitus* es modulación, el mismo dinamismo en que las notas se constituyen como notas de la persona. Por ese mismo dinamismo, la realidad puede exigir en el *habitus* remodelación y cambio.¹²³ La presión con la que la realidad actúa en cuanto haber humano sobre la persona es una exigencia en todos los momentos de la vida: la exigencia de habérselas con las cosas de alguna manera. El *habitus* es dinamismo que intenta concluir esa exigencia, pero la exigencia es primordial.¹²⁴ Es a partir de ella que podemos comprender la otra dimensión que habíamos señalado ya en el *habitus*: su dimensión social-comunizante.

¹²² En el siguiente texto de Bourdieu se explicita "...el *habitus* no tiene nada de un principio mecánico de acción o, más exactamente, de reacción (a la manera de un arco reflejo). Es *espontaneidad condicionada* y limitada. Es el principio autónomo que hace que la acción no sea simplemente una reacción inmediata a la realidad en bruto sino una réplica 'inteligente' a un aspecto activamente seleccionado de lo real: ligado a una historia preñada de porvenir probable, es inercia, huella de su trayectoria pasada, que los agentes oponen a las fuerzas inmediatas del campo y que hace que sus estrategias no puedan deducirse directamente ni de la posición ni de la situación inmediatas. El *habitus* produce una réplica cuyo principio no está inscripto en el estímulo y que, sin ser absolutamente imprevisible, no puede preverse a partir del mero conocimiento de la situación; una respuesta a un aspecto de la realidad que se distingue por su aprehensión selectiva, fragmentaria y parcial (si se pese a ello 'subjetiva' en sentido estricto) de ciertas estimulaciones, por una atención al aspecto particular de las cosas del que puede decirse indiferentemente que "suscita interés" o que el interés lo suscita; una acción que, sin contradecirnos, podemos calificar a la vez de determinada y espontánea, porque está determinada por estimulaciones *condicionales* y *convencionales* que sólo existen como tales para un agente dispuesto a percibirlos y apto para hacerlo.", *Ibidem*, p. 239.

¹²³ Esto es lo que gran parte de los críticos de Pierre Bourdieu le han exigido en su teoría social. El *habitus* puede parecer en la teoría de Bourdieu una concepción demasiado rígida para admitir en el sujeto social la capacidad de determinar su propia realización. Bourdieu, sin embargo, reconoce en el *habitus* la posibilidad de reconfiguración, aunque la considera muy difícil una vez que el *habitus* está formado. Me parece que la fuerza que Bourdieu le reconoce al *habitus* no puede comprenderse meramente de su concepto como "disposición" sino que depende necesariamente de comprenderle en relación al otro concepto fundamental de su teoría, el "campo". Solamente ahí es posible valorar la capacidad que el *habitus* concreto tiene, o no, de realizar algún tipo de reconfiguración. Eso lo abordaremos en el segundo apartado de este capítulo, pero creo que conviene ahora señalar esta constitutiva dependencia del *habitus* del poder de lo real en las notas constitutivas de la personeidad.

¹²⁴ Esta afirmación, Jordi Corominas la hace respecto del *logos* que es forma del *habitus* en la aprehensión: "Sin embargo, ningún tapiz de perceptos, fictos y conceptos, ninguna máscara y ninguna ideología, consiguen nunca clausurar del todo la apertura originaria ni reducir la alteridad radical. Quizás logre colmar la oquedad que se abre en el campo, pero "la intelección más evidente del planeta no logrará jamás abolir la oquedad. Una oquedad colmada es siempre y sólo una oquedad colmada" (IL 247). La desproporción entre el movimiento del *logos*, para inteligir lo otro en su presentarse como otro (IL 71), y la alteridad radical, con este otro se presenta siempre, constituye la peculiar alteridad y libertad del campo. Una libertad y alteridad restringida entre las aprehensiones y el sistema de ideas con que contamos. Por esta estructural inadecuación en la coincidencia entre *logos* y las cosas primordialmente aprehendidas, se escapa la marcha de la razón y se pueden cambiar siempre las ideologías y las actualizaciones y muchos juicios e ideas que la rutina y la inercia han fosilizado." COROMINAS, J., *Ética Primera*, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, 5, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 294

Dimensión social del habitus.

La exigencia es la manifestación del poder de lo real que religa a la persona con el haber humano en cuanto es apoyo posibilitante, último e impelente de realización. Esta religación le obliga a hacerse poder de algún modo. Los modos tiene que construirlos la persona desde el haber en que queda. Y así la persona va constituyendo su realidad personal, en un modo cobrado en el haber que los otros le han dejado. Eso es *habitus*. Las acciones de los otros quedan en el haber pero no como realizaciones personales, que no podrían ser disponibles para nadie. Lo que queda de las acciones de los otros en el haber humano, es el intento de su acción. Su intento de realizar la vida de alguna forma. Ese intento queda en el haber humano como manifestación del poder de lo real que ha podido desplegarse en la realidad humana.¹²⁵ El haber humano es así manifestación del poder de lo real en cuanto ha formado cuerpo social. Es el poder que pudo ser, y en este carácter es posibilidad para que el poder pueda ser otra vez. Este punto lo trataremos más ampliamente en el próximo capítulo, pero conviene apuntarlo ahora para comprender la constitución del *habitus* como modo de realización propio en la sociedad.

Las acciones quedan, pues, como intento, y como tales son dotación posible de poder en el haber humano. Las cosas, pues, se manifiestan en ese haber humano como poder de lo real moduladas como manifestaciones concretas de poder ejercido que hay, porque fueron reales, en el haber humano. Es la manera como la aprehensión de realidad, manifestación del poder de lo real en la intelección de lo real, abre respectos en la intelección como ámbitos de inteligibilidad que hemos llamado con Zubiri, en el primer capítulo, campo de realidad. El campo, el haber humano que se hace presente en la cosa con su propio poder, modula el poder de lo real que la cosa manifiesta en su respecto para hacerla inteligible a nuestra aprehensión. Nuestra intelección de las cosas es siempre respectiva. Consiste en hacer ir a la cosa a su respecto, para venir desde el respecto a la cosa y así comprenderla. Esta modulación de poder es un encuentro de fuerzas, entre la cosa que nos atrae a su realidad que desborda cualquier respecto y el campo de intelección que se abre, en la

¹²⁵ Conviene recordar aquí lo que Bertolt Brecht propone como explicación de la efectividad de las antiguas obras de arte en la admiración humana en todas las épocas: “Más adecuado sería imaginar que la humanidad cultiva con placer el recuerdo de sus luchas y sus triunfos y que se conmueve acordándose de los esfuerzos siempre renovados, de sus inventos y descubrimientos. Pues las grandes obras de arte nacen en estas épocas de lucha. Los progresos son siempre pasos que van más allá de otros progresos. Nunca querrá olvidar las pérdidas que le han costado sus nuevos logros.”, citado en SÁNCHEZ, A., *Estética y Marxismo Tomo I*, El Hombre y su Tiempo, Ediciones Era, México, 1975, p. 330.

misma fuerza de realidad que la cosa impone,¹²⁶ pero también con la fuerza atractiva de lo que ha quedado como respecto que, de alguna manera, se le opone obligándola a aparecer contenida en su ámbito de intelección.

El *habitus* en cuanto modulación nos abre así a las cosas dentro de ámbitos de intelección (evidencias) que presionan nuestra aprehensión de realidad. Es lo que hemos señalado respecto del logos como fijación de esquemas de orientación en la intelección. Lo mismo, creo, puede decirse respecto del sentimiento y la volición. Abre para nosotros ámbitos donde las cosas son gustables, es decir, donde el gusto por la realidad de las cosas puede ser contenido en las formas en que el gusto ha quedado disponible en el haber humano, dejadas por los demás como intento de fruición y que vamos apropiando en nuestra acción. Y abre un ámbito de intentos de realización libre ante las cosas, de determinación propia en la fuerza atractiva de la realidad de las cosas. Este intento de libertad modula la atracción definiéndola en posibilidad de realización o de destrucción para mí, y en ese sentido provoca atracción o aversión respectivamente. Es este último ámbito el que nos puede dar la pauta para analizar con mayor profundidad la conformación del *habitus*, como disposición impresa en el cuerpo para la realización en el mundo social, en cuanto en él se incluyen, sin anularse sino conformando este momento como respuesta, los otros dos momentos en la acción.¹²⁷

En las acciones libres de los otros, que quedan como intentos en el haber humano, se dan los respetos de atracción y aversión que pueden hacer sentido, orientar, en mi propia experiencia de quedar atraído, positiva o defectivamente, por la realidad. La realidad que se me impone, impone su fuerza atractiva en todas sus notas, y ante esa fuerza atractiva es que he de determinar la propia acción para apropiar la actuación de las notas que me atraen de alguna manera acercándome al influjo de su acto, o para mantenerlas a distancia suficiente para que no puedan actuar en mí. Esa determinación es imposible para el recién nacido por lo que constantemente son los demás los que actúan sobre él para acercarle o alejarle de lo

¹²⁶ El campo no es un ámbito preexistente a la aprehensión, como un espacio de ideas. Más bien la aprehensión, que es histórica, lo va constituyendo, y dejando como intento en el haber de la especie como ámbito de inteligibilidad disponible para cualquiera que se forme en asociación con esa experiencia de realidad acumulada en el tiempo. Cada persona, en su propia biografía de aprehensión de realidad, va recibiendo ese ámbito de inteligibilidad por la intervención en su vida de los demás que le van haciendo entender el mundo con sus acciones. De esta manera, el campo sí puede parecer previo pero se abre a cada persona, con toda su carga histórica, en la fuerza de imposición de la aprehensión de realidad. Cfr. Capítulo 1.

¹²⁷ Podríamos encontrar este planteamiento a la base del análisis de Bourdieu en “La Distinción” donde analiza la formación del gusto como conformación de clases en la sociedad.

que consideran bueno o malo para él. Esas acciones que los demás realizan quedan para él como respecto, como algo en su haber, que configura sus posibilidades de definir en su experiencia de atracción y aversión, su deseo y su temor.¹²⁸ Deseo y temor no son experiencias espontáneas en nuestra vida, sino, como ha demostrado René Girard, determinaciones del aprendizaje en nuestra propia experiencia de la realidad.

Girard afirma que el deseo se forma como aprendizaje en la vida personal sobre la propia experiencia de la realidad como atracción o aversión. Y es un aprendizaje que no puede realizarse sino por un mecanismo concreto: la mimesis. Aprendemos a desear imitando el deseo de los demás, y en esa imitación ser sancionados por ellos.¹²⁹ En cuanto los demás actúan sobre mí para acercar o alejar las cosas, de acuerdo a su criterio, expresan en esa misma acción el signo de su deseo. El signo es, según Zubiri, la expresión de la acción en cuanto intento,¹³⁰ y el intento de una acción, independientemente que se logre o no, deja en el haber humano el poder de esa acción como deseo, en cuanto el intento resulta atractivo o no en la propia realización. Así, el signo queda constituido, en cuanto intento expreso, con un poder que le da lugar y realidad en la vida humana. Es un punto de convergencia entre la realidad que puede ser y la propia realidad humana en cuanto capaz de realizar esa posibilidad. En esta convergencia de realidades en posibilidad de realización, el signo se constituye como *símbolo* (que une dinámicamente las posibilidades a las que tiende la realidad), y se extiende como ámbito que expresa y define las fronteras de la realización y la posibilidad de entenderla como tal. El símbolo es el signo del poder que se expresa en la propia realidad humana, anunciando las direcciones que ésta misma puede tomar. Cada signo, y con él cada intento expreso en la realidad, adquiere sentido en un ámbito simbólico que constituye el poder de la realidad humana de realizar lo que el signo anuncia como intento. En ese ámbito simbólico se constituye, pues, la realidad humana en lo que puede ser.

¹²⁸ Zubiri explica en este punto la formación de la veda y el tabú, que le acerca al planteamiento de Girard. Cfr. PFHR 58-59.

¹²⁹ “Aquí aparecen todos los adultos, comenzando por el padre y la madre, aparecen todas las voces de la cultura, por lo menos en nuestra sociedad, que repiten en todos los tonos “imítanos”, “imítame”, “yo soy quien poseo el secreto de la vida auténtica, del ser verdadero...”. Cuanto más atento está el niño a estas palabras seductoras, más dispuesto y ardiente se siente a seguir las sugerencias que proceden de todas partes y más desastrosas serán las consecuencias de los enfrentamientos que no dejarán de producirse. El niño no dispone de ninguna referencia, de ninguna distancia, de ninguna base de juicio que le permitiera recusar la autoridad de esos modelos. El *No* que le devuelven suena como una terrible condena. Una auténtica excomunión pesa sobre él. Toda la orientación de sus deseos, es decir, la selección futura de los modelos, se verá afectada. Lo que está en juego es su personalidad definitiva.”, GIRARD, R., *La Violencia y lo Sagrado*, Col. Argumentos 70, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 154.

¹³⁰ “El signo no ha dejado de ser expresión, pero lo manifiesto en la expresión es expresado aquí tan sólo en forma intentada, en un movimiento de dirección.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 284.

Ese poder, constituido en símbolo, es lo que parece ser la posibilidad disponible para la propia realización (que no es sólo tratar con las cosas sino también con las personas en quienes busco la satisfacción de nutrición, amparo, placer, etc.), que, poco a poco, se va haciendo discernible conforme se realiza la inteligencia personal. Se va haciendo discernible como posibilidad en el propio haber: cuento con esa posibilidad que en principio no era mía. El símbolo, en cuanto adquiere relevancia frente a otros símbolos, es principio de interpretación de la propia realidad posible; la expresa, la sugiere y la pone como modulación de la verdadera realización a alcanzar del poder de la misma realidad en la propia vida. El símbolo de lo posible es apropiado en la realidad personal, de manera que anuncia en las propias acciones lo que pueden lograr en orden a la propia realización. Cada acción se define así como tendencia a la realización; en cada acción la persona desea su propia realidad, que la llama desde su poder constituido en un sistema simbólico (organizado, solidario, unidad-total), que define la forma del lanzamiento de la propia realidad hacia la realización posible. Así el deseo se torna manifiesto para la persona, con una figura determinada (lanzado de cierto modo a la propia realización), figura que se mide en el respecto de los otros, en el mismo haber, en cuanto el ámbito simbólico nos incluye como posibilidad unos para otros. La propia acción quiere ser ahora, frente a ellos, realización intentada en el ámbito que funda también sus propios deseos. En ese sentido, deseo su deseo.

Mi acción empieza por ser, así, aspiración que prevé una realización modelada en el haber de deseos que los otros han dejado para mí. Al mismo tiempo, en ese haber mi propia acción se constituye como realización, en alguna forma concreta, del mismo haber de deseos, en cuanto éste simboliza el poder accesible para la realidad humana. Como tal, una acción concreta queda determinada intrínsecamente por la sociedad, en cuanto exige contar, desde su misma constitución como acción real, con la previsión de realidad que significan los demás con sus acciones, en el ámbito común de lo que puede ser la realidad.¹³¹ Así, toda acción se torna en una realización física que tiende (in-tenta) de la realidad que ya es a la que puede ser. La acción, en cuanto expresa, queda significada en el sistema de movimientos musculares, palabras, representaciones que constituyen la manifestación que

¹³¹ “el signo me remite de una realidad *in modo recto* a otra realidad en una realización física. El intento o lo intentado son dos realidades y directamente se va de lo uno a lo otro. El signo es una realidad expresiva que nos remite a otra realidad en forma reducida de intento.”, *Ibidem*, pp. 286-287.

fija y hace visible el deseo (in-tento) detrás de la acción. El símbolo queda así fijo, puesto, como realización habitual; como sistema de acciones que representa la realidad posible que el rito propone. Así es rito. El ámbito simbólico es ámbito ritual que propone, evalúa y mide la adecuación del símbolo a la realidad que representa como posible. Es así manifestación del intento de realidad, del deseo de realidad, en el que todos definimos nuestro accionar posible como realidad. Este haber es el ámbito de inteligibilidad del mundo para la persona, y a esto es a lo que Zubiri llama lenguaje.¹³² El lenguaje, pues, no es meramente la coordinación de coordinaciones lograda entre los seres (que decían Maturana y Varela), sino haber constituido en medio posibilitante de coordinación nueva en cada persona. Es así, apertura a la coordinación que puede ser, medio de capacitación para la realización personal.

La inteligibilidad del mundo se constituye en la persona como la capacidad de proyectarse en las cosas que le afectan, previendo en ellas su propia realización. Las cosas se convierten en vehículo simbólico, en signo, de la realidad que puede ser en el mismo ámbito del deseo de realización en que nos constituimos. Cada cosa significa la apertura del campo de realidad, en la aprehensión de cada realidad, en que la persona entiende el mundo y lo define para sí.¹³³ Como haber, constituido en la persona por la expresión de las acciones de los demás que quedan reducidas a intento, y posibilitan así la proyección de la propia realidad, el campo de realidad es determinación de las posibilidades de intelección, como ya hemos indicado en el primer capítulo. De este modo, el campo de realidad es constitutivo del *habitus* en cuanto modo de enfrentamiento de la persona con la realidad.

¹³² "...el lenguaje, como un haber, como manifiesto del ser, imprime su impronta a la intelección real y efectiva que cada uno en su interior tiene de las cosas. El lenguaje imprime ciertos esquemas de intelección. Y no me refiero al lenguaje interior, a la endofasia, sino a lo más hondo y radical. Nadie puede pensar sin hablarse a sí mismo. De ahí que el diálogo interior cuando se exterioriza cobra el carácter de dialéctica. No es el lenguaje interior, es el *lenguaje mental*, aquel hablar por el que el hombre, al significar o concebir sus ideas, va en buena medida arrastrado por los tipos de haber mental. (...) Se encuentra, pues, el hombre con un haber mental en forma de lenguaje mental.", *Ibidem*, pp. 297-298.

¹³³ Sobre la función del signo vale lo que Kosik ha afirmado sobre la significación de la obra de arte: "Toda obra de arte muestra un doble carácter en indisoluble unidad: es expresión de la realidad, pero simultáneamente crea la realidad, una realidad que no existe fuera de la obra o antes de la obra, sino precisamente sólo en la obra. (...) lo que sucede con la obra expresa lo que la obra es. La acción de la obra no se manifiesta en el hecho de estar impregnada de los elementos que intervienen en ella, sino por el contrario en ser la expresión de la íntima potencia de la obra que se realiza en el tiempo. En esta concreción la obra asume significados de los que no siempre podemos decir, con absoluta certeza, que el autor *los* había concebido precisamente como se dan (...) La obra no vive por la inercia de su carácter institucional, o por la tradición —como cree el sociologismo— sino por la totalización, es decir, por su continua reanimación. La vida de la obra no emana de la existencia autónoma de la obra misma, sino de la *recíproca interacción de la obra y de la humanidad*. (...) La vida de la obra de arte puede ser entendida como modo de existencia de una estructura significativa *parcial* que, en cierto modo, se integra en la estructura significativa total, es decir, en la realidad humano-social.", KOSIK, K., *Dialéctica de lo Concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1976, p. 143 y 158-159.

Habitus y libertad.

Ya en este momento podemos encontrar en el proceso de mimesis del deseo una notable ambigüedad. La imitación del deseo no puede realizarse perfectamente, en cuanto las acciones de cada persona son suyas y sólo quedan en nosotros en cuanto lo manifestado de las acciones de los demás puede ser significado en ellas.¹³⁴ Y dicha significación es precisamente la comprensión de las acciones del otro en cuanto son intento de realización en la realidad común, es decir, en la propia realidad común. La significación tiene como subtexto la propia realización, y mientras ésta es mínima, es mínima también la significación posible. La persona se apropia de las posibilidades de deseo de otros, en cuanto puedo significar en ellas mi propio deseo.¹³⁵ Y eso establece un ámbito de semejanza, pero también de diferencias entre nuestros deseos. En este ámbito es que se realiza la uniformación social como analogía que los demás van realizando como impronta, en un umbral de posible variación, en la propia realidad.¹³⁶ Esto implica que el ajustamiento al deseo de los demás, en el que se va constituyendo el propio deseo se mantenga siempre en la tensión de prueba y reconocimiento en la mirada de los demás sobre las propias acciones.

Esta tensión siempre implica un cierto grado de reconocimiento de que las acciones que verdaderamente realizan el deseo son las de los otros con las que la persona se mide. El ámbito simbólico-ritual se constituye así en condición de intelección de los otros y sus acciones en cuanto manifiesta los grados de relevancia comparada en que debo comprender esas acciones.; así comprendo su valor en el mundo que voy comprendiendo desde el símbolo del poder que lo constituye como mi mundo: el poder que los otros poseen, desean y ostentan como posibilidad también para mí. Y apelo al reconocimiento de esos otros de

¹³⁴ “Existe en el hombre, al nivel del deseo, una tendencia mimética que procede de lo más esencial de sí mismo, frecuentemente recuperada y fortalecida por las voces exteriores. El hombre no puede obedecer al imperativo ‘imitame’, que suena por todas partes, sin verse remitido casi inmediatamente a un ‘no me imites’ inexplicable que le sumirá en la desesperación y le convertirá en el esclavo de un verdugo casi siempre involuntario. Los deseos y los hombres están hechos de tal manera que se envían perpetuamente los unos a los otros unas señales contradictorias, siendo cada uno de ellos tan poco consciente de tender al otro una trampa en la misma medida en que él está cayendo en una trampa análoga.”, GIRARD, R., *La Violencia y lo Sagrado*, p. 154.

¹³⁵ En este sentido cita Huerta a Duvignaud: “‘Todos somos actores. Incluso aunque no lo deseemos. Seguimos los movimientos y figuramos un significante con esa cantidad de indicaciones recibidas en desorden... Ver no es una actividad inocente. Ver no es simple. Una serie de acciones ejecutadas existe porque nosotros las percibimos y porque le damos por infraestructura el subtexto de nuestra vida personal. Lo que aquí se gasta no es devuelto, se agota en la propia dramatización, sea cual fuera nuestra adhesión al espectáculo’”, HUERTA, F., *El Juego del Hombre. Deporte y Masculinidad entre Obreros.*, BUAP-Plaza y Valdés, Puebla, 1999, p. 220.

¹³⁶ En la uniformación social sucede algo como lo que Mauricio Beuchot llama significación analógica: “...*significado analógico* diciendo que es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Este significado analógico que se manifiesta en nuestro modelo de interpretación es analógico porque admite un rango de variabilidad.”, BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2000, p. 55.

que mi deseo se comprende en el mismo horizonte que los suyos. En cuanto deseo ese reconocimiento, que me permite seguir constituyendo mi deseo, mi acción quiere ser para los demás símbolo en donde converjan nuestras voluntades en una acción común.¹³⁷

La propia acción es así, símbolo en cuanto se propone como espacio de convergencia de voluntades. Es postulación de la propia realidad en realización como acercamiento gradual y suficiente a la realización deseada por los otros y manifestada en el ámbito simbólico de inteligibilidad del mundo. La propia acción tiene valor en ese ámbito (tiene sentido, es inteligible) en cuanto es cumplimiento de ese deseo en que se inscribe por el hecho de ser realidad social. Ese espacio es el que los demás han consituido para la propia realidad de la persona, y sus acciones se lo han manifestado como espacio de definición y realización de sus deseos. Es un espacio que tiene que ver con ellos y con lo que desean en común. Es el espacio de respectividad en que se constituye, de realizarse, la co-volición, colusión. Es el espacio de inteligibilidad del símbolo que puede orientar porque ostenta en su atractivo ese poder conferido por el reconocimiento común, como valioso para la propia realización personal.

En cuanto, voluntariamente o no, le han dejado a la persona en ese espacio, le han dejado también de cierta manera ante ellos mismos y ante las cosas, que desean o temen. Le han dejado frente a las cosas poniéndose ellos mismos (o, más precisamente, ellos representando el rol que les define en el ámbito simbólico ritual en que comprenden las acciones personales) como mediación, como respecto en que las cosas pueden ser suyas, acercándole a ellas para apropiarse de su actuación, o no, alejándole lo suficiente como para no ser afectado por su actuación. Así se han constituido en determinación de su situación en el mundo, y así están presentes en su modo personal de realización como determinación intrínseca en él. Son poder que se imprime en las cosas, constituyéndolas en mediación de ese poder. Al poder propio de las cosas, en cuanto constituidas posibilidad para la vida, se suma¹³⁸ el poder que otorga el reconocimiento de la realidad personal a su carácter mediador respecto de realizar esa posibilidad proyectada. Ese poder sumado a su propio

¹³⁷ Sigo aquí la definición propuesta por Zubiri: “Pero hay todavía una función signitiva más complejo: aquel modo de signar las cosas, las cosas señaladas, no por lo que tienen de cosa, sino por consignación de las personas que van a converger en aquella cosa. Entonces el signo adquiere un carácter de *símbolo*. Símbolo quiere decir co-volición.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 285-286.

¹³⁸ No ha de entenderse esta “suma” como si fuera posible discernir los elementos que se suman, sino que el resultado “el poder de algo” se manifiesta como resultado de una adición, pero los elementos no pueden ser discernidos con absoluta certeza, sino que se pueden intentar fórmulas varias de posibles adiciones para lograr el resultado. En este sentido, la interpretación del simbólico social se constituye por todos los posibles intentos de conocer los elementos que se suman para lograr el resultado manifiesto en la sociedad.

poder como influencia en la vida personal, es *poder simbólico*.¹³⁹ Así, las cosas pueden ser comprendidas en una concreta estructura de funcionalidad, como estructura causal, respecto de la propia realización personal.

Esta formación del deseo, apoderados en el poder simbólico que actúa en el haber humano, nos indica que el que algo funcione como respecto de juicio no necesariamente implica opción consciente. Nuestra propia capacidad de desear y de juzgar se forma en la imposición de esos respectos de juicio que ya funcionan en nuestra realización y se van complicando en ella, obligándonos a desear y juzgar por nosotros mismos, pero sin romper necesariamente con el principio de evaluación que ha constituido el símbolo en nuestros actos psíquicos. Nuestra capacidad de preferir se apoya en los esquemas de preferencias que los otros ya han realizado en otros como orientaciones intentadas para nuestra realización, y se ha de realizar como distanciamiento de esas orientaciones. René Girard ha demostrado que este distanciamiento del propio deseo respecto del deseo mimético no es un proceso automático en la vida, sino que implica el ejercicio real y concreto de liberación de nuestra voluntad.¹⁴⁰

El ámbito de libertad en nuestra realización se abre sólo en ese ejercicio de determinación personal en nuestros deseos por opción, y en ello se juega la capacidad de constituir una identidad libre en la sociedad.¹⁴¹ Esa libertad puede ser, sin embargo, sólo libertad limitada por las fronteras de la relevancia aprendida en los deseos ajenos, o, por una complejidad de deseos insostenible, exigir una radical libertad que corte con ese deseo y con su símbolo, renunciando a la vida constituida en él y constituyendo una vida en búsqueda de fundarse en otra posibilidad. El éxito en esta pretensión es prueba de otro poder que excede la verdad

¹³⁹ Ya se puede suponer aquí la relación que propone Girard entre la violencia y el deseo. En cuanto el bien es reconocido deseable por muchos, todos confluyen en su búsqueda, oponiendo su deseo al deseo de los demás. El reconocimiento del deseo de los demás como espacio de mi realización, me pone delante de ellos en confrontación con ellos, me pone al alcance de su violencia. Violencia simbólica es la imposición del espacio de su deseo, y de su propia imagen como símbolo mediador de la realización de ese deseo, forzándome a la imitación de su deseo. De esta manera se realiza el proceso mimético, que se vive como deseo imponente en la propia realidad, y convencimiento absoluto del bien de desear así, aun cuando dicho deseo esté condenado al fracaso: “La libre *mimesis* se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta de sí mismo, que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos.”, GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, pp. 154-155.

¹⁴⁰ Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare. Los Fuegos de la Envidia*, Anagrama, Col. Argumentos 166, Barcelona, 1995. En este texto, Girard va recorriendo los vericuetos en que se juega precisamente la constitución de una identidad libre en las diferentes obras del dramaturgo inglés. En la mayor parte de ellas lo que se da es un aplastante fracaso puesto que el deseo de libertad es engañado constantemente por la envidia en que se constituye el deseo mimético.

¹⁴¹ Girard advierte de no confundir esta elección personal con la mera elección del modelo a imitar: “Está claro que los que desean de manera mimética renuncian a su libertad de elección, pero *eligen el modelo* cuyo deseo imitarán. Son los únicos de los que puede afirmarse realmente que *aman lo que eligen otros ojos*.”, *Ibidem*, p. 98.

del poder que el símbolo ostenta como totalidad, falseándolo. Ese otro poder que resulta necesario probar si ha de afirmarse la realidad humana como realidad libre de la construcción del orden simbólico.

Esa libertad radical, pues, no ha de ser infundada. Ha de estar dada en el mismo poder de la realidad en que se apoya el poder del campo que se constituye en fijación de signos, con su propio poder simbólico asociado, y así modula nuestra realización. El campo es modulación del poder de lo real en la realidad social, en modo análogo a la personalidad como modulación del poder de la personeidad, y como tal es determinación real. Pero, al mismo tiempo, la fijación de signos en que el campo consiste, en cuanto intento y anticipación de acciones en la realidad, implica el reconocimiento como entrega personal, a las condiciones y posibilidades que abre la forma concreta en que queda significada la realidad. Este efecto de formalización, pues, es fuerza en nuestra volición para dirigirnos a nuestra realización de acuerdo a los parámetros que ha fijado, de forma semejante a como hemos explicado arriba la fuerza del logos como orientación en la intelección.

Pero no implica necesariamente una reflexión sobre dicha dirección. Actúa en la volición como estructura de acción práctica en el mundo, que se justifica a sí misma en cuanto no tiene rival que compita con ella por el reconocimiento de su legitimidad. Así se establece como opción aprendida por entrenamiento corporal, por tanto, automáticamente adecuada a la situación real a la que promete responder con la realización de la acción que intenta. Este entrenamiento, repetitivo y prolongado (especialmente en los primeros estadios de la formación personal en el mundo), es lo que resulta en *habitus*, y su adecuación automática encubre el reconocimiento otorgado a la opción realizada, haciéndola aparecer, no a la reflexión sino a la realización práctica, como única posibilidad. Este encubrimiento es lo que Pierre Bourdieu ha llamado *violencia simbólica*, y por ella el poder simbólico es incorporado en la vida personal como posibilitante de la realización personal.¹⁴²

Y es que no podemos enfrentarnos a lo real sin contar con un modo concreto de realizar nuestra realidad. Pero, a pesar de la violencia simbólica que acompaña este proceso de posibilitación, especialmente en las primeras etapas de formación personal, el modo no es en principio mera represión, sino, por el contrario, vehículo del poder de lo real que lo

¹⁴² Para la relación entre la formalización y la formación de las estructuras del *habitus*, cfr. BOURDIEU, P., *La Codificación en Cosas Dichas*, Gedisa Editorial, pp. 83-92.

posee. El campo es también posibilidad de trascendencia en cuanto, por la aprehensión de realidad en que se constituye la realidad humana, no quedamos en el campo como campo, sino en el campo como realidad. Aún cuando en la espontaneidad, el campo parezca determinar absolutamente la realización personal, el campo es siempre posibilidad de ir allende porque en él se actualiza el poder desbordante de la realidad que es “más” que la modulación que el campo propone en él.¹⁴³

Parte de la determinación libre de la propia personalidad consiste en la capacidad de distanciarse, negando el reconocimiento a la evidencia del campo, que con la negación nos deja ver su propia constitución analógica, y arriesgándose a mantener la propia acción sin cumplir satisfactoriamente con las exigencias del deseo ajeno. Este proceso es resultado de un doloroso encuentro con la realidad desajustada de nuestras estructuras habituales de realización, que hemos llamado *habitus* con Pierre Bourdieu (esas estructuras incorporadas como signo poderoso de realización desde nuestra primera socialización), y de la impelencia de la realidad (del poder de lo real) que nos obliga a ir más allá del poder simbólico de las formas del campo para construir libremente nuestra realidad personal. Así, desde el principio, la realización personal está posibilitada por la realidad del *phylum*, la realidad del cuerpo social, aunque puede en este sentido realizar una persona libre o una persona atrapada en condiciones y límites inamovibles de la formalización ya hecha del haber humano. La realidad así se empequeñece, y es lo que Zubiri llama *logificación*, que no es un proceso meramente personal sino un proceso de la realidad personalizada en la mediación del cuerpo social.¹⁴⁴

Habitus e identidad.

Nuestras acciones libres también quedan en el haber humano en su intento. Son así también, y con su propia fuerza enfrentada a la fuerza de otros intentos propios y ajenos, apoyo para la realización personal. El *habitus* es principio de posibilitación de unas y otras, y también modo que queda configurado en la realidad de ellas como personalidad. En cuanto la personalidad va siendo expresada en acciones, y queda significando en el ámbito

¹⁴³ Esta afirmación es fundamental para rechazar las teorías de la sociedad que la conciben (a ella o sus dinamismos) como un ente dominante sobre los individuos, o como una condición definitiva de la libertad, y que proponen, ya sea la mera adecuación a las “condiciones sociales” o el rechazo absoluto a cualquier forma de organización por resultar contra la libertad del individuo.

¹⁴⁴ Nuevamente podemos encontrar referencias de esto en el primer capítulo en cuanto hemos tratado de la razón como búsqueda en profundidad desde el *logos* hacia la realidad.

de inteligibilidad es lo que conocemos como *identidad*. La identidad es lo manifiesto del *habitus* en cuanto significa en nuestro campo, como ideas, gustos, querer propios, que he venido incorporando en el haber humano durante el propio proceso de realización como posibilidades para mí y los demás.

La identidad no es así fruto sólo de las acciones en que la persona se distancia de las preferencias de los demás. Es una construcción compleja que se forma en la comparación del propio intento, el signo de la propia acción, en el conjunto de acciones significativas en el mundo. Descubre y construye un imaginario en la línea de afinidades con otras acciones significativas en el campo, y de la distancia respecto de otro conjunto de acciones y significados. Este imaginario, aunque flexible, se reconoce a sí mismo en las acciones que se emprenden, limitando o facilitando la realización de las mismas, en cuanto hace converger la voluntad personal con sus propias configuraciones coherentes. La identidad se expresa como manifestación del *habitus*, necesariamente parcial en cuanto depende de los respectos significativos en que puede comprenderse y proyectarse, pero que se postula para ser reconocida como fuente expresa de nuestras acciones en la realización de nuestra vida. Este reconocimiento práctico, automático excepto en tiempos de crisis, le dota de poder en cuanto rectora de la unidad y coherencia de la propia vida.

La identidad no puede ser, por tanto, una mera definición. Es más bien argumento. El argumento de nuestra vida en cuanto puede ser comprendida por los signos que las acciones, las suyas y las de otros en su vida, han dejado como razón impresa en sí. Este argumento se exterioriza como narración, por lo que la identidad puede ser comprendida, como propone Paul Ricoeur, como construcción narrativa.¹⁴⁵ Pero la identidad no se agota en su afirmación como construcción narrativa, sino que en su afirmación vital es sugerencia de lo que la realidad personal puede ser. En este sentido tiene un carácter más dramático que narrativo. Así, es modulación simbólica del poder de lo real apropiado en el dinamismo

¹⁴⁵ “Sin el socorro de la narración, el problema de la identidad personal está en efecto abocado a una autonomía sin solución: o bien uno se plantea un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien, según Hume y Nietzsche, hay que admitir que ese sujeto idéntico no es más que una ilusión substancialista, cuya eliminación no deja lugar más que a una pura diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones. El dilema desaparece si, a la identidad comprendida en el sentido de uno mismo (*idem*), oponemos la identidad comprendida como un sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa. La ipseidad puede escapar al dilema de lo Mismo y de lo Otro, en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de la identidad dinámica, salida de la composición poética de un texto narrativo. El sí mismo puede de esta manera decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta del Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida” (TR, 3, “Les temps reconté”, p. 355), citado por MONGIN, O., Las Paradojas de lo Político en *Paul Ricoeur: los Caminos de la Interpretación*, Eds. Calvo/Ávila, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 326.

de la realización personal; el que queda mediado en el *habitus* y la organización del cuerpo social, así como el que llama como otro que ese poder sugiriendo búsqueda y libre realización.

En su narración sugerente y situada con coherencia práctica, lista para la acción, la identidad puede ser reconocida como expresión auténtica de la vida, y así fortalecer el modo que propone como explicación de su personalidad. Es expresión de la libertad realizada y reconocida, como base para la modulación proyectiva de la persona. En ese modo, algunas fuerzas del *habitus* son fortalecidas, en cuanto se reconoce su dominancia, y otras disminuidas, en cuanto no se les reconoce o se les piensa en subordinación, y este reconocimiento plantea a la persona como símbolo de sí misma en el que espera lograr convergencia. Es su postulación ante otros de sí misma en un cierto modo en que podrían quererla.¹⁴⁶ En cuanto logre la movilización de los otros, la colusión, en torno a esa manera de proponerse, la persona fortalece su modo propio de realizarse en el respecto de los demás, y puede inaugurar incluso formas nuevas reconocidas como viables en la convivencia social. Así, en la identidad, la vida se abre o se restringe a realizarse realizando coherencia con el resto de la vida de todos, con el haber que constituye el apoyo de la vida.

Como construcción narrativa, la identidad no tiene porqué ser una construcción perfecta o sistemática.¹⁴⁷ Incluye, de hecho, en sí más o menos contradicciones o contrariedades, por la complejidad de experiencias y de respetos para juzgar esa experiencia, que se adquieren en la vida. La sistematicidad y la perfección en el contenido de la identidad son, en realidad, efecto de sanción que alguien, la misma persona o los demás, propone para fortalecer o disminuir el reconocimiento de una identidad en el mundo social.¹⁴⁸ De hecho, la fijación narrativa del argumento de la vida que se realiza en la identidad es ya una forma de sanción que intenta dar una forma aceptable a la vida en el respecto de los deseos propios y de los demás. Esta fijación se realizará, entonces, como un constante *recontar* la

¹⁴⁶ Las consecuencias victoriosas o no de esta postulación son graves, como advierte Girard: "Lo que domina las relaciones humanas es la *mimesis*. Una derrota mimética puede destruir la estimación que una joven siente por sí misma, y ello independientemente de su belleza "real". Nuestras teorías psicológicas y psicoanalíticas, al poner siempre el acento sobre el sujeto aislado y la permanencia de los deseos que no vacilan jamás, enmascaran el papel esencial de los fenómenos miméticos no sólo en nuestras aventuras amorosas, sino también en nuestra actividad profesional, en la vida política, en las modas literarias y artísticas, etc.", GIRARD, R., *Shakespeare. Los Fuegos de la Envidia*, Anagrama, Col. Argumentos 166, Barcelona, 1995, p. 58.

¹⁴⁷ También lo ha recordado Bourdieu cuando previene de llevar la lógica demasiado lejos en el análisis de las estructuras del *habitus*, que son primordialmente prácticas: "la lógica de la práctica es ser lógica hasta el punto donde ser lógico cesaría de ser práctico", BOURDIEU, P., *La Codificación*, o.c., p. 86.

¹⁴⁸ Y esa sanción puede apuntar a cualquier extremo: a gloriarse en la coherencia de una identidad, como en la época victoriana, o a gloriarse en la coherencia y dispersión que una identidad puede manifestar, como parece pasar en nuestro tiempo. Ambas sanciones constriñen la realización personal en el modo socialmente determinado como deseable por la mayoría o todos.

identidad, para encontrar en ella un modo que posibilite satisfactoriamente en la línea que se desea. Así, la identidad, y los logros que se tengan en reconocerla y hacerla reconocer, pueden ser apoyo para el deseo, porque como expresión queda su intento reconocido en el haber humano, en cuanto lo constituyen por modelamiento para facilitar su consecución, y con ello su fuerza atractiva sobre otro.¹⁴⁹

Habitus en el sistema de poder social.

Esta fuerza atractiva, que crece en el reconocimiento en cuanto logra movilización en derredor de su deseo, es la forma en que el deseo se inscribe en las cosas del haber humano. El haber humano es condición en cuanto circunscribe la realización de la persona, realizándose en la aprehensión como respecto absoluto, posibilitante e impelente en cualquier posibilidad humana. Las cosas manifiestan esta condición de poder del haber humano, en cuanto el haber las constituye como momentos del mundo al excederlas y abrirlas a la respectividad con toda la realidad en cuanto realidad. En esa misma condición, quedan en la inteligencia marcadas por los signos que da la comprensión de su poder reconocido en la construcción de identidades personales en el mundo.

Las cosas atraen o resultan en aversión para las personas no sólo por sus propias notas, sino por esa realidad mundanal que las excede, que incluye la intelección de las personas mismas y su formulación simbólica, como fundamento real de la realidad que se posibilita en cada cosa. Ése es el carácter propio del haber humano en cuanto condición de poder. El haber humano queda conformado como unidad dinámica y compleja de fuerzas de atracción y aversión. Y como en todo sistema de fuerzas, la dinámica global se decide por el sentido convergente de las fuerzas, por su unanimidad, práctica antes de ser lógica. La unanimidad de atracción o de aversión es lo que otorga a la fuerza de las cosas un carácter más imponente respecto de las otras cosas en la realización humana. La unanimidad en torno a un deseo, le otorga la dominancia, que es la capacidad de hacerse presente con fuerza en toda situación de nuestra vida. Esta dominancia es efecto de la colusión lograda

¹⁴⁹ Fidedigno de Jesús Niño Mesa cita a Roa Bastos para mostrar esta imbricación entre la identidad y el deseo: “‘Identidad es así ‘unidad-en-continuidad’ de un complejo caracteriológico que reconoce su ser en su quehacer, los rasgos de su personalidad física y espiritual en sus proyectos, triunfos y fracasos; en su manera de enfrentar los factores extraños a su naturaleza asimilando, haciendo suyos aquellos que le resulten constructivos y enriquecedores, vengan de donde vinieren; es decir, negándose a la aceptación pasiva y atónita de las culturas dominadas. Porque colonialismo cultural no es sólo imposición sino también fascinación” (ANTHROPOS, Suplementos 25, Augusto Roa Bastos. *Antología narrativa y poética*. 1991, p. 94), citado por NIÑO, F., *Antropología Pedagógica. Intelección, Voluntad y Afectividad*, Mesa Redonda, Magisterio, Bogotá, 2000, pp. 98-99.

por el deseo, en cuanto toda la gente se mueve por su misma orientación. Todos desean lo mismo, todos odian lo mismo.¹⁵⁰

Esta colusión, otorga fuerza al deseo para presionar en el haber común a favor de su propia orientación, frente a las otras orientaciones y otros deseos. Y presión es la actualización concreta del poder de lo real en el cuerpo social, tomando sede en el conjunto sistemático y jerárquico de los deseos. El poder de lo real nos obliga a enfrentar las cosas de algún modo, dotados con un cierto *habitus*, que se forma históricamente en el enfrentamiento de cada persona con las cosas. El *habitus* se constituye, entonces, en cuanto quedamos insertos en un sistema de poderosidades, manifiestas en nuestros deseos, que nos moldean el *habitus* por presión, según la competencia de fuerzas en ese haber. Así nuestros deseos quedan, a través de este largo entrenamiento, como marcas en nuestro *habitus* de aquello que en el mundo vale la pena poseer. Esas marcas que son notas reconocidas y comprendidas en un sistema identitario, que propone fundamento a la realización autoral de la persona. La forzosidad se constituye así en una dimensión fundamental del *habitus*, en cuanto le constituye como estructura impelente en la personalidad, como único recurso para tratar eficientemente con las cosas de la realidad para realizar una vida que resulte deseable. Si los *habitus* son modulación del poder de lo real en nuestra realización, son también respuesta y propuesta en el sistema de poderes que es el cuerpo social como manifestación del poder de lo real.

El tener que habérmolas con las cosas de alguna manera nos deja en el haber común, constituidos como individuos asociados e históricos. En cuanto esa habitud, tener que habérmolas con las cosas en cuanto realidad, funciona como productor de *habitus* en nuestra realidad concreta de asociación, la realidad social queda constituida como *asociación en funcionalidad*. Por el *habitus* todos los miembros asociados quedamos vertidos unos en función de otros, en una figura concreta que se actualiza como cuerpo social. El dinamismo nos vierte en funcionalidad, y nuestros *habitus* en convivencia dotan de figura unitaria a esa funcionalidad asociándonos de una manera precisa, y

¹⁵⁰ Resulta interesante la relación que Girard hace entre la unanimidad y la verdad para considerar la fuerza de este mecanismo: “La acusación que a partir de ahora pasará por “verdadera” no se diferenciará en nada de las que pasarán por “falsas”, salvo que ninguna voz se levanta ya para contradecir nada de lo dicho. Una versión especial de los acontecimientos acaba por imponerse; pierde su carácter polémico para convertirse en la verdad del mito, en el propio mito. La fijación mítica debe definirse como un fenómeno de unanimidad. Allí donde dos, tres, mil acusaciones simétricas e invertidas se cruzaban, predomina una sola de ellas, y en torno a ella todo el resto calla. El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno.”, GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Col. Argumentos 70, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 86-87.

proponiéndonos esquemas de causa-efecto a la comprensión que determina nuestra realización personal. Dicha manera determina el modo en que la realidad puede ser para nosotros, en cuanto haber, apoyo para la realización. La funcionalidad es así otra dimensión del *habitus*, en cuanto nos constituye como sujetos con personalidad propia y manifiesta frente a otros con quienes formamos un solo cuerpo social.

Así el *habitus* que produce el modo de convivencia en asociación funcional con todos los *habitus* que modulan la realización personal de los otros, es también producido por la convivencia en cuanto la asociación funcional es haber humano en el que pueden apoyarse para su realización todas las personas.¹⁵¹ Es el momento constituyente del cuerpo social, que Zubiri llama funcionalidad. En cuanto ese haber humano es dejado por otros en línea de sucesión, hay otro momento constituyente que es *tradición*. Funcionalidad y tradición son los dos modos en que se constituye el nexo social como poder en la realidad personal.¹⁵² Para este capítulo trataremos solamente lo que toca respecto de la funcionalidad, buscando fundamento en ella como el poder que hay, dejando la tradición para el final, en cuanto es fundamento de lo que hay desde lo que ha habido como realidad social. Abordando ambos aspectos es que podemos lograr nuestro objetivo de desplegar la riqueza que funda en la intelección la realidad plena del poder de lo real.

b. CONVIVENCIA: EL MUNDO HECHO PARA TODOS.

Para abordar la estructura concreta de la funcionalidad hemos de considerar la estructura concreta en que queda el haber humano. La personalización, en cuanto dinamismo de la realidad humana, queda así determinado desde sus propias notas por el haber humano que los demás le dejan con su acción. Este haber le afecta en cuanto su realización se abre a la realidad del haber como su ámbito de realización posible. Las cosas quedan en el mundo humano constituyendo su *morada*.¹⁵³ Morada común, en cuanto el haber es dejado por los

¹⁵¹ De aquí la relación fundamental que debe reconocerse entre el *habitus* y las estructuras objetivas que lo producen, *habitudines*, como las llama Bourdieu siguiendo a Leibniz. Cfr. BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, Col. Argumentos, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 59.

¹⁵² Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 268. Para Zubiri la tradición y, por tanto, la dimensión histórica queda exigida desde la misma comprensión de la realidad social. Esto nos lanza ya a lo que será nuestra materia en el último capítulo, pero conviene no olvidar desde ahora esa intrínseca relación.

¹⁵³ “...por esta primaria vinculación a lo real humano adquiere el hombre esas otras vinculaciones tan decisivas en su vida: la vinculación a la tierra, a su país, etc. El hombre, en definitiva, se encuentra vinculado a todo un sistema de cosas físicas; y estas cosas físicas, en tanto que el hombre está vinculado a ellas por lo que tiene de humano, son las cosas que formalmente constituyen su *morada*.” *Ibidem*, pp. 254-255.

demás. Es el ámbito de realización para cualquier realidad personal que participe en la convivencia. Esa es la condición en que queda la realidad de las cosas en cuanto afectada por la convivencia. Las acciones de los otros, que quedan conformando el haber en que se realiza la humanidad en convivencia, ponen a las cosas en condición de *publicidad*. Las cosas son públicas porque, por la acción de los demás con ellas que las deja en el haber de todos, son de algún modo disponibles para cualquiera. Son realidad *pública*, realidad para cualquiera. Y así son poder disponible a constituirse en apoyo para la realización concreta de alguien en la sociedad. Es una determinación que logra la especie en cuanto tal para todos sus miembros y no cada persona. En el haber humano se hacen las acciones. Con ese haber cuenta la persona para realizar cualquier acción. Es su apoyo y su posibilidad. Las personas reciben las cosas como morada como refluencia de la determinación específica en su propia realidad.

La estructuración de la morada humana.

Lo anterior implica que las personas quedan constituidas en la realidad social en una concreta posición frente a las cosas y frente a las otras personas. La acción que queda en el haber, realizando en las cosas su condición de publicidad, fija en las mismas cosas las posibilidades de acción para los demás. La acción, en cuanto es comprensión, fija en las cosas posibilidades de intelección de las cosas. En cuanto es fruición, fija en las cosas posibilidades de estar gustosamente en la realidad de las cosas. En cuanto es libertad, fija posibilidades de determinarse ante las cosas. Y en cuanto es acción material en un mundo material, fija posibilidades de posición en y ante las cosas. Así es como en el haber quedan también fijaciones de comportamiento con las cosas en el haber humano. Fijaciones que abren un ámbito de inteligibilidad, de atracción y aversión, de resistencia y maleabilidad para la persona que enfrenta la realidad de las cosas. Estas fijaciones son disposiciones en las notas, modos posibles de habérselas con las cosas. Estas fijaciones son la estructura concreta del *habitus* en cuanto principio de posibilitación.

Las disposiciones del *habitus* dan en cuanto somos materia viva y corpórea, una manera de actualidad frente a las cosas, que es posición del cuerpo en la realidad como haber humano. Es posición en el mundo. Esta posición carga las disposiciones que hemos descrito arriba, de manera que nuestro espaciamiento en el mundo es real posición personal en el mundo

con todas nuestras notas. La posición es el modo mismo de habérselas con las cosas: la distancia que guardamos con ellas y el modo en que nos ponemos ante ellas para realizar esa distancia. La realidad social se realiza, entonces, materialmente, como un sistema de posiciones distantes por distinción de los modos de habérselas con las cosas. La espaciosidad es así condición por la que se producen disposiciones de acción en el mundo, que en cuanto modulan una acción real realizan dicha espaciosidad en la realidad. Es la realización concreta del mundo en un modo en que pueda ser morada para la realidad personal. Es el mundo como espacio de posibilidades para la realización personal. Las posiciones son las posibles formas de realización en la morada que es la sociedad. En ellas se definen la cercanía y lejanía respecto de los otros y de las cosas, que configuran la manera concreta de realización que le es posible a cada cual.¹⁵⁴

En la constitución del *habitus*, expreso como identidad personal en la sociedad, juegan en todos los diferentes ámbitos de realización de la vida, determinaciones de las cercanías y lejanías que posibilitan modos concretos de realización. La identidad es, en las personas, un concepto que no puede asimilarse a la identidad sustancial, sino que es intrínsecamente relacional. La identidad es identificación realizada en la persona por la determinación de sus propios modos de realización, en el apoyo último, posibilitante e impelente que constituye el mundo social como morada. Y en ese sentido no depende solamente de la voluntad individual, sino que es un proceso que se realiza en auto y heterodeterminación como dimensiones de la misma realidad personal en cuanto se encuentra en el mundo, dotada de una posición concreta. Es lo que hemos señalado como dimensiones de actor y autor en la realidad personal, y la dominancia entre ellas es algo que habrá de determinarse en la misma realización concreta de la persona en el mundo social.¹⁵⁵

Las cosas son públicas en cuanto son constituidas morada de la realidad humana. Y como morada no son, en principio, haber personal sino haber de la especie, haber humano. La apropiación personal de las cosas por los individuos es refluencia, determinación específica

¹⁵⁴ “El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, o.c., p. 129.

¹⁵⁵ La teoría del género ha desarrollado bastante sobre el concepto de identidad que ha de ser retomado. Marcela Lagarde, por ejemplo, afirma que “la identidad son procesos que se dan simultáneamente a nivel social e individual pero, en tanto la construcción de la última se da precisamente a través de la identificación, nos ubica ante la conformación de grupos sociales que se aglutinan con base en la semejanza” citada por HUERTA, F., *El Juego del Hombre. Deporte y Masculinidad entre Obreros*, BUAP-Plaza y Valdés, Puebla, 1999, p. 42.

en cada individuo que nos deja en una situación, distancia y distinción, frente a las cosas del haber humano. Las cosas son nuestro ámbito común, en cuanto condición mutua de realización, y en ese sentido constituyen el vínculo como comunidad. En la comunidad, las personas quedan constituidas en diversidad de posiciones, que conforman una red de distanciamientos en el espacio social. Estas distancias son la manera en que se realiza la distinción de modos de apropiación, de *habitus*, en el mundo social, en cuanto los *habitus* son producidos materialmente en el enfrentamiento con las cosas mediados por los demás. El espacio social se realiza así como distribución de posibilidades de realización; como espacio de posibles posiciones a ocupar por las personas en el mundo social.¹⁵⁶

La distribución es condición del mundo social, determinada por la espaciosidad de realización de las personas en el haber humano. En esa espaciosidad, las cosas quedan constituidas para las personas en condición de accesibilidad. La accesibilidad, es condición distributiva en que los demás dejan las cosas, en cuanto su intento por acercar las cosas deseadas y alejar las cosas temidas, queda en el haber humano como posibilidad para otros. La mediación de los demás, de sus acciones que quedan en el cuerpo social como intentos posibles para otros, se constituye en medios para acercar o alejar las realidades, según la lógica de su deseo. Esta mediación es lo que constituye en las cosas, hacia las personas que son miembros del cuerpo social, su condición de accesibilidad. Y la mediación se marca en las cosas, en cuanto hay que pasar por unas para llegar a otras. La mediación establece relación entre las cosas y las personas, constituyendo a unas medio, para lograr, en otras, su fin.¹⁵⁷ La constitución de medios y fines en el mundo fija en el *habitus* la anticipación de acciones por las que habrá de conseguir su deseo. Así regula distributivamente las posibilidades de realización de los diferentes individuos y grupos en la morada común.¹⁵⁸

¹⁵⁶ En esta distribución está el fundamento esencial de la economía, como disciplina que intenta normar científicamente la distribución que constituya efectivamente el ámbito público como ámbito de realización para las personas, y no meramente como técnica para asegurar la productividad y el crecimiento de riqueza. Así vista, la economía es, en su raíz, disciplina política y moral.

¹⁵⁷ Zubiri afirma que la estructura de medios y fines no es primaria, sino que se construye en la misma fuerza del deseo inscrito en la posibilidad: "...porque físicamente está atenido a la realidad, inexorablemente su acto fuente tiene que expresarse en una forma intencional, por ejemplo, la de querer en el sentido intencional los medios conducentes a la posesión de la realidad que tiene delante, y en la que tiene colocada su fruición. Este carácter de la volición es estrictamente físico. Por su carácter físico, que envuelve físicamente la dimensión intencional, esta dimensión intencional no le está añadida, sino que justamente al revés, pertenece físicamente a la realidad del hombre en tanto que realidad. Solamente hay intencionalidad en el sentido intencional de la palabra, es decir, de una voluntad que tiende al bien o al mal, en cuanto de una manera primaria está el hombre por razón de su estructura física y radical atenido fruentemente a la realidad. (...) La posibilidad es un concepto categorial que define positivamente aquello que es término de voluntad, dejando de lado si es medio o fin. Tanto los medios como los fines están constituidos positivamente por su carácter de posibilidad.", ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 372-373.

¹⁵⁸ En este hecho funda Bourdieu la siguiente afirmación: "...si hay una propiedad universal, es la de que los agentes no son universales porque sus propiedades, y en particular sus preferencias y sus gustos, son el producto de su emplazamiento y sus desplazamientos en el espacio social, y por lo tanto de la historia colectiva e individual.", BOURDIEU, P., *Estructuras Sociales de la Economía, o.c.*, p. 239.

Así la distribución es condición del poder de lo real en cuanto el mundo social se constituye en una red de posibilidades diversamente accesibles¹⁵⁹, que la persona, en principio, está impedida de distinguir y comprender como funcionalidad posible en la que se encuentra, y asume como manera única del mundo.

El *habitus* queda así señalado por la accesibilidad de las cosas en la realidad, como, según habíamos explicado, también por el juego de fuerzas atractivas y aversivas que constituyen las cosas reales en cuanto momento del haber humano. Este haber humano está distribuido espacialmente y así algunas cosas son más accesibles o menos para una persona en concreto. Señalado materialmente en la posibilidad de espacio, es conformado en temor o en deseo. El deseo es la *realidad querida e inaccesible en cierto grado*, y el *temor es realidad no querida y sin embargo siempre accesible en cierto grado*. Así es como el deseo es fuerza en el *habitus* que nos mueve al acercamiento o alejamiento de las cosas, realizando físicamente la distanciación con ellas.

La distribución constituye así la figura de la convivencia, en cuanto señala sus posibilidades de realización en el espacio social. Las cosas quedan para todos distribuidas en la distanciación en que nos constituimos realidad en el mundo social, constituyendo juntos un mismo haber como espacio social. En este haber, como apoyo, hemos de realizarnos todos desde las condiciones distributivas que presenta. La modulación de mi realidad para poder realizarme, el *habitus*, será respuesta concreta a ese mundo en esas condiciones.¹⁶⁰ Así se admite una comparación de grados en diferentes individuos o grupos que comparten el mismo mundo, en cuanto a su cercanía o alejamiento posible respecto de la consecución de una posibilidad en la realidad.¹⁶¹ Esa comparación se expresa en símbolos de distinción que, al ser reconocidos, facilitan o dificultan algún género específico de acciones en el

¹⁵⁹ A este poder es al que hace referencia Foucault cuando habla de él como “una vasta tecnología que atraviesa al conjunto de relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas.”, CEBALLOS, H. o.c., p. 35.

¹⁶⁰ En esta base, la teoría del *habitus* de Bourdieu exige la teoría del “campo social” en cuanto único respecto de inteligibilidad del *habitus*. Esto introduce según Franck Poupeau una doble historicidad en el análisis bourdieusiano, la historicidad del *habitus* y la historicidad del campo. Por ahora habremos de analizar esta doble constitución de realidad solo como hecho: “...the relationship ‘habitus-field’ which introduces a double historicity: that of socially constituted mental structures and that of the social structures which shape them.”, POUPEAU, F., “Reasons for Domination, Bourdieu Versus Habermas” en AA.VV., *Reading Bourdieu in Society and Culture*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Oxford, 2000., p. 85.

¹⁶¹ “Lo grave está en que este mundo, no porque sea humano, no porque sea hecho por los hombres, es sin más un mundo humanizante, sino que puede ser deshumanizante por múltiples razones y en los campos más diversos: en el campo de lo físico, de lo psicológico, de lo cultural, etc. El mundo que se le ofrece al hombre, que viene a este mundo, puede ser un lugar inhóspito, un lugar alienante; la persona empezará así su tarea de personalización en condiciones sumamente adversas, y esto no sólo para su determinación caracteriológica, por así decirlo, sino para su determinación metafísica, para la determinación de su propio ser, de su propia personalidad.” ELLACURÍA, I, *Filosofía de la Realidad Histórica*, p. 216.

mundo social. Esos símbolos de distinción forman parte del bagaje educativo de todas las personas en este mundo, que le va preparando para actuar en él con una cierta expectativa de éxito o fracaso. De esta manera, el *habitus* es estructura de anticipación: en esa anticipación tiene una cierta certeza del mundo, y aspiración sobre el mismo. Es lo que constituye la *creencia* como dimensión constitutiva del *habitus*. Dicha creencia se manifiesta en la persona como sentimientos de deseo o de temor ante la realidad que promete fortuna o desgracia.

De esta manera, la red de posibilidades distintas en que se constituye el espacio social, marca para las personas, en su mismo *habitus*, un ámbito de vida determinado. La determinación de este ámbito de vida está en las posibilidades que se pueden anticipar para su posición respecto de las posiciones de los otros en el mundo social. La distribución pluraliza así la convivencia en espacios posibles de realización donde conviven directamente sólo los que pertenecen al mismo espacio, mientras conviven con los de espacios distintos, por la mediación de su propio espacio.¹⁶² Esto se constituye, a una, en posibilidad e imposibilidad, facilidad o dificultad, respecto a la realización. La distinción entre las posibilidades posibles e imposibles desde la propia posición, en cuanto como anticipación nos orienta en la realidad para definir las acciones conducentes que han de poder llevarnos a conseguir nuestro deseo. En esa definición se determina también la estructura de medios con los que podemos contar, cosas y personas, para realizar nuestro deseo.¹⁶³ Así, vamos estructurando el espacio social como una estructura de funcionalidad bajo la orientación-presión del deseo acotado en la anticipación práctica del *habitus*.

Estructura y clasificación.

La convivencia mediada es precisamente la convivencia a través del *habitus*, en cuanto es principio modelador de nuestra realización en el mundo social por anticipación. El *habitus* es conocimiento anticipado del mundo social. En ese sentido, es anticipación de las acciones de los otros frente a la propia acción y los acontecimientos en el mundo social. Determina así la estructura de medios, en donde la acción de los otros es aprovechable para la propia acción. La capacidad premonitoria del *habitus* nos facilita la realización, en

¹⁶² Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 216 y ss.

¹⁶³ Incluyendo en ese deseo, el deseo de perpetuar nuestro deseo, en cuanto reconocemos en él una fuerza de realización. Ahí es donde la otra persona puede ser configurada como modelo, medio para seguir deseando mi deseo. Como modelo, la otra persona ha de ser mantenida en cierto grado inaccesible para que pueda seguir provocando mi deseo. Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare*, p. 152.

cuanto nos ajusta a la acción de los demás y nos protege del fracaso en el ajustamiento. El fracaso se da cuando la premonición no se cumple en las acciones de los demás, y la acción personal es asimilada como aberración en el cuerpo social. El grado de triunfo o de fracaso en la biografía personal, que configura nuestra trayectoria como principio ordenador en el argumento de la identidad, nos hace distintos y distinguibles como individuos de los que se espera alcancen o no las cosas que marca el deseo en el espacio que compartimos con los demás.

En esta anticipación de lo que puede ser mi persona se libra una lucha por hacer reconocer la posición que cada cual ocupa en la sociedad. Es la lucha por la clasificación que nos agrupa en espacios distintos con otros, en cuanto nuestra posición es reconocida común, por la semejanza de triunfos y fracasos en la consecución de nuestro deseo. La clasificación, nuevamente, no es una determinación unívoca sino una determinación que nos reúne en analogía. La clasificación queda en el haber humano como el reconocimiento de las posibilidades adscritas a una posición en el espacio social. La posición, así, ya no tiene adscripción personal. Es posición “para cualquiera” que se establece como símbolo en donde han de converger las voluntades de acercarse a ella para unos, y de alejarse de ella para otros, en cuanto anticipan en ella éxito o fracaso. Pero ser para cualquiera no implica estar vacía, la posición se dota de los atributos que tuvieron los que la ocuparon, en los que ella se distingue de otros intentos en el espacio social, y estos atributos se convierten en símbolos de distinción en los que se hace inteligible el espacio social como espacio de posibilidades.

Estos símbolos forman narración del espacio social, descripción que prescribe el reconocimiento de determinadas posibilidades en el espacio social para cualquiera que participe de la convivencia. Esta narración es respecto heterónimo en la identificación de la propia persona, en cuanto la identidad se construye en referencia al conocimiento narrativo de las dinámicas en el espacio social para los individuos y en sus posiciones concretas. Este conocimiento se realiza en los individuos como educación que reciben de otros que actúan en el mismo espacio social. De este modo, el individuo queda vinculado en dinámicas determinadas en el espacio social y excluido de participar en otras. Es así puesto en referencia con otros individuos formando con ellos grupo por afinidades en su *habitus* y posición (lo que Bourdieu llama *homología*), y distinguiéndose de los que no son afines a

dicha posición. Y esto, dentro y fuera de las dinámicas en que actúa eficientemente. Las dinámicas sociales se fundan así manteniendo entre sí un cierto grado de autonomía, y también un cierto grado de dependencia funcional entre todas para realizarse eficientemente. El espacio social se realiza así, en cuanto condición de poder para cualquier persona, como unidad compleja y jerarquizada, en cierto grado, de dichas dinámicas, que se manifiestan como redes de relaciones objetivas entre posiciones.¹⁶⁴

En el respecto normativo de la narración del espacio social, las personas quedan reconocidas como *agentes*¹⁶⁵ en el mismo. Este reconocimiento se basa en los símbolos de distinción que ostentan como poseedoras de un deseo y como ocupantes de una posición en el espacio social. El deseo manifiesto en los símbolos les organiza en el espacio social, según lo que de ellas se espera, con otros de los que se espera lo mismo, con otros que esperan de ella para su propio deseo, y con otros que no tienen nada que esperar de ellas. En esta referencialidad compleja determina sus acciones reconocidas como eficientes y eficaces en el espacio social, descartando otras que no son reconocidas como tales. Así modela la actividad humana, incentivando el uso de determinados recursos en una cierta lógica de realización de su deseo, y desincentivando el uso de otros en esa misma lógica. En cuanto las personas cumplen esta expectativa funcionando de acuerdo a ella en el espacio social, la organización del espacio social se realiza como campos de posibilidades de acción relacionados en una estructura de distinción, subordinación y jerarquía. Estos campos de posibilidades son los que Bourdieu ha convertido en categoría fundamental para su análisis llamándoles *campos sociales*.¹⁶⁶

Estos campos sociales funcionan en la sociedad, en cuanto las personas reconocen la clasificación que los demás han hecho de la posición que ocupan. Este reconocimiento queda en su campo de realidad como respecto dominante en el que se miden todas las posibilidades de intelección, gusto y determinación libre, de manera que se hagan todas de acuerdo a ese respecto orientador. El deseo de apropiarse posibilidades, que se clasifica en

¹⁶⁴ Es la definición que Bourdieu da de *campo social*: "...un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones.", BOURDIEU/WACQUANT., *Respuestas para una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p. 64.

¹⁶⁵ El concepto de *agente* en Bourdieu no es tan preciso como en Zubiri. Aquí hace referencia a la persona que actúa en el campo social sin que haga distinción de las dimensiones de su actuar condicionado en las expectativas y posibilidades que marcan los otros en el campo social (*actor*) y su actuar inventivo (*autor*). Para Zubiri el *agente* es la realidad personal en cuanto hace su propia realidad, y abre en su propio dinamismo las posibilidades de actuar condicionada o inventivamente.

¹⁶⁶ Bourdieu puede referirse a estos, simplemente, como *campo*. Utilizo aquí la noción "campo social" solamente para distinguirlo del "campo de realidad" que trabaja en su teoría de la intelección Xavier Zubiri.

el campo en un modo reconocido como posibilitador frente a otros, funciona en ese modo como un agente que previene del riesgo de realizarse de un modo distinto al que corresponde en la clasificación campal a la propia posición en el espacio social. De esta manera, el campo social es un principio de movilización social organizado en subordinación y jerarquía, que permite construir estructuras de fines y medios estables y previsibles en el espacio social. Y en cuanto esa movilización es en torno a un mismo deseo, y en un espacio común, el campo se constituye como conflicto entre los participantes en el mismo por realizar un mismo deseo con recursos limitados. El campo es campo de luchas.¹⁶⁷

El campo se realiza en la sociedad cuando determina la movilización de personas y cosas en reconocimiento de su lógica de organización de fines y medios, como la más efectiva previsible para la posición que se ocupa. Estas movilizaciones pueden ser múltiples en cuanto pueden postularse diversas lógicas de ordenación de medios y fines en torno a diversas cosas o a proyectos diversos de realización con las mismas cosas. De esta manera, cada campo obedece su propia lógica y constriñe a los agentes a respetar dicha lógica como condición de participación en el mismo. Así asegura su autonomía respecto de otros campos, condición esencial para su existencia y funcionamiento en el espacio social. El espacio social se realiza como conjunto de campos sociales que mantienen entre sí autonomía en la lógica que postulan. Los agentes de cada campo funcionan en ellos siguiendo esa lógica, y haciéndola reconocer como valiosa en el conjunto de los campos, en cuanto no sólo les hace poder vivir y hacer en la sociedad, sino que les permite acceder a bienes reconocidos en otros campos. Esta dinámica que involucra el espacio social en su conjunto la trataremos más adelante. Por ahora, fijaremos la atención en la dinámica de un solo campo, que puede ser aplicable a cualquier campo social, aun cuando tiene que adaptarse según las características particulares de cada uno.

En el campo, la lógica que lo rige ha de resultar evidente y se refuerza en la presión de la unanimidad de todos los que comparten una misma posición (en cuanto miembros de un campo y en cuanto competidores en el mismo). Esta unanimidad es manifestación de la

¹⁶⁷ “El campo de fuerzas es también un campo de luchas, campo de acción socialmente construido donde agentes que cuentan con recursos diferentes se enfrentan para tener acceso al intercambio y conservar o transformar la relación de fuerza vigente. (...) Lejos de estar frente a un universo sin gravedad ni restricciones, en el que puedan desarrollar sus estrategias a voluntad, están orientadas por las restricciones y las posibilidades inscriptas en su posición y por la representación que pueden hacerse de esa posición y la de sus competidores, en función de su información y sus estructuras cognitivas.” BOURDIEU, P. *Estructuras sociales de la economía*, p. 227.

eficacia del símbolo en cuanto realmente funciona en las acciones de los miembros del campo como principio práctico de lo que es legítimo deseo en el campo y lo que ha de ser excluido, para incorporarse en otros campos. Así también regula las acciones de miembros de otros campos respecto de los de un campo determinado. Es previsibilidad de las acciones de los otros, en cuanto aprovecharán o estorbarán al propio deseo. Es previsión de su fuerza frente a la propia para alcanzar mayor cercanía con el bien que se desea, y mayor lejanía de los obstáculos que me alejan del bien deseado. Lo que ocurre con los agentes en un campo determinado sólo es inteligible en la misma lógica del campo, y para cada uno sólo según la posición que ocupan en el mismo campo.¹⁶⁸

Así el campo funda un sentido práctico de comportamiento en el espacio, que Bourdieu ha llamado *illusio*.¹⁶⁹ La *illusio* es la orientación fundamental del deseo, inscrita en todas las posiciones del campo que les dota de una previsión del funcionamiento total del campo respecto de su propia posición. Esto implica una modulación en los ámbitos de intelección, sentimiento y volición del habitus, y, por ende, una forma de “poner el cuerpo” en la realidad. La *illusio* (que arriba llamamos *creencia*) constituye también una dimensión del *habitus*. En esa convergencia de modulación, que es también analógica porque depende del reconocimiento de lo que en el haber ha quedado como símbolo de distinción del campo, se establece un acuerdo práctico fundamental que da arena común a todo posible conflicto en el campo.¹⁷⁰ Este acuerdo práctico es la *illusio* como inversión primordial de los agentes en un campo para quedar puestos en él como mediación para su realización.¹⁷¹ En dicho acuerdo práctico es que los agentes pueden conocer y hacerse aptos para el campo en que

¹⁶⁸ “...las restricciones, a veces mortales, que los productores dominantes imponen a sus competidores reales o potenciales, sólo se ejercen por la mediación del campo: de modo que la competencia nunca es otra cosa que un “conflicto indirecto” (en el sentido que le da Simmel) que no está directamente encaminado contra el competidor. Lo mismo que en otras partes, no es necesario que la lucha en el campo económico se inspire en la intención de destruir para producir efectos destructores.”, BOURDIEU, P., *Estructuras Sociales de la Economía*, o.c., p. 236.

¹⁶⁹ “Cada campo define y activa una forma específica de interés, una *illusio* específica como reconocimiento tácito del valor de las apuestas propuestas en el juego y como dominio práctico de las reglas que lo rigen. Además, este interés explícito en la participación en el juego se diferencia de acuerdo con la posición ocupada en el juego (dominante en relación con dominado u ortodoxo con relación con hereje), y según la trayectoria que conduce a cada participante a esa posición”, BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, o.c., p. 80.

¹⁷⁰ “...la pertenencia al campo descansa en una creencia que supera las oposiciones constitutivas de las luchas entabladas dentro del campo. Para estar en desacuerdo con una fórmula política, se debe estar de acuerdo en el terreno del desacuerdo. (...) Es necesario previamente un acuerdo acerca de lo que hace posible el desacuerdo, es decir que la política es importante, que sólo los políticos pueden hacer política, que sólo los políticos tienen la competencia para hacer política.”, BOURDIEU, P., *El Campo Político*, Plural Editores, La Paz, 2001, p. 13.

¹⁷¹ “Esta inversión primordial en los juegos sociales (*illusio*) que hace el hombre que es hombre de verdad: sentido del honor, virilidad, *manliness* o, como dicen los cabileños, “cabilidad” (*thakbaylith*), es el principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo, el motor o el móvil de todo lo *ordenado*, es decir, que debe realizarse para estar en regla consigo mismo, para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea del hombre”, BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, o.c., pp. 65-66.

participan, en cuanto reconocen que dicha participación, con todas sus condiciones, vale la pena.¹⁷²

En el campo, las personas quedan organizadas respecto de los otros, pero no en cuanto su carácter personal, sino meramente como *otros en el juego*, cumpliendo funciones en el mismo. El sentido del campo, como orientación postulada, se sostiene en el reconocimiento que le otorgan los agentes para cumplirse en sus acciones. Así entienden sus propias acciones y también las acciones de otros (dentro y fuera del campo): en la referencia del cumplimiento o no de la expectativa del campo. En ese cumplimiento se sostiene el campo como mediación en el proceso de comprensión en que se constituye la persona.

Aquí el campo social se realiza como campo de realidad, campo en que se determina el *logos*, que explicamos en el primer capítulo. Así, es modulación del poder de lo real al convertirse en mediación para la realización de los agentes que participan en él.¹⁷³ El campo de realidad desborda, sin embargo, los límites reconocidos del campo social, en cuanto lo que se impone en él es efectivamente la realidad con su poder y no meramente la logificación de esa realidad. La logificación se impone en la intelección apoyada en el poder de la realidad y no en el poder de los *logos* sobre la realidad. Sin embargo, el reconocimiento a dichos límites, al poder de la logificación, consciente o naturalizado, puede inhibir la imposición de la fuerza de realidad, la fuerza del “hacia” en el que debíamos conformarnos, para conformarse con la logificación y no con la realidad. La logificación se impone como lo que “se debe” en lugar de cumplir con el deber real: el que nos conforma como realidad que se debe a la realidad.¹⁷⁴ Y el reconocimiento no es primariamente intencional, sino que puede quedar inscrito en el campo de sus evidencias como fijación dominante.¹⁷⁵

De hecho, inscrito así es como el campo tiene efectividad social y fuerza como determinación frente a las determinaciones de otros campos, marcados por otros deseos, en el espacio social. Nadie prohíbe a nadie desear el bien que se desea en otro campo, pero la

¹⁷² “...el campo estructura el *habitus*, que es producto de la incorporación de la necesidad immanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes; las discordancias pueden ser el origen de *habitus* divididos, incluso desgarrados. Pero también es una relación de conocimiento o construcción cognoscitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significante, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías”, BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, o.c., pp. 87-88.

¹⁷³ Cfr. BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, pp. 70-71

¹⁷⁴ Cfr. Nota 43.

¹⁷⁵ Esta fijación dominante es *violencia simbólica* que provoca el determinismo en la vida social. “...el determinismo no opera plenamente sino mediante la inconsciencia, con la complicidad del inconsciente. Para que el determinismo se ejerza sin restricciones, es preciso que las disposiciones operen libremente.”, BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, o.c., p. 94.

presión del haber social y las previsiones respecto de la propia posición, exigen que el deseo se convierta en un determinado número de acciones que inician por creer predominantemente en el sentido de juego del campo. Así la fuerza de los campos entra en confrontación, y la persona vive la lucha que libran por su reconocimiento como sentido dominante en su vida, a través de las acciones de agentes en ambos campos que buscan hacer reconocer su campo como el más valioso para su realización. En cuanto la persona cumpla alguna de estas expectativas, el campo se fortalece como determinación en ella. Así se mantendrá la confrontación de fuerzas que arrebatan a la persona hasta que otorgue a uno de los campos su acción y completo reconocimiento, así como, a través de esa misma acción, crea suficientemente en la eficacia que tienen para el propio campo las lógicas de los otros campos, en la narración descriptiva que recibe y se hace del espacio social y de sí misma como agente en ese espacio. Es el ámbito en que conforma su identidad, al que ya aludíamos antes.¹⁷⁶

El campo cumple así funciones de uniformación en la sociedad, que quedan reconocidas como “normalización”, que es una forma, tal vez la más efectiva, de lo que Bourdieu llama “efecto de censura”. Los *habitus* son clasificados en “normales” o “anormales”, eficaces o inútiles, de acuerdo con su realización cercana o lejana a lo que indica el deseo que dirige el campo y la posición que ocupan en él. Cada campo se estructura incentivando las acciones “normales” y desincentivando las “anormales”, manejando la cantidad de recursos que se han de movilizar para realizar unas y otras, abaratando las “normales” y encareciendo las “anormales” que quedan así restringidas sólo a quienes tienen asegurada ya su propia posición, por la cantidad de recursos que poseen para realizar la “normalidad”, y pueden gastar suntuariamente en lo “anormal”. Lo “anormal” se convierte así en principio de distinción para ellos, en cuanto se les reconoce como poseedores de recursos deseados por todos, y son señal de rebeldía para los que no teniendo esos recursos realizan lo “anormal” arriesgando con ello su propia existencia en el campo.

Esta clasificación de los recursos se apoya en el reconocimiento de los recursos de algunos agentes en el campo como mediaciones necesarias para la realización del deseo en que se funda el campo. Estos recursos son llamados por Bourdieu, *capital*. El capital significa lo

¹⁷⁶ Así define su “vocación”. Agentes con vocación libre tendrán que dominar “de manera consciente la relación que mantienen con sus propias disposiciones, optando por dejarlas “actuar” o, por el contrario, inhibiéndolas, o mejor aún, sometiéndolas, (...) oponiendo una disposición a otra”, *ibidem*, p. 94.

que realmente deseamos al participar en un campo, convirtiendo a su poseedor en objeto de nuestro deseo, no en cuanto persona sino en cuanto poseedor. No es la posesión actual de dicho agente lo que hace desear su capital, sino la fuerza que el capital manifiesta (el intento de dicha posesión que se significa en las acciones del sujeto poseedor) en cuanto medio de realización del deseo.¹⁷⁷ El capital es el reconocimiento de determinadas cosas reales como portadoras del poder del campo. Son sede del poder y, en ese sentido, se realiza a través de la posesión de ellas, la manifestación del poder de lo real en la mediación del campo. Así es que son poder de influencia en el campo: bienes deseables para todos los participantes, incluido aquél que los posee.

Clasificación e influencia social.

La posesión de capital es capacidad de influencia en el campo. Al poseer el capital se posee también la posibilidad de dirigir el deseo de los demás acercando o alejando la propia posición del resto de las posiciones. Ésas son las fuerzas que se reconocen activas en el campo, mientras que las demás se constituyen en seguimiento de las mismas pero sin una identidad distinguible en el campo.¹⁷⁸ Es la función práctica de los signos de distinción, que requieren inversiones importantes del propio capital, pero redundan en beneficio para su poseedor en cuanto aleja o “encarece” su propia posición para todos los agentes del campo. Cualquiera que pretenda alcanzar su posición habrá de ser capaz de invertir como él, en su cantidad y en su cualidad, los recursos que posea. Solamente así podría ser reconocido como “alguien como el poseedor”, ganando para su propia posición un cierto reconocimiento de parte de los otros agentes en el campo, que le permitirá también dirigir en cierto grado la dinámica campal, dependiendo del éxito de su inversión respecto del poseedor que imita. Es el poder de lo real en cuanto queda simbolizado en la posesión de capital y reconocido como *competencia* del agente frente a los otros agentes en el campo.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Un ejemplo de esta postulación fundacional es la que Shakespeare representa en el rito que monta Lear delante de sus hijas. Lear se propone a sí mismo, a su propia posición en la realidad, como objeto subyugante del deseo de sus hijas, invitándolas a mimetizar su deseo con su propia aspiración realizada en la corona que ostenta. De este modo se convierte en capital a apropiarse por sus hijas que ha de dejarle a él mismo en la indigencia de haberlo perdido todo, cuando sucumbe ante la envidia que él mismo se había afanado en realizar. Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare*, pp. 231 y ss.

¹⁷⁸ “Las fuerzas activas en el campo y que, por lo mismo, el analista selecciona como pertinentes, porque producen las diferencias más importantes, son aquéllas que definen el capital específico.”, BOURDIEU/WACQUANT, “La lógica de los campos” en *Respuestas*, o.c., p. 67.

¹⁷⁹ Un ejemplo de estas pruebas nos la da Fernando Huerta en su investigación sobre la construcción de masculinidad en los obreros de la Volkswagen en Puebla. Cfr. HUERTA, F., o.c., pp. 142 y ss.

El capital funciona así como el medio por el que se realiza la “normalización” en el campo, precisamente por imitación de todos los agentes de las inversiones “normales” de los poseedores (y de su aspiración en ellas), así como por deseo de realizar en algún momento las inversiones “anormales” que dotan a los poseedores de distinción en el campo. Para los miembros de un campo, la ruta de las inversiones “normales” a las “anormales” se entiende como una línea recta de progreso en cuanto se aumenta la inversión de los propios recursos en la lógica que dicta el campo. Y en esta convicción invierten sus recursos aspirando lo que reconocen distinto, agotando dichos recursos en la consecución de lo que para los poseedores es ya “normal”, y no merece la pena preocuparse por él. De esta manera el campo se convierte en un espacio regularizado, donde las inversiones de capital tienen rutas históricamente fijadas que pueden ser genealógicamente analizadas como postulación de los recursos de un grupo (que tornó en dominante en algún momento de la historia, por capacidad reconocida de posesión mayoritaria de esos recursos) como deseables para todos. Los campos siempre se fundan alrededor de sus dominantes en cuanto son ellos quienes generan una estructura de campo desde sus inversiones que se reconocen como originarias y fundamentales.

Las regularidades de los intercambios de capital fundadas en el campo quedan como estatuto del mismo que rige las relaciones entre las diferentes posiciones que ocupan los agentes. Así los recursos de un agente se miden contra los de otro, según el valor otorgado en la estructura global de capitales reconocidos en el campo.¹⁸⁰ Y esa medición queda fija en cuanto instituye modos reconocidos por los que cada agente puede conocer la valía de su capital en el campo y anticipar las inversiones que valdrán la pena en el mismo.¹⁸¹ Es lo que Bourdieu ha llamado *tasa de convertibilidad*, no como conversión de una especie de capital (ya reconocido) en otra, que trataremos más adelante, sino en la conversión de unos

¹⁸⁰ Lo que Bourdieu dice aquí respecto de la competencia cultural puede ser aplicado a cualquier tipo de competencia en el campo, “Quien dispone de una competencia cultural determinada, por ejemplo, sabe leer en un mundo de analfabetos, obtiene debido a su posición en la estructura de distribución del capital cultural, un *valor de escasez* que puede reportarle beneficios adicionales. Es decir, aquella parte del beneficio que se genera en nuestra sociedad a partir del valor de escasez de determinadas formas de capital cultural se explica, en definitiva, por el hecho de que no todos los individuos disponen, en un momento dado en el tiempo, de medios económicos y culturales para prolongar la educación de sus hijos más allá del mínimo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo menos valorada. La desigual distribución de capital, esto es, *la estructura total del campo*, conforma así el fundamento de los efectos específicos del capital, a saber: la capacidad de apropiarse de los beneficios y de imponer reglas de juego tan favorables para el capital y para su reproducción como sea posible.”, BOURDIEU, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, p. 142.

¹⁸¹ “El capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible o imposible. La estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social, esto es, a la totalidad de las fuerzas que le son inherentes, y mediante las cuales se determina el funcionamiento duradero de la realidad social y se deciden las oportunidades del éxito de las *prácticas*.”, BOURDIEU, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, pp. 132-133.

ciertos recursos en capital útil en un campo. Es el manejo de esta tasa de convertibilidad lo que puede asegurar a un dominante el mantenimiento de su poder en el campo, en cuanto ella determina el valor de su capital respecto a los capitales de otros agentes marcando unos como muy deseables y otros como insignificantes en ese campo determinado.¹⁸²

En cuanto el capital se ofrece como símbolo de una posición con base en una posesión, su manera de forzar es hacer converger, movilizar las realidades para realizarse en un modo concreto de apropiación. Este modo propuesto por el poseedor convertido en símbolo de sí mismo, coincide sólo en parte con el modo de apropiación que el capital supone simbolizar. De manera que el capital es mediación para la realización del agente en cuanto puede acercarse analógicamente a la posición deseada. Esta comprensión aproximada implica siempre una cuota de sumisión que se ha de pagar si se quiere participar del deseo del capital que facilita su apropiación. Es, nuevamente, la *illusio*, en que el campo se funda, pero que se nos muestra aquí en su realidad verdadera como *violencia simbólica*. La *illusio* es violencia simbólica en cuanto que sólo se consigue por sumisión mimética a la forma de ser de otro, entendiendo esta sumisión como natural y deseable integración a la dinámica del campo. Oculta así la relación de sumisión e influencia y se impone como necesaria alienación, los mecanismos del campo son la condición natural de adquisición de un determinado bien. Así realiza la imposición de estos mecanismos de funcionamiento como verdad del campo.¹⁸³

Esta violencia simbólica se constituye en proceso de integración del individuo en su propio mundo social, notable en el proceso educativo.¹⁸⁴ La madurez del individuo dependerá necesariamente del reconocimiento a lo largo de su vida de la violencia simbólica en que se

¹⁸² Conviene comparar aquí el planteamiento de Bourdieu de *tasa de convertibilidad* con el de Foucault sobre el gobierno como conducción de conductas (Cfr. CEBALLOS, H., *o.c.*, p. 43). La *tasa de convertibilidad* es una regularidad en los intercambios de capital en los campos que fija el valor de cada especie de capital respecto de otra. De esta manera gobierna en la inversión de los agentes en cuanto pueden accionar en niveles suficientes para producir efectos en el conjunto de capitales en el campo. Es una conducción que se realiza por mecanismos estructurales, que no dependen necesariamente de la sumisión directa a un agente concreto, y en este sentido tiene relación con el planteamiento de Foucault sobre los sistemas modernos de dominación por *regularización*. Los sistemas de vigilancia y castigo que Foucault analiza (cárceles, hospitales psiquiátricos, etc.) serían, en estos sistemas, recursos que complementan llevando al encarecimiento radical un conjunto de acciones “anormales”, y fortaleciendo el mantenimiento de la tasa de convertibilidad como mecanismo rector. Es por ello que la penalización por delitos que subvierten el orden social es siempre mayor que la que se otorga a delitos en cierta medida “normales”; sin embargo, los recursos de los pobres pueden resultar insuficientes inclusive para pagar, sin sufrir la penalización radical, estos delitos “normales”.

¹⁸³ “La denegación simbólica (...), esto es, el ocultamiento ficticio de la relación de poder, explota dicha relación con objeto de propiciar el reconocimiento de la relación de poder implicada en esta abdicación”, BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, *o.c.*, p. 103.

¹⁸⁴ Bourdieu lo ha demostrado en *La Reproducción*. Para ilustrar esta forma de sumisión por aproximación analógica a la posición dominante trae a colación el siguiente ejemplo: “Los estudiantes están menos predispuestos a interrumpir el monólogo profesoral cuando no lo comprenden, cuanto más sea la resignación estatutaria a la comprensión aproximada, producto y condición de su adaptación al sistema escolar: porque está previsto que comprendan, porque tienen que haber comprendido, no pueden hacerse a la idea que tienen derecho a comprender y deben contentarse con rebajar el nivel de exigencias en materia de comprensión.”, BOURDIEU, P., *La Reproducción*, p. 136.

ha formado su existencia social. Para ello habrá de ser igualmente educado con mecanismos que vayan ayudando a desvelar las estrategias de imposición simbólica y sus condiciones de efectividad en la realidad social. Reconoce, entonces, cómo el reconocimiento práctico al capital y los mecanismos de circulación del mismo en el campo como “normales” se suma como fuerza a la fuerza misma del capital en el campo.¹⁸⁵ Reconocerá, entonces, en la violencia el poder que manifiesta y que ha sido posibilidad para su vida, y podrá hacerse capaz de optar por usar o no dichos mecanismos violentos en orden a la consecución de sus propios objetivos. Y en ello se juega la posibilidad de constituirse como realidad libre.¹⁸⁶

Este complejo proceso de “normalización”, a través de la dinámica de intercambios y reconocimiento de las diferentes especies de capital y en ellas de las lógicas determinadas y autónomas de los campos, constituye el campo en espacio de biopoder como lo ha señalado Foucault¹⁸⁷. El campo hace vivir a aquellos que siguen su lógica, misma que queda inscrita como conocimiento práctico en el *habitus* de los agentes que participan en él, como conocimiento eficiente, e incluso en los que no participan en él como señal de distinción respecto de su propia práctica. Así funciona como principio de organización social, en cuanto en él se constituyen las formas específicas de vida propuestas a las personas como posibilidades únicas, coherentes y exclusivas para vivir en la sociedad concreta.¹⁸⁸ Desde este planteamiento es que podemos abordar ahora la dinámica más global del espacio social como conjunto de campos¹⁸⁹.

¹⁸⁵ “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a estas relaciones de fuerza.”, *Ibidem*, p. 18.

¹⁸⁶ Bourdieu insiste, por ello, en la capacidad de las ciencias sociales para ofrecer una posibilidad de liberación a las personas en la sociedad, en cuanto, asumiendo y haciendo valer la autonomía de su propia campo frente a otros campos, pueden mostrar esas estrategias de dominación y hacerlas evidentes para los agentes en los campos. Eso sólo será posible en cuanto el sociólogo sea capaz de objetivar su propia situación y sus “deberes” respecto de las lógicas sociales eficientes, superponiendo su “deber” como sociólogo (su oficio) frente a otros “deberes”. Cfr. BOURDIEU/WACQUANT, *Respuestas*, o.c., pp. 101-157, donde en tres partes de la entrevista (“La violencia simbólica”, “La *realpolitik* de la razón” y “La objetivación del sujeto objetivante”) trata este mismo asunto en diferentes perspectivas.

¹⁸⁷ Así definió Foucault ese poder de normalización o regularización: “la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.”, FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 223.

¹⁸⁸ La teoría de género ha hecho del develamiento de estos mecanismos de normalización, como forma de imponer una universalidad que no existe, uno de sus ejes principales. Por ejemplo, Patricia Castañeda señala los ideales culturales de normalización sexual: “este modelo es un ideal de relación y comportamiento, cuya creencia social lo ha convertido como una práctica de la *normalidad sexual* de hombres y mujeres, la cual se ve en entredicho por otras prácticas como la homosexualidad, la poligamia, la promiscuidad, el incesto, las uniones conyugales no sancionadas por alguna institución y otras formas posibles”, cit. en HUERTA, F., o.c., p. 45.

¹⁸⁹ La noción bourdieusiana de “espacio social” no es meramente equivalente a la de “cuerpo social” de Zubiri. El “espacio social” es una noción descriptiva para significar el conjunto de los campos, sin alusión especial a sus dinámicas reales. El “cuerpo social”, en cambio, es una dimensión constitutiva de la realidad social en cuanto dinamismo fundamental en todos los campos que, en cuanto tales, son estructuras dinámicas diferenciadas en la estructura dinámica de la sociedad real.

Uniformación-Unificación del espacio social.

Las personas se constituyen diversas, pero insertas no sólo en la confrontación de fuerzas de sus campos, sino en la de los campos entre sí por movilizar a más agentes a las posiciones posibles que cargan en su red. El campo funcionaliza para sí, y al mismo tiempo produce funcionalidad social dotando al cuerpo social de una figura suficientemente uniforme para comprenderse como una sola narrativa argumental por todos los agentes de los campos. Las diferentes ciencias sociales, especialmente aquellas más influenciadas por los ideales del positivismo, favorecen en su práctica la construcción de estas narrativas unificantes, aun cuando relaten en ellas las luchas y discordancias en el mismo campo. Estas narrativas unificantes, incorporadas en el proceso educativo que forma a los agentes sociales, es terreno de acuerdo práctico suficiente en el que se pueden vivir los desacuerdos como desacuerdos de todos. Así se construye la idea de sociedad única privilegiando los logros campales que resulten coherentes con dicha idea. Y asociados a dicha idea se construyen los mecanismos que favorezcan la cohesión en esa particular orientación.

Esta cohesión es en principio postulación de una manera de realizar la realidad social, tanto más verdadera y realizable en cuanto se apoye en el dinamismo de dicha realidad. La realidad social manifiesta su poder, pues, en dicha cohesión, vehiculándose en ella y desbordándola constituyéndola en una construcción necesariamente dinámica que llamamos cuerpo social, como momento de presencialidad de este dinamismo diversificado en que se realiza la especie humana. El cuerpo social no es una superestructura que unifica espiritualmente a las personas,¹⁹⁰ sino una dinámica histórica concreta que constituye a la sociedad en sistema de poderes diversos con un cierto grado de uniformidad y organización de subordinación y jerarquía. No es la idea la que unifica, sino que ella meramente manifiesta, en la intelección del *logos*, la unidad de esta dinámica de confrontación de fuerzas que desde los espacios más insignificantes dentro de los campos a la arena de confrontación de los mismos campos se expande por todo el cuerpo social y lo constituye con una uniformidad mayor o menor, según el estado de la lucha.¹⁹¹ La idea, sin embargo,

¹⁹⁰ "...el gran fantasma, es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades. Ahora bien, no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.", FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 112.

¹⁹¹ "Como este cuerpo social no tiene sustantividad, aunque es real, la corporeidad social hace que el hombre exista en el modo de alteridad como fuente de posibilidades. A este carácter negativo, que a su modo es positivo, consistente en ser un sistema de solidaridad social, un sistema de posibilidades va unido un carácter positivo, pues este sistema de posibilidades del cuerpo social es positivamente posibilitante; es una posibilitación de la vida de cada cual." ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 308.

fija esa manifestación de la unidad como campos de posibilidades con los que ha de contar un individuo o un colectivo en el cuerpo social. La capacidad de cada campo de asegurar su permanencia es, al mismo tiempo, su capacidad de posibilitación de realización para las personas que juegan bajo su sentido¹⁹²; de manera que si un sentido se muestra inútil, en cuanto no domina ya las preferencias de sus agentes, el campo quedará en sumisión a otros o simplemente desaparecerá.

Sin embargo, el dinamismo de los campos no es dinamismo que se apoye en sí mismo. Los campos en cuanto tales sólo son reales si se realizan como cumplimiento de una posibilidad en la vida de personas concretas. Como posibilidad quedan en el haber humano para ser entregados a las personas que nacen en el cuerpo social, como posibilidad para su realización. Es la versión específica que nos constituye dinámicamente como individuos, la que constituye también el haber como ámbito de posibilidades en el que quedamos asociados. En ese dinamismo de realización de la humanidad, es que se apoya la constitución de los campos sociales. El dinamismo de la realización humana es el que da de sí todos los poderes desde su propio poder. Y da de sí en cuanto en cada persona es el apoyo último, posibilitante e impelente de su realización. Es el modo de realización que las personas encuentren como posible en este dar de sí, en el haber de este dar de sí, lo que constituye, al fin de cuentas, la posibilidad de que los campos se realicen en la sociedad. Campo y *habitus* quedan así intrínsecamente vinculados en un mismo dinamismo en que se constituyen juntos. Y este dinamismo es el que da de sí su propia presencialidad como modos posibles de realización, distribuidos en espacios de posibilidades. Este dinamismo es el que, como poder que vincula en la misma realización a todas las personas, da de sí el cuerpo social.

La formación de las clases sociales.

En cuanto los campos son modos posibles de conocimiento, volición, sentimiento y cuerpo, reconocidos como adscritos a una posición en el espacio social, se realizan como instituciones, mecanismos y roles que la persona puede ocupar. Es a través de estos elementos que el campo puede permanecer en el reconocimiento de los agentes,

¹⁹² “Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del cual forma parte.”, *Ibidem*, p. 169.

constituyendo en los agentes un *ethos* particular, como conocimiento práctico del funcionamiento del campo, por lo menos en su generalidad, conocimiento que se expresa como distinción respecto de maneras “otras” de comprender la realidad una del espacio social y realizar la vida en ella. El *ethos* siempre alude a la respectividad global de los campos en el espacio social y así funciona como principio de distinción. En este *ethos* como dimensión de forzosidad del campo en el *habitus*, se define la afinidad necesaria de los agentes para participar en un mismo campo, distinto de los demás.¹⁹³ Y es precisamente por esta dimensión que, como hemos señalado arriba, que la participación de un mismo agente en diversos campos (imprescindible para poder vivir por lo menos en momentos determinados de la vida, especialmente en las etapas de definición “vocacional”), produce una confrontación de la fuerza de esos campos para determinar la formación del *ethos* en el agente, de acuerdo a su sentido. La formación del *ethos* es el espacio en que se define el reconocimiento práctico que el agente otorga a los campos en que participa, y así define sus acciones primarias en la sociedad.

En esta definición práctica los agentes fundan entre sí *clase social*, con afinidades de acciones y de conjuntos de conocimientos que les permiten funcionar con un alto grado de semejanza en su vida cotidiana.¹⁹⁴ Este funcionamiento reposa en la fuerza que el *ethos* constituye en el *habitus*, como presencia del poder del campo en el mismo que lo torna en *habitus eficiente*. En cuanto este *ethos de clase* puede ser definido con referencia a su eficiencia en el campo, es abstracción del *habitus* que sanciona a los agentes en vistas a hacer permanecer un determinado funcionamiento en el campo y una clasificación reconocida en la sociedad. El *ethos* expreso se convierte en carácter coercitivo del campo, en cuanto condiciona la admisión a quienes cumplan con dicho carácter, y esto como sanción previsible en el transcurso de toda la vida, encareciendo (en la inversión de recursos como cosas, recursos intelectivos, afectivos y volitivos) las acciones que

¹⁹³ Por ejemplo, en la siguiente afirmación de Bourdieu respecto de la construcción de la masculinidad: “...el honor —que se inscribe en el cuerpo bajo la forma de un conjunto de disposiciones aparentemente naturales, a menudo visibles de manera especial de comportarse, de mover el cuerpo, de mantener la cabeza, una actitud, un paso, solidario de una manera de pensar y de actuar, un *ethos*, una creencia, etc.— gobierna al hombre honorable, al margen de cualquier presión externa. *Dirige* (en el doble sentido de la palabra) unas ideas y unas prácticas a la manera de una fuerza (“es más fuerte que él”) pero sin obligarle mecánicamente (puede zafarse y no estar a la altura de la exigencia); conduce su acción a la manera de una necesidad lógica (“no puede hacerse de otra manera” so pena de contradecirse), pero sin imponérselo como una regla, o como el implacable veredicto lógico de una especie de cálculo racional.”, BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, p. 67.

¹⁹⁴ Hay que distinguir aquí entre *clase práctica* (que es la que estamos refiriendo aquí) y *clase teórica* en cuanto construcción racional de la práctica, y como tal sistematización de la expresión de la misma. La clase teórica tiene, sin embargo, función práctica en cuanto puede convertirse en principio de sanción de determinadas acciones que se consideran ajenas al *ethos de clase* propuesto en la definición de la clase teórica, Cfr. BOURDIEU, P., “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos”, en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, o.c., pp. 102-128.

subvierten las fronteras reconocidas del campo. Así modula el *habitus* en cuanto posibilitante de apropiación, exigiendo en la persona determinadas propiedades o, al menos, su deseo, y el rechazo a otras propiedades, o, al menos, su aversión.

El *ethos* expreso funda así roles en el campo, en cuanto previsión y sanción de posiciones posibles a ocupar por los individuos, grupos, instituciones, o inclusive por deidades, en cuanto construcciones imaginarias que simbolizan la determinación compleja del poder de lo real.¹⁹⁵ Estos roles son símbolos del cumplimiento de la realización aspirada por los agentes del campo. Anticipaciones reconocidas como evidentes del triunfo que depara la realización en el modo que el *ethos* expreso propone. El símbolo funciona en cuanto logra movilizar las voluntades en la realidad que propone, haciendo reconocer este ejercicio de la voluntad como más verdadero y deseable. Son anticipaciones del triunfo que el campo promete como realización del poder de vivir en la realidad.

Los roles funcionan como premio y castigo para los agentes en función de su fidelidad al *ethos* del campo. Adquieren reconocimiento propio y marcan las posiciones que se pueden jugar con éxito en el interior del campo, al mismo tiempo que señalan la distinción entre los agentes del campo. El rol se construye narrativamente como funcionamiento ideal en el campo (por ejemplo, en las normas de una institución), como fábula de la vida en el campo (como modelo a seguir) o como narración mítica de realización del sentido del campo en algún lugar fuera del campo que lo dirige desde la exterioridad (como deidad). Estos modos no son absolutamente excluyentes y, al fin de cuentas, todos ellos son en alguna manera realización parcial del mito de funcionamiento de cada campo, en cuanto propone una línea recta entre las inversiones para alcanzar un rol determinado, como parte del mecanismo regulatorio del campo, y la posesión del capital deseado y de la conducción de las acciones de los agentes en ese campo. A través de los roles reconocidos y de sus ordenaciones específicas (en instituciones y otros mecanismos más o menos estables), este mito que funciona prácticamente (como *illusio*) en cada campo se reivindica en el conjunto de los campos, como capaz de cumplir lo que promete y en ese punto se identifican los campos en una lógica global de convergencia o enfrentamiento. Es así como la idea mítica de la “unidad social” tiene poder de influencia en la realización personal y colectiva, por la

¹⁹⁵ Cfr. REYES, P., “El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios”, *The Xavier Zubiri Review*, No. IV, 2002.

fuerza que el *ethos* expreso es capaz de introducir en la lógica social como principio de clasificación y comprensión.

La conservación dinámica del sistema social.

Para que el mito funcione eficientemente en el campo, además de los mecanismos operativos del campo, tienen que organizarse también mecanismos de normatividad en el mismo campo. Estos mecanismos funcionan de manera práctica, aunque pueden también organizarse en instituciones dentro del mismo campo (academias, clubes, cámaras, consejos de vigilancia, etc.). También pueden forzar o aprovechar la formación de mecanismos en campos externos que encarezcan determinadas inversiones en cada campo, por ejemplo, la formación de un campo de vigilancia que penaliza determinadas formas de apropiación de capital en la sociedad en su conjunto a las que denomina “robo”, y de un campo de verdad que consagra lo que ha de ser reconocido como propiedad legítima para cualquier persona. Hay que distinguir, pues, entre mecanismos que norman la verdad en el campo (y las maneras de verificar esta verdad) y los mecanismos que norman el funcionamiento del campo. Son mecanismos reguladores y mecanismos disciplinarios, según el planteamiento de Michel Foucault.¹⁹⁶

Los mecanismos reguladores garantizan la creencia de un campo determinado o de un conjunto de campos como modos posibles de realización en la realidad. Son principios de lo que Foucault ha llamado “régimen de verdad”, que imponen, en cuanto cumplen como posibilitantes de realidad, la verdad de su principio organizador como fuerza imponente en la realidad.¹⁹⁷ Al mismo tiempo, imponen las condiciones de verificación, por ejemplo, en la necesaria abstracción del carácter personal de los agentes de acuerdo a la lógica específica de un campo (en el sentido más global como “población”, pero en lógicas más específicas como “población económica”, “comunidad artística”, etc.). En la imposición de un régimen de verdad, los campos se juegan la misma definición de sus fronteras respecto del resto de la realidad social, y la posibilidad de ser subsumido en la lógica global de otro

¹⁹⁶ Cfr. FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad*, pp. 43 y ss.

¹⁹⁷ “...la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 198.

campo. La *illusio* que funda el campo como juego restringido y autónomo, capaz de realizar sus propias promesas, es condición fundamental para la realización del campo en cuanto poder en la realidad social. Esta creencia implica un cierto número de evidencias, de juicios espontáneos de acuerdo al sentido de la *illusio*, que funcionan en las conductas y decisiones de los agentes en el campo.¹⁹⁸ Y también una serie de mecanismos campales y extracampales que den garantía de que dichas evidencias habrán de permanecer invariables en la realidad social.

Pero los mismos mecanismos reguladores exigen la formación de mecanismos que hagan valer por coerción la verdad de los campos.¹⁹⁹ Los mecanismos disciplinarios otorgan valor en los campos a cada puesto, conducta, mecanismo e institución, sancionando la funcionalidad de acuerdo al principio de organización campal reconocido como verdadero. Los campos son así medio de juicio y recompensa para las cosas y personas en él, fundando como criterio de valor su propia funcionalidad. La realización de las personas puede medirse en el campo de acuerdo a la valoración de dicha realización respecto de su coherencia con la funcionalidad del campo, y esto implica un juicio desde una respecto recortada de la realidad personal. Los mecanismos disciplinarios funcionan, entonces, valorando la realidad personal en cuanto su “integración” al campo y la determinación de modos que refuercen un proceso de realización, lo restrinjan a las posibilidades del campo o lo excluyan del mismo. Actúan pues sobre el cuerpo de los sujetos, posibilitando o imposibilitando en su cuerpo, la integración a los ámbitos de realización posible en la sociedad. Se constituyen como mecanismos de represión y vigilancia, que van desde los mecanismos institucionalizados de recompensa y castigo, pasando por la coerción de grupo, hasta los complejos mecanismos de la autocensura y el complejo de culpa.²⁰⁰

Estos mecanismos normativos van generalmente asociados a los mecanismos propios de funcionamiento del campo, y, por ellos, a las instituciones y posiciones que se fundan en el

¹⁹⁸ “...el hecho de que el campo político sea autónomo, que tenga su propia lógica y que esta lógica esté en el principio de las posiciones tomadas por los que están en él comprometidos, implica que hay un interés político específico, que no se reduce automáticamente a los intereses de los mandantes. (...) Uno de los factores de esta evolución hacia una autonomía creciente, por tanto una brecha creciente, es el hecho de que el campo político es el lugar de producción y de puesta en práctica de una *competencia específica*, de un sentido del juego propio de cada campo (...) conocimiento de un cierto número de cosas como si fuesen evidencias, como si “cayesen por su propio peso”, BOURDIEU, P., *El Campo Político*, p. 15.

¹⁹⁹ “...esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro. Inclusive, podemos decir que, en la mayoría de los casos, los mecanismos disciplinarios de poder y los mecanismos regularizadores de poder, los primeros sobre el cuerpo y los segundos sobre la población, están articulados unos sobre otros.”, FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad*, p. 226.

²⁰⁰ De aquí la importancia en las investigaciones de Foucault de los mecanismos institucionalizados de represión y vigilancia como son las cárceles, los hospitales psiquiátricos, los conventos, los confesionarios, etc.

mismo. De esta manera, el campo completo, y a través de ellos toda la sociedad, se convierte en una red de poder que cohesiona a los agentes en una manera común de realización, para la que están gradual y distributivamente dispuestos. La norma genera el reconocimiento de dichos mecanismos como valiosos en la organización social, de manera que a su propio poder se suma otro que tiene que ver con su capacidad de generar reconocimiento a su capacidad de normar la propia vida. Es lo que hemos reconocido ya como *poder simbólico*, que se define por la capacidad que tiene algo en el campo para generar reconocimiento en los agentes de un campo.

Ese reconocimiento es la forma concreta en que se establece la *legitimidad* de un agente social para competir por un determinado capital en la sociedad. La legitimidad no se otorga meramente al agente, sino también a las formas concretas en que participa en la competencia, a su *habitus* o capital incorporado, el capital que busca obtener en la competencia y sus maneras de comprenderlo, y a sus estrategias respecto de otros agentes sociales. Todo esto se convierte en medida para la normalización (la admisión o la censura) en el campo de competencia. Así, el reconocimiento de un bien como valioso para algún agente, en cuanto es reconocida por otros, hace a este bien legítimo en cuanto digno de competir por él. De esta manera es comprendido como capital propio del campo de relaciones que se forma en torno a los agentes que reconocen su valor, y se convierte en fundamento para definir analítica y teóricamente la estructura de un campo.

Desde el reconocimiento, el poder simbólico asociado a su capital, los agentes de un campo pueden influir en agentes de otros campos que reconocen, a una, el bien que se reconoce valioso para el campo, y el campo mismo como una competencia válida en la sociedad. Esta influencia da, en la dinámica del espacio de todos los campos, estatuto de existencia, que es permanencia válida, del campo entre los campos, y lo define, como lo veremos más adelante, en una posición determinada en el conjunto. Toda institución y los roles que definen en el campo se sostienen permanentemente soportándose, por un lado, en sus propiedades (en cuanto forma posible de apropiación del poder de lo real, de serle mediación) y, por otra, en el reconocimiento que logren de su efectividad como mediación y posibilidad. Y esto en el conjunto de los campos del espacio social. Así, constituyen momentos de una misma fuerza que se codeterminan en la realidad. Esta codeterminación

es la base fundamental para analizar la dinámica global del espacio social como conjunto de campos.

Los campos sociales, en cuanto medios de realización social, son medios de postular espaciamiento social que compiten con otros que postulan su propia espaciación frente a aquellos. Este espacio se requiere por lógicas autónomas entre sí, pero es ámbito común de realización en cuanto se forma por el posicionamiento de personas y colectivos en orden a la realización de un cierto objetivo. Las personas y colectivos son recurso necesario para dicho objetivo y, como tales, son bien escaso que debe poseer un campo para poder existir en el espacio social. Parte de las estrategias de los campos irán encaminadas a lograr la posesión de dicho bien. Y ahí se desarrolla una competencia entre los campos que les obliga a incluir en sus mecanismos de intercambios de capital, otros que les permitan realizar estrategias de persuasión y movilización de personas para que participen en los intercambios del campo.

Esta competencia es por un espacio de realización en que los participantes de los campos invierten para lograr y garantizar su realización, junto con su campo, en el conjunto. Es decir, para garantizar la permanencia (por lo menos) de su espacio, de su campo, en el conjunto de campos que configuran, en su dinámica, el cuerpo social. Actúan así sostenidos por el privilegio intelectual de su mundo sentido, su logos, como mediación necesaria e imprescindible en su realización y en la configuración de una funcionalidad que la permita. Es el deseo de dominio, de la influencia dominante en la funcionalidad social. Buscan, pues, sobreponer su deseo de espacio de realización, a los deseos de los otros, haciendo reconocer su deseo como conteniendo los otros deseos, su bien conteniendo el bien deseable por otros. Pretenden reconocimiento de su propia persona, en cuanto poseedora de capital, como portadores simbólicos de un deseo común. En esa misma pretensión se imitan los dominantes, que encuentran su espacio limitado en el campo y urgen a todos les dejen expandirse para poder alcanzar las fronteras de su deseo. Esa imitación vuelve a generar mecanismos semejantes a los descritos respecto de cada campo en particular. El deseo se expresa como postulación de identificación haciendo abstracción de las características más particulares de los campos específicos, simplificándose para ajustarse lo más posible a los deseos de quienes busca reconocimiento. Se convierte en ideal soportable para el deseo, es

decir, con cierta garantía de posibilidad que pueda normar los deseos de cualquiera en cualquier campo.

Por ejemplo, ideales de belleza como forma simplificada del capital social, o ideales de capacidad retórica como simplificación del capital cultural. Estos ideales quedan también asociados a posiciones sociales y roles, de manera que automáticamente se asigna un valor ante la mención de dicha posición. Por ejemplo, un “matemático” será reconocido como alguien “inteligente” automáticamente en la Ciudad de México, y también alguien un tanto “excéntrico”, sin que se tenga prueba de ninguna de las dos cosas.²⁰¹ Y entran en competencia con todas las otras normas postuladas desde los dominantes de otros campos. En esa competencia es que puede extenderse como norma universalizada. Y de ese modo, una norma específica de un campo, después de un proceso de simplificación, puede ser reconocida como norma universal para todos los dominantes de todos los campos, que justifican en ella sus propias normas de funcionamiento en sus propios campos. La norma que domina en todos los dominantes ha de ser también norma que permite, por lo menos en parte, seguir con la dominación en sus respectivos campos. La dominación se extiende así como una red de microdominaciones en todo el cuerpo social.²⁰²

Esta capacidad de normar provoca dinámicas semejantes a las ya analizadas respecto de cada campo en particular. Especialmente nos interesa la formación, también en este nivel, de una determinada *tasa de convertibilidad*. En cuanto se da el reconocimiento a determinadas especies de capital como capital útil en todos los campos, o en varios de ellos, se fijan también regularidades de intercambio entre dichas especies, para hacer valer el capital de un agente en otro campo. Estas regularidades se establecen en la disputa por diversos modelos de intercambio de capital en los campos, encareciendo las inversiones de algunos campos respecto de las que se dan en otros campos, aun cuando mantengan autonomía en su lógica de funcionamiento. Por ejemplo, la inversión necesaria para alcanzar un grado académico se encarece respecto de la que se necesita para alcanzar un puesto político en una sociedad con pocas instituciones académicas y amplias facilidades de

²⁰¹ Inclusive si no cumple dicha expectativa será clasificado como un “mal” matemático. Algo semejante podría decirse de actores de televisión, cantantes populares, filósofos, etc.

²⁰² Por eso Foucault advierte que para confrontar con éxito la dominación no es posible enfrentarla sólo en su forma más general y acabada, como puede ser el Estado, sino seguirla y desactivarla en todos los espacios en que se da la dominación. Eso lo llevará a proponer la necesidad de un acercamiento a la “microfísica” del poder para dismantelar la estructura también “macrofísica” de la dominación. Cfr. CEBALLOS, H., *Foucault y el Poder*.

pluralización política. Esto hace necesario a algunas personas racionalizar su capital y optar por una u otra forma de adquisición de capital.

De este modo, los poseedores de recursos en sus propios campos se encuentran también mejor dispuestos para aprovechar la tasa de convertibilidad de capital en su beneficio, accediendo a diversas especies de capital en diversos campos, sin que eso les genere una pérdida de capital que ponga en riesgo su existencia como agentes en sus campos primarios de acción. Y de este modo pueden influir en diversos campos al mismo tiempo, haciendo valer, al mismo tiempo, su propia posesión de capital en los diversos campos, como un bien deseable para cualquiera en cualquier campo. Y al mismo tiempo, limitando las acciones, inversiones y capitales en el campo que puedan poner en riesgo su propia inversión, acumulación y concentración de capital.

Esta limitación se establece como “norma” en el campo, aumentando el valor de determinadas inversiones y confinando otras al espacio de la “invalidez”. Fuerzan así la formación de una especie de capital que se erija como rector en todos los mecanismos de todos los campos, capital jurídico y burocrático que forman una especie de metacapital, el capital estatal. El capital estatal queda fundado, en cuanto existe realmente, en la fuerza de los dominantes en los campos que forman con sus inversiones el ámbito de construcción de las normas. En este ámbito estatal se juega el equilibrio²⁰³ que permite a los dominantes la conservación de su capital (si no es que también su crecimiento) y la posibilidad del “lujo”, es decir, de hacer inversiones en otras especies de capital, sin que sean su capital principal, y sin perder su propio capital. Este capital “anormal” en un campo funciona como símbolo de distinción que puede ser instrumento para la ganancia de mayor capital, y fundando una posible participación multicampal.

El capital estatal está formado por los recursos con los que se pretende normar el comportamiento en cualquier campo. Se forma de recursos de capital jurídico (conocimiento legal, capacidad legislativa, capacidad de juicio, etc.) y de capital burocrático (control de trámites, instituciones, oficinas de gestión, etc.) que pretenden imponerse como mediaciones necesarias para los intercambios específicos en los campos.

²⁰³ Estos sistemas de equilibrio de poderes crean diversos espacios sociales jerarquizados, como subcampos, diferenciados geográficamente o por estilos de actividad en donde se ejercen poderes locales con relativa autonomía. Estos poderes pueden llegar a generar, en un momento dado, una confrontación de poderes a nivel estatal, pero en la mayor parte de los casos se desarrollan en el juego de equilibrios que se establece entre los dominantes de los respectivos campos.

La formación del capital estatal no es automática, sino que se realiza en un proceso histórico de monopolización de capital reconocido valioso en cualquier campo y que puede así influir de manera general (por ejemplo, recursos de vigilancia, defensa, control de dinero, distribución de bienes y servicios, distribución de información, etc.). Y aunque las estructuras que forman el Estado son parte de este tipo de capital, no lo agotan; también hay estructuras privadas que pueden funcionar como poseedoras de capital estatal y ejercen así una influencia general en la sociedad (por ejemplo, los medios masivos de comunicación o el servicio de telefonía privatizada en México).

El capital estatal se configura, entonces, en la competencia por universalizar una serie de principios prácticos de existencia como válidos para cualquiera en la sociedad. Esta competencia es la que define la capacidad de legitimación que una norma jurídica, una oficina de gobierno, una televisora, o cualquier otra forma de capital estatal (jurídico o burocrático) puede dar a su propia existencia en la realidad social. Esta universalización otorga un grado de cohesión social reconocido como “orden” que favorece la visión global del mundo propuesta desde los poseedores del capital estatal. Inclusive, en un momento dado, su fuerza de reconocimiento puede concederle un estatuto de legitimidad universal absoluta, como capital apropiado para seguir en la competencia, que no deja de ser pretensión en ella y siempre con el riesgo de perder el capital simbólico ganado y resultar un criterio universal no legítimo y falsado. Es el caso de los llamados “Derechos Humanos”, pero también de la universalidad del “mercado” como norma general de la vida económica.²⁰⁴

En todo caso, el capital estatal habrá de sostenerse dinámicamente en los mecanismos que aseguran su reconocimiento, así como en los mecanismos que materialmente funcionan de acuerdo con el sentido que proponen sus poseedores. La dinámica de competencia por el capital estatal genera conflicto en el mismo sentido de cualquier campo, aunque aquí la competencia afecta la dinámica de todos los campos, aunque haya algunos que pretendan

²⁰⁴ En ambos casos aplica lo que ha indicado Paul Ricouer para los primeros sobre que quedan constituidos como un modo que actúa en la pasividad del individuo que los recibe: “Como primera característica, estos valores aparecen en el modo de la pasividad, de la receptividad, y no de un proyecto que habría que realizar en el modo voluntarista. Nadie tiene el monopolio, la propiedad de los derechos del hombre, alcancen o no al individuo afectado en la irreductibilidad de su ser”, MONGIN, *o.c.*, p. 323. Como tales, ambos valores, el del individuo como poseedor de Derechos Humanos y el del individuo como realidad racional que se determina inexorablemente de acuerdo a un principio de utilidad, dependen del carácter “dado” que los demás realizan en cuanto efectivamente lo den reconociendo la validez de dichos valores. De aquí que forma parte de su campo de realización la denuncia de su falta que tiene su fuerza en la capacidad de hacer creer lo que falta como injusticia. Este carácter común es lo que constituye el conflicto fundamental en que se trenzan los defensores de Derechos Humanos Económicos, Sociales y Culturales, en cuanto reconocen en la persona humana valores que fundan obligaciones sociales que trascienden el valor y obligaciones que atribuye el mercado.

establecer mecanismos de autonomización respecto de esta competencia. El reconocimiento de dicha autonomía es ya una manera de posesión de capital estatal. La aparición del capital estatal como objeto de disputa común a todos los campos, nos pone ya frente a un tipo de competencia que hay que distinguir de la que se lleva a cabo por el capital específico de cada campo. Esta competencia compleja busca precisamente la influencia global en las dinámicas de todos los campos. Y a eso, tradicionalmente, es a lo que nos referimos cuando hablamos de *poder* en la sociedad. El poder social es influencia en el conjunto de dinámicas que configuran el cuerpo social. Este tipo de poder es dominancia de una dinámica social sobre las otras en un momento concreto del cuerpo social. Y como tal, es resultado del éxito en la competencia entre los que ya pueden aspirar a obtener capital estatal. Para señalar este tipo especial de competencia, Bourdieu ha acuñado una expresión que resulta análoga a la de campo social: el *campo de poder*.²⁰⁵

El poder como influencia social.

Esta dinámica compleja que funda la realidad del campo de poder, es, precisamente, aquélla en que los campos específicos se van determinando respecto al funcionamiento global de los campos en el espacio social. Se forman así como unidad en codeterminación. Los mecanismos de funcionalidad que fundan los campos, exigen desde sí mismos la fundación de los campos de la normatividad (y en este sentido de sus mecanismos específicos en toda su estructura), así como también los mecanismos de valoración de la verdad y bondad de dicha normatividad y, por ende, del funcionamiento mismo de los campos. Es el campo de las ciencias. Estos mecanismos de la normatividad, junto con los mecanismos de funcionalidad, exigen la estructuración de campos de reproducción de dicha verdad y bondad, que se configuran como sistema educativo en la sociedad.²⁰⁶ Al mismo tiempo, la fundación de un campo, en este caso, el campo de producción cultural con todos sus subcampos, exige, a su vez, sus propios campos de normatividad que valoren la validez de sus métodos, premisas y juicios. Parte del campo de producción cultural se configura de

²⁰⁵ Existen menciones al campo de poder en diferentes textos, siempre con la referencia al mismo como el espacio de los dominantes o donde los dominantes desarrollan su competencia respecto de la de dominantes de otros campos. En algunos hace mayor énfasis en la búsqueda de adquirir capital estatal como fundamento del campo de poder, mientras que en otros el énfasis está puesto en la capacidad de determinar los símbolos que rigen la competencia en todos los campos, como en el caso de la dominación genérica. En cualquier caso, el campo de poder, como categoría analítica, aun cuando guarda cierta semejanza con los campos sociales, no puede analizarse de la misma manera, porque la competencia que en él se desarrolla se estructura de manera compleja por el conjunto de efectos que las competencias de los campos sociales van marcando en el conjunto de la sociedad. Cfr. BOURDIEU, P., *Estructuras Sociales de la Economía*, pp. 233-234; *El Campo Político*, p. 115; *La Dominación Masculina*, p. 117; *Respuestas*, p. 66-79.

²⁰⁶ Esto no implica en absoluto la valoración negativa del sistema educativo como “formador de rebaños”, ya que dicha valoración sería objeto de la disputa por la valoración positiva o negativa que se desarrolla en los campos de la normatividad.

esta manera en instituciones, mecanismos y roles en orden a evaluar la validez de los métodos de reproducción. Es el campo propio de la pedagogía, en cuanto ciencia de la educación.

Sin embargo, como todo campo, el campo de producción cultural compite desde la lógica específica y autónoma de sus subcampos por establecer puntos de su propia lógica como regulador reconocido por los otros campos en el espacio social. Esta condición intrínseca de su *illusio*, marca su intento frente al de otros campos como la posibilidad de construir una lógica no solamente verdadera en su propio campo sino verdadera en todos los campos, en la realidad en cuanto realidad. Esta condición lo constituye como esfuerzo de autonomización, en cuanto su verdad pretende no meramente responder a lo que en el campo funciona como verdadero, sino responder a la verdad de lo humano en cuanto realidad. En esta pretensión la estrategia de autonomización se realiza en la denuncia de la supuesta autonomía y la postulación de una nueva forma de autonomía que muestre, frente a la falsedad descubierta, la verdad real que el campo pretende.²⁰⁷ Éste es el campo propio de la ciencia, como búsqueda de una verdad imparcial, y en cuanto puede lograr esto, que constituye el objeto de su legítima dinámica en el conjunto de la sociedad, le otorga la posibilidad de ganar una posición dominante en la funcionalidad global de los campos. Sin embargo, no enfrenta solamente competencia hacia el exterior del campo de producción cultural. La ciencia como subcampo compite con otros subcampos del campo de producción cultural que generan también opinión sobre la realidad, sin acudir para ello a los métodos que la ciencia reivindica como garantía de verdad, o incluso poniendo en jaque la credibilidad de estos métodos.

Como podemos ver en lo que señala el párrafo anterior respecto a la posible dominancia de la ciencia, todo campo se constituye en la lucha por la afirmación autónoma de sí mismo respecto de todos los demás. Esta forma de autonomía respectiva es lo que otorga al campo una posición de dominancia frente a los otros. De esta manera es que los campos se jerarquizan entre sí y marcan sus dependencias. Este sistema de dependencias se institucionaliza en normas constitucionales en los estados, pero el mismo campo jurídico ha de ganar su propia autonomía entre los campos para hacerlas valer. Pero un campo no gana

²⁰⁷ A esto tienden los métodos reflexivos de Pierre Bourdieu, la genealogía foucaultiana, y el método zubiriano como filosofía primera que Jordi Corominas ha explicado, y constituyen una posibilidad liberadora desde el campo de producción cultural de la funcionalidad abusiva en que puede sumergirnos la lógica de la colectividad.

autonomía en la sociedad en cuanto se independiza de los demás campos. Esto puede ser sólo una estrategia de inversión en el conjunto de los campos. Para ganar autonomía, un campo pone en juego sus propios capitales y sus posibilidades de influencia en las dinámicas de otros campos, para lograr acciones que favorezcan el reconocimiento de su propia lógica. Sobre todo, un campo habrá de poner en juego su propio proyecto de sociedad en que la dinámica de ese campo, como históricamente se presenta, resulta indispensable para el dinamismo social. En este juego, el campo probablemente habrá de modificar su dinámica para ofrecerse a la sociedad como una posibilidad más poderosa que las que ofrecen los otros campos, en cuanto capaz de determinar en última instancia el dinamismo social.

Así, la posibilidad de la ciencia o de los otros campos de formación de opinión queda condicionada por el desarrollo de mecanismos que les permiten realizarse establemente, producirse y reproducirse, en la realidad social. Para ello habrá de apelar por influencia sobre las estructuras de otros campos (prestigio, dinero, etc.) para que inviertan sus propios capitales para producir esos mecanismos de manera que se constituyan en apoyo para el campo de producción cultural. De esta manera, el campo de producción cultural (como cualquier otro) busca reconocimiento de los otros campos de que su actividad favorece la reproducción y producción del capital propio de cada campo; pero, al mismo tiempo, resultando exitosa su influencia, queda de hecho condicionado en el apoyo de los mismos campos de los que ha logrado reconocimiento. Su autonomización dependerá, entonces, de la fuerza del reconocimiento que logre generar en los dominantes de esos campos a su dinámica propia, sin necesidad de modificar esta dinámica. Una estrategia para conservar este reconocimiento o hacerlo crecer, es la denuncia frecuente que se hace, entre diferentes agentes del campo de producción cultural, de las influencias de agentes de otros campos en esas instituciones o personas. Es el “sentido histórico” que reclama Foucault, como sistema de reconocimiento de la perspectiva en la propia acción ideológica que da pie a asegurar la pureza de los agentes ideológicos.²⁰⁸ Es el espacio propio de la vigilancia (“epistemológica”, en este caso, que incluye la vigilancia política y no sólo la formal) de

²⁰⁸ “El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 23.

aquellos que se definen como buscadores de verdad. Mecanismos análogos, aunque tal vez no tan explícitos, pueden encontrarse en otros campos distintos al ideológico.

Ganando la inversión de capital de otros campos en el propio, el campo de producción cultural organiza su mecanismo de reproducción como sistema educativo. En él podemos entender no solamente las instituciones educativas formales sino los mecanismos educativos organizados solidariamente en la sociedad, incluyendo las actividades informales que pueden reforzar o cuestionar una visión de mundo particular, pero atienden al mismo sentido del juego que llamamos “educación”. Es esta convergencia en el sentido lo que hace posible la confrontación, en el terreno de lo educativo, de la actividad de instituciones que pueden no tener su principal inversión en este campo, pero que descubren su propio interés soportado en los resultados de las disputas en este campo. Este puede ser el caso de las empresas en cuanto dependen de una determinada formación de *habitus* que hagan posible mantener su propia actividad, y que les obliga a extender su actividad, inclusive estableciendo mecanismos de conversión de su capital (formando patronatos, fundaciones, etc.) para participar más directamente en el campo de producción cultural, y así, pretenden influir en aquel campo del que primero reconocen influencia determinante.²⁰⁹

Este estilo de conversión de capital es uno de los dinamismos fundamentales por el que se asegura la cohesión del espacio social, y la interacción de los agentes de diversos campos. Se da por mecanismos complejos, es decir, que involucran la formación de espacios donde se invierten diferentes especies de capital, que responden a las exigencias de cada campo. Implican una pérdida en el campo desde el que se convierte, en cuanto es necesario utilizar recursos en una apuesta menos segura que las apuestas en el campo donde ya se tiene suficiente control de la convertibilidad. Pero es una pérdida que apuesta a ganar posibilidades de fuerza en el propio campo, invirtiendo según los modos y normas del campo que se reconoce determinante.²¹⁰ Es, entonces, acción calculada atendiendo, a una, a los principios del propio campo y del campo en el que se quiere influir. Por ejemplo, la formación de un patronato por parte de jefes empresariales para una institución educativa implica reconocer: los principios del campo económico para determinar los montos de

²⁰⁹ En México ha sido el caso de la fundación de instituciones como el Tecnológico de Monterrey, el ITAM o la Universidad Iberoamericana; en este último caso, aunque también en los anteriores, el mecanismo de conversión incluye la alianza (con cierto grado de delegación) con un agente ya reconocido en el campo educativo, la Compañía de Jesús.

²¹⁰ Cfr. BOURDIEU, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, pp. 146 y ss.

recursos que se han de utilizar en la formación del patronato, en vez de usarlos en el sentido propio del campo, los principios del campo social para determinar el estilo de relaciones posibles en el patronato y a partir del mismo con las instituciones que se apoyan, y los principios del campo de producción cultural para determinar la posible verdad y credibilidad que puedan lograr los resultados alcanzados en la actividad propia de la institución que se apoya. Este tipo de inversiones complejas anticipan, por tanto, no sólo los efectos que se habrán de tener en el campo que se desea influir, sino también en los campos desde donde se participa normalmente y se tiene una posición con cierto grado de dominancia.

En este sentido es una anticipación de la realidad de varios campos, en cuanto la postulación de una posibilidad de acción se cumple modificando las relaciones de los campos de procedencia y también del campo donde se quieren producir los efectos. De esta manera, también fija un reconocimiento a dicha acción desde el campo de procedencia del agente como una relación constante entre ambos campos. Así se establece como determinación de un campo en otro, como poder de influencia de un campo en otro. Los mecanismos de conversión también se institucionalizan y funcionan como puentes que pueden ser utilizados por cualquier agente, siempre y cuando cumpla las condiciones que exige su funcionamiento. Toda la organización del trabajo subordinado, en toda la diversidad del mismo (trabajo intelectual, universitario, fabril, agrícola), depende, en cierta manera, de mecanismos de conversión de capital (de fuerza de trabajo en capital económico, de títulos en capital económico o político, de saberes en reconocimiento social). La guerra es, también, un mecanismo de conversión de capital, y, en este sentido, resulta siempre de un cálculo estratégico.

Es en ese espacio de la conversión de capital donde se abre el espacio de disputa entre aquellos que poseen mayor capacidad de disponer de su capital (del poder modulado por el propio campo) para participar en los mecanismos de conversión; es decir, el espacio concreto del campo de poder. En él se señalan los dominantes de cada campo como agrupados todos en un principio práctico solidario: el mismo intento de conquistar suficiente capital estatal para determinar con su influencia los rumbos de la sociedad. Cada uno de los dominantes carga su campo, y se enfrasca en la lucha por hacer reconocer en todos los campos su propia lógica (sus estrategias campales y de conversión) como

principio de organización total. Así imponen sus reglas respecto de la valoración de los capitales en todos los campos (tasas de convertibilidad) y con ello, de los mecanismos de inversión, crecimiento y conversión de capital en los campos. En cuanto los otros dominantes reconocen su competencia en el campo de poder, invisten al participante con una nueva clasificación que viene a apoyar su dominancia: es “poderoso”.

Los dominantes “poderosos” se convierten así en norma para todos los campos, en cuanto el reconocimiento de los dominantes del propio campo los inviste como en posición deseable para cualquiera. El capital cumple así, como ya lo hemos dicho arriba, la función de simbolización de determinadas posiciones como deseables para todos en el campo (posiciones asociadas a una cierta apropiación de bienes y relaciones sociales) y, en este caso, para todos en todos los campos. De esta manera, los dominantes “poderosos” en los diversos campos, se distancian de la actividad propia de sus campos, estableciendo símbolos de distinción, de los que hablamos al explicar la normalidad o anormalidad de las inversiones de los agentes sociales. Con ello ganan reconocimiento a su poder-influencia en el espacio social, pues se muestran arbitrarios y libres frente a la norma que aplica en la normalidad del campo; es decir, parecen trascender el campo, ostentando un poder otro y supracampal, que les dota para su actividad en el campo y más allá. Así, se erigen como “ideales” a cumplir por cualquiera en cualquier campo. Eso es lo que les define como poderosos, y queda asociado al ejercicio de violencia simbólica que ya hemos estudiado arriba.

Se trata ahora de ver este mismo fenómeno en cuanto enfrenta las diferentes lógicas de los campos en la realidad de lo social por el establecimiento de una lógica global. Los poderosos (los poseedores de mayor capital) marcan en el *habitus* de todos los agentes de todos los campos (como incorporación de sentido), criterios para valorar la apropiación de capital y las posibilidades de apropiación que se abren en el campo. Su propio *habitus* se convierte así en impronta y paradigma del *habitus* de todos, en cuanto representa para todos una previsión de lo que debiera ser la realización en plenitud. En esta lógica se puede hablar de deseos “universales” de atractivo (capital social), riqueza (capital económico), sabiduría (capital ideológico), etc., que se realizan en cuanto deseo en las personas sin que ellas necesariamente participen de la actividad propia del campo en donde se juega ese capital. De esta manera se asegura el que dicho capital no será alcanzado (y, en este

sentido, no le resulta competencia a quien sí lo posee), pero el deseo asegura nuestra sumisión al poseedor y a la lógica que impone desde su campo. Así, los *habitus* de todos se miden y valoran respecto del *habitus* del poderoso, determinando su propia realidad en subordinación a dicha valoración, que favorece la reproducción de la funcionalidad global asegurando la subordinación, aun cuando pueda exigir cambios en la dinámica de los campos. Los poderosos se colocan así más allá de las vicisitudes campales, hasta cierto punto. El poderoso queda en el otro como símbolo de su realidad posible, ideal de su propia realidad que le guía y conduce. El poderoso es así poder en la realidad del dominado.

Esta investidura del poder, en cuanto es reconocida por los dominantes de otros campos, es producida pero también mantiene el campo de poder. Cada dominante juega el juego en su campo, y en todos los campos en que participa convirtiendo su capital (por alianza, creación de agentes propios del campo, etc.); y juega, al mismo tiempo, el juego por el poder, que consiste en hacer reconocer el sentido de juego de su campo como el sentido global en la dinámica de todos los campos, y su propio *habitus* (personalizado en la representación de sí mismo) como sentido de cualquier *habitus* en la sociedad. Al mismo tiempo, el campo de poder se simboliza a sí mismo proponiendo el *ethos* determinado en su competencia, como el *ethos* en el que debe aspirar configurarse cualquier persona.

Simbolizándose, el poder se excluye de las posibilidades reales que se disputan en los campos, y asegura la distribución de capital que da exclusividad restrictiva al campo de poder. De esta manera ocupa un lugar separado de la vida cotidiana, asegurando su autonomía absoluta y su omnipotencia. Es lo que constituye el espacio de *lo sagrado*. Y para representar dicha autonomía omnipotente, el poder se personifica como aquél en quien se cumple la aspiración de poder que regula el universo de los campos. Sea como personaje o como sistema normativo, se propone con un *logos* en el que se supone cumplida la realización de la autonomía liberada de toda otra determinación, a la que está llamada toda persona. Puede simbolizarse, pues, como “dios”, “rey”, “señor”, “patrón”, “pueblo”, “sistema”, “verdad”, “ley”, “naturaleza”, “equilibrio”, etc. Estos símbolos pueden ser ocupados por personas concretas, pero siempre como representantes de la supuesta realidad mayor, verdadera como aspiración, que los dota de su poder. A éstos son a los que reconocemos como “poderosos”, porque participan del poder que posee el símbolo instituido por el dinamismo de legitimación de sus *habitus* en el campo de poder. El

símbolo simboliza todo el poder, el que ellos ostentan y el que funda ese poder ostentado y simbolizado en ellos.

En la aspiración propuesta y simbolizada el poder recorta los criterios y posibilidades de acciones propias del dinamismo de cada campo a las sugerencias de su aspiración, orientando el “excedente” de capital logrado en un campo en inversiones para acercarse a ese ideal, perjudicando la acumulación de capital en el propio campo.²¹¹ Esta orientación es lo que podemos reconocer como *sentido global* que funda el poder en el conjunto de los campos, y que es, en cuanto orientación propuesta, dinámica postulada para todo el cuerpo social. De esta manera, en la diversidad campal se funda un principio de dominación global que responde a lo que se ha llamado *hegemonía*.²¹²

Por supuesto, este reconocimiento y dinamismo del campo de poder no es un mero hecho. Es resultado dinámico y efecto práctico de la confrontación de *habitus* dominantes en los campos por establecer dicho sentido global. La misma confrontación que se desarrolla en el campo de poder modela a los dominantes de los campos, y les exige inversiones de capital constante, y conversión de sus inversiones para responder a los *habitus* hegemónicos, para mantener o disputar la hegemonía. Esta confrontación, en el estado histórico en que se encuentra, es lo que se simboliza como “poderoso”, y de esta manera es una apuesta por los dominantes entre los dominantes por sostener este estado favorable para sus propios intereses.

Es el terreno de las alianzas, traiciones, convenios, sometimientos, luchas a muerte entre poderosos, que Shakespeare y todos los grandes trágicos han desenmascarado en sus obras. Un terreno que exige realizarse en la sociedad como espacio de la definición de la lógica global como competencia precisa de los dominantes de todos los campos. Lo “poderoso”

²¹¹ Es el caso, por ejemplo, de las inversiones para lograr un “buen cuerpo” que se extienden a diferentes grupos sociales, modulándose de acuerdo a las capacidades y *habitus* de cada grupo.

²¹² La construcción de hegemonías, sin necesidad de abordar la construcción específica del campo político, es lo que Bourdieu expone en *La Dominación Masculina*. Otros teóricos de la masculinidad han considerado también esta formación de poder que no circula por la política formal, como Kimmel, masculinidad hegemónica, la define como: “la imagen de la masculinidad de aquellos hombres que detentan el poder, y que ha venido a ser norma en la evaluación e investigaciones psicológicas y sociológicas, en las técnicas de autoayuda y en la literatura sobre consejería para la enseñanza y entrenamiento para hombres jóvenes que lleguen a ser “hombres verdaderos”. La definición hegemónica sobre la hombría es un hombre en el poder, un hombre con poder y un hombre de poder”. (...) La masculinidad como decreto homosocial moldea el deseo homoerótico para crear el deseo femenino y el masculino. La homofobia es la energía para reprimir ese deseo y purificar toda relación con los hombres, es la fuga de la intimidad con otros hombres a través del repudio de lo homosexual, es la defensa a ser descubiertos como fraude por lo que se hacen exageradas actividades y frenéticos esfuerzos para mantener a raya todos los miedos.”, citado por HUERTA, F., *o.c.*, pp. 50-52. La masculinidad hegemónica funciona como principio ordenador en diversos campos diseñando modos específicos de realización de la economía (como la división sexual del trabajo), la política y la producción ideológica que no se constituyen tales por mecanismos políticos formales.

pedirá fidelidad, y de esta manera asegurará la estabilidad del estado de cosas en el campo de poder, aunque puedan cambiar los dinamismos en otros campos. Lo “poderoso” marca así también los límites y posibilidades de las acciones en los campos, y marca los castigos y sanciones que los transgresores deben sufrir. El campo de poder se establece como territorio donde se disputa lo que ha de resultar el paradigma, la figura de realidad con la que todas las personas querrán mimetizarse, porque descubren en esa figura el paradigma de la omnipotencia.

Como Girard ha demostrado, el dinamismo de la mimesis genera violencia; es más, en sí mismo es violencia. Esta violencia consiste en la imitación del poderoso por parte del impotente, que ha de sacrificar a éste su propia configuración personal, realizándose en dependencia del ideal que le representa. De este modo, pretendiendo al poderoso, el individuo se realiza recortándose a la medida de esa dependencia, encontrándose así en un terreno de pacífica equivalencia respecto de todos los otros que comparten su deseo y su impotencia. Este es el terreno que Girard identifica en las obras shakespearianas como *Degree*. El *Degree* shakespeariano es la norma implícita en toda sociedad que ordena no descollar, manteniéndose en la humilde dependencia del poderoso como actitud naturalizada en el *habitus*.²¹³ La persona elige en su realización sólo las posibilidades que aseguren su asemejamiento subordinado al poderoso, las mismas que se le representan como únicas viables en los respectos del *logos* habitual y cuya realización le identifica como satisfecho aunque sea parcialmente. Así, su deseo queda modulado en el deseo del poder simbolizado por el poderoso.

La violación del *Degree* provoca la pérdida de ese “orden y tranquilidad” social que aseguran al poderoso su privilegio. El que viola el *Degree* hace evidente la fragilidad de las fronteras del campo de poder, en cuanto deja al descubierto la falsedad de su legitimidad como instancia autónoma, mostrando las múltiples dinámicas y relaciones que lo sostienen en la sociedad. El violador es alguien que ha dejado de creer, y está manifestando públicamente su increencia. Ha vivido un distanciamiento respecto de la identificación que asegura la cohesión social y la inmovilidad de su jerarquía. El riesgo se hace absoluto, en cuanto el campo de poder conforma en sí mismo la dinámica social global, dirigiendo la normatividad en todos ellos. El cuestionamiento del poder dificulta los mecanismos

²¹³ Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare. Los Fuegos de la Envidia*, p. 210.

normados de producción económica, cultural o de relaciones sociales, y obliga a buscar maneras alternativas de mantener la dinámica social necesaria para vivir, aun sin contar con el campo de poder. La violación del *Degree* se expande, luego, como una dinámica destructiva en la sociedad organizada en torno al campo de poder y como anuncio de su caos general, que enfrenta a los poderosos con la falsedad de su poder absoluto. En el caos, los poderosos muestran, como gemelos idénticos, las estructuras sociales en que se ha venido edificando esa solidaridad de dominación que llamamos campo de poder. El caos los señala y permite mirar su distancia forzada respecto de la sociedad.

Cuando esto sucede, el poder ha de reorganizarse para solucionar los “males” causados por la violación del *Degree*. Habrán de convencer, hasta alcanzar consenso en la sociedad, de la ilegitimidad del distanciamiento que representa el violador del *Degree*, y que los señala a ellos mismos como agentes que fuerzan su distancia. Para ello se valen del mismo consentimiento que ya ha quedado marcado en los *habitus* personales, insistiendo en la legitimidad de su posición y desestimando la fuerza que funda su distancia. Para ello desatan todos los mecanismos legitimadores de su propio poder, enfrentándolos al violador y la legitimidad que éste pueda alcanzarle a la verdad que el caos ha revelado. Quien pierda en esta competencia será presentado ante la sociedad como destinado a desaparecer para satisfacer las exigencias de los poderes absolutos que sostienen con el *Degree*, la vida en común. Su misma presencia habrá de purificarse por medios adecuados para asegurar la conservación del orden social, o, inclusive, universal, si las instancias legitimadoras que invocan los vencedores tienen ese carácter universal. Los símbolos de distinción se convertirán en un peligro para sus poseedores, por lo que forzar su ostentación o la comprensión social de dicha ostentación puede ser usada como una estrategia en la contienda por el poder. De este modo, hace insoportable a los ostentadores de la distinción como “anormales” y urge su eliminación. La sociedad entera se fuerza violentamente en una uniformación bajo la orientación del *Degree*, que podría durar más o menos hasta que se reafiancen las posiciones de dominio, se legitimen sus símbolos de distinción y se refunden las jerarquías.²¹⁴

²¹⁴ Un ejemplo característico de este proceso está en el drama de *Julio César*, especialmente en los discursos de Bruto y Marco Antonio que tienen como último objetivo hacer insoportables a los adversarios para ganar el apoyo popular.

En todo caso, la violencia que desaparece al distanciado queda legitimada como “protectora” de la sociedad, y se consume así el *sacrificio* que asegura la permanencia de las fronteras fundamentales del campo de poder.²¹⁵ Es la “violencia buena” que elimina la “violencia mala” (encarnada por la víctima sacrificial en cuanto encarna la posibilidad de eliminar el caos por su eliminación), y trae a todos el bienestar perdido.²¹⁶ Esta “violencia buena” puede repetirse y ritualizarse, sustituyendo la víctima por un símbolo que renueve el consenso general en la bondad de la eliminación del perdedor. Los sacrificios rituales se convierten así en característica común del mantenimiento del campo de poder, en cuanto el triunfo de los poderosos (nuevos o viejos) requiere de una simbolización que refuerce su propia primacía en contra de cualquiera nueva amenaza al orden del *Degree*.²¹⁷

Pero en el sacrificio de las víctimas se esconde el sacrificio de todos. La hegemonía promete a todos los agentes de un campo mejorar su posición en el conjunto de los campos, al mejorar la posición del campo frente a los otros campos, si prestan su fuerza al poderoso, si se entregan incondicionalmente a él. Les propone el sacrificio a la lógica del poder, garantizando su verdad en su capacidad de asegurar la paz global, amenazada por la constitución de otros poderosos. En cuanto puede hacer creer y movilizar a los agentes en sus respectivos campos bajo su palabra, el campo de poder funciona como un mecanismo de regulación de la distribución de poderes en el conjunto de los campos. Este mecanismo de hegemonía es lo que capacita a todos los miembros de los campos a “actuar en concierto”, que es, según Hannah Arendt, la definición propia del poder.²¹⁸ Pero dicha actuación en concierto, contra lo que Arendt ha afirmado, se sostiene en el ejercicio violento enmascarado en el sacrificio. La paz que asegura la hegemonía, como poder de renuncia de todos que se realiza distributivamente. Los poderosos renuncian, en cierto grado, a sus símbolos de distinción, pero todos los demás renuncian a posibilidades

²¹⁵ En estas confrontaciones pueden cambiar las posiciones de todos los agentes que se encontraban en el campo de poder, incluido el violador del *Degree*, en cuanto surgen nuevos agentes capaces de generar el consenso en contra de todos los antiguos “poderosos” y del “violador”, y asegurando así su propia primacía, permanente o coyuntural, en el campo de poder.

²¹⁶ “En la perspectiva ritual primitiva, el sacrificio combate la violencia no con la ayuda de una violencia normal (que no haría más que agravar la crisis), sino por medio de una violencia extraordinaria, una *buena* violencia misteriosamente diferente de la *mala* extendida por doquier. Como ya he dicho, esta buena violencia se basa en una unanimidad que la *religión* –lo que une a los hombres entre sí- tiende a perpetuar. Si es utilizada con sabiduría y piedad, esta buena violencia puede impedir que la mala se propague cada vez que resurge, y lo cierto es que siempre tiende a resurgir. El sacrificio es la violencia que cura, une y reconcilia en oposición a la mala violencia, que corrompe, divide, desintegra e indiferencia.”, GIRARD, R., *Shakespeare*, p. 273.

²¹⁷ Girard distingue la victimización del rebelde (externo y enfrentado a la comunidad por algún motivo) como primera sustitución, de toda la comunidad en una víctima propiciatoria, en cuanto ésta les muestra su impotencia frente al poderoso, y una segunda sustitución, propiamente ritual, donde la víctima es miembro de la comunidad y participa de su mismo imaginario. Cfr., GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, p. 110.

²¹⁸ Cfr. ARENDT, H., *Sobre la Violencia*, o.c., pp. 40 y ss.

concretas de realización en otra lógica, alcanzando incluso la pérdida de la posibilidad radical de vivir. Es la paz basada en el orden que resulta del sacrificio y de la comprensión mítica del mismo, como promesa de realización humana en la realidad, como promesa de racionalidad, en que basa su atractivo.²¹⁹

Distribuye, entonces, los privilegios de realización en todos los campos de acuerdo a una lógica global, más o menos coherente según el estado de la hegemonía, es decir, los enfrentamientos que la constituyen. Y se mantiene como promesa de que la realización total de la hegemonía asegurará la resolución de todos los males que en el presente puedan sufrirse por el enfrentamiento de los poderosos. Y así, la dominación se realiza como poder productivo en la realidad social. Su verdad funciona en la realidad por la creencia movilizandolos agentes y cosas en los campos para realizar lo que promete.²²⁰ Esta creencia implica entrega incondicional de los agentes a esa “verdad” realizable.²²¹ Y en esa entrega, lo que se logra se concibe como privilegio concedido por el poder, el privilegio de conocer

²¹⁹ Ricoeur considera que en esta promesa de racionalidad es en lo que debe sostenerse la ética política, a raíz de una filosofía formal de la política que considere, fuera de la violencia original, los valores en que la organización social puede, por el consenso, ayudar a la comunidad a hacer su historia. (Cfr. RICOEUR, P., “Ética y Política” en *Del Texto a la Acción*, FCE, Buenos Aires, 2000, pp. 362-380). Considero que no puede ser ésta la fuente de legitimidad de una forma de poder, en cuanto puede encubrir en la legitimidad consensual, la violencia fundacional que sacrifica personas a la lógica global que rige la forma del poder mientras puede desarrollar formas de incluirlas en su consenso. En este sentido, y contra Arendt (*Sobre la Violencia, o.c.*), el poder sí necesita justificación y no sólo legitimación, puesto que la capacidad de actuar en concierto sólo puede ser justa si no está constituida sobre la base de la exclusión de ese concierto de alguna parte de la humanidad que no hace sentido en la lógica global que constituye el concierto. En el “todos contra uno” del sacrificio, la violencia unánime se esconde como poder en cuanto forma un sistema de convivencia pacífica que requiere de vigilancia y control (repetición del sacrificio) que se manifiesta como represión y como biopoder. La violencia así no se desvanece en el poder sino que se reactualiza en su ejercicio, disimulándose en todas las relaciones de fuerza por las que son constituidos los sujetos como vehículos del poder y sujetados a la organización global de la comunidad. Frente a este planteamiento el análisis de Jung Mo Sung, que toma como base el de Girard, en cuanto analiza el capitalismo y su potencial mimético como establecimiento de un sistema de poder basado en la consagración del deseo mimético y el sacrificio que trae consigo, y se disimula en una lógica mítica que asume el sacrificio como propiciación de una realidad futura de prosperidad común. Cfr. SUNG, J., *Deseo, Mercado y Religión*, Presencia Social, Sal Terrae, Santander, 1999.

²²⁰ Esta producción de realidad por el cumplimiento de la verdad prometida del campo es lo que Foucault pide denunciar con su genealogía de los regímenes de verdad: “Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficcione”. Se “ficcione” históricamente a partir de una realidad política que se hace verdadera, se “ficcione” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.” FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, p. 172. Este planteamiento puede complementarse con el de la creación de realidades políticas por postulación, que explica Thomas Fowler (Cfr. FOWLER, *A framework For Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality*, The Xavier Zubiri Review IV, 2002, pp. 109-132). Con este segundo planteamiento reconocemos que esta movilización de realidad que hace cumplir “ficcioneando históricamente” se apoya inexorablemente en el poder de lo real, y, por tanto, es una forma de manifestación de éste, cuya eficacia siempre ha de medirse respecto de la realización que efectivamente apoya en las realidades personales. El éxito de la ficción, sin embargo, está en reducir las expectativas de las personas a lo que la lógica del campo y la global buenamente les entrega, reduciendo al mismo tiempo, pero no anulando, la posibilidad de resistencia.

²²¹ A esta “verdad”, que siendo término de juicio sobre lo real concreto se convierte en postulado y promesa de que la realidad en general responderá a la valoración que la afirmación de la vida del agente en el sentido de esa “verdad” implicará, cabe hacerle la crítica poderosa que Nietzsche ha lanzado sobre la ciencia moral occidental, y que Jacobo Muñoz recoge de la siguiente manera: “Al igual que desde los supuestos de la teoría, y en su marco, se subsume lo individual y particular “bajo” conceptos generales, a efectos de dominio y manipulación, la clasificación en “bueno” y “malo” sirve aquí para simplificar el trato con los comportamientos y los actos de los individuos. Y con ello, el dominio y la calculabilidad de los mismos. Como bueno vale, en efecto, lo que se corresponde con la imagen general del hombre. Lo individual que se da a sí mismo sus cánones y patrones de medida vale como malo. Y es, obviamente, reducido y mantenido a un nivel lo más bajo posible por el juicio moral. (...) El pensamiento moral es voluntad de poder y es, en su sustancia última, nihilista, por mucho que se autocomprenda de otro modo. En la medida en que se dirige contra otras personas, se dirige contra otros puntos de vista, otras perspectivas y otras clasificaciones y jerarquizaciones. Esto es, ontologiza y absolutiza el propio modo de enjuiciamiento.” MUÑOZ, J., “Nihilismo y Crítica de la Religión en Nietzsche”, en FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 348-349.

lo que ha de ser la realidad; conocimiento oracular.²²² Por el reconocimiento de la función oracular en las acciones del poderoso (lo que sucede no es efecto de su acción en la realidad, sino conocimiento privilegiado de lo que ha de resultar en la realidad), éste constituye su privilegio y lo ofrece como don suyo a todos los agentes del campo. Sin importar la posición que objetivamente tengan los agentes en sus respectivos campos, siempre pueden considerar sus propias posibilidades de vida como un privilegio otorgado por el poder personificado en el “poderoso” sistema, rey, dios. En esas posibilidades de vida realizará su vida, convirtiendo su privilegio en motivo de gratitud al poderoso, y objeto defendido frente a los otros que participan en la sociedad, en cuanto se supone su envidia respecto del don que el poderoso puede otorgar a quien él quiera.

Poderosos, Sacrificio, Delegación y Política Profesional.

Pero, como hemos dicho, el poder se funda en el cumplimiento de lo que promete, aunque sea defectivamente (siempre y cuando no sea cuestionado su defecto por otro poder que se muestre más potente). La lucha de los dominantes por el poder abre efectivamente posibilidades a los agentes en el campo, posibilidades distribuidas proporcionalmente, de una apropiación mayor del bien deseable en el campo (el capital propio). Es lo que mencionamos atrás como relativa uniformación. Al mismo tiempo que se guían por la doble mimesis del *habitus* dominante y del *habitus* poderoso (que puede o no coincidir), la apropiación de capital puede facilitarse en cuanto los dominantes se ven obligados a dejar disponible mayor capital por buscar establecerse como poderosos, y en cuanto el *habitus* poderoso se convierte en exigencia de los agentes a los dominantes de su campo a cumplir en sí esa aspiración que les rebasa. Se pueden generar así numerosos puntos de resistencia a la dominación de los dominantes, desde el *habitus* reconocido como poderoso (incluido el propio poder y *habitus*), en cuanto se reconoce el poder propio como dependiente de un poder ajeno al dominante.²²³ Ante esta resistencia, los dominantes habrán de reaccionar para afianzar su dominación. La lógica sacrificial se reproduce en cada campo como

²²² Bourdieu ha recordado la importancia de la función oracular en la constitución del poder simbólico de los poderosos, al asegurar la eficacia social de sus acciones por la movilización de los agentes en el sentido que marcan sus “verdades”. Esta función será representada en el campo político y constituye la dotación que el poderoso o un cuerpo de agentes en la sociedad hace al representante para constituirlo como tal. Cfr. BOURDIEU, P., “Espacio Social y Poder Simbólico” en *Cosas Dichas*, o.c., p. 141.

²²³ No hay, según Foucault, un centro o punto de gran rechazo contra el dominio. Así como el poder no existe en un solo ámbito específico, sino que se encuentra ramificado y atomizado, así también, los espacios de resistencia se hallan diversificados y accionados como respuestas directas frente a la infinidad de micropoderes prevaletentes. (...) Las formas de resistencia son variables: puede ser orgánicas o espontáneas, pacíficas o violentas, permanentes o esporádicas, colectivas o individuales. Pero siempre, las resistencias se suceden como respuestas específicas a los micropoderes, los cuales existen interrelacionados en el marco más amplio constituido por el campo estratégico del poder., *Ibidem*, p. 41.

inversión del capital del dominante (como disciplina, biopoder, represión) para movilizar la violencia unánime en contra de los que resisten, al mismo tiempo que, al quedar disminuidos por la vigilancia del propio campo, asegura el respeto (*Degree*) respecto de los otros dominantes que mantiene la paz global del sistema.²²⁴ Los mecanismos de regulación de la hegemonía aseguran así también a los dominantes mantener su dominio en sus respectivos campos.

El deseo de la mimesis del *habitus* poderoso, que actúa coercitivamente en los subordinados en cada campo en cuanto los obliga a coherencia (independientemente de que lo deseen conscientemente o no), asegura al poderoso su dominio con menor inversión de capital, porque marca una distancia infranqueable respecto de cualquiera de los subordinados. Él es el poseedor del poder: la razón última del buen funcionamiento de todos los campos. Los demás, los otros dominantes, son ambiciosos aspirantes a los que pueden achacarse, además, los males que siguen sufriendose en el campo en cuanto realizan sólo imperfectamente el *habitus* poderoso. Es, por ejemplo, el respeto y adoración al rey, que nos modela la comprensión de nosotros mismos como meros aspirantes de realizar en nosotros la imagen real. Los dominados reproducen en sí el *habitus* dominante ejerciendo su propio poder de dominio sobre otros en espacios restringidos dentro del propio campo. La violencia así se extiende con su lógica sacrificial, y la explotación se convierte en una cadena que circula toda la sociedad como micropoderes. Al mismo tiempo, la lógica global se afianza en cuanto la promesa de “paz” que propone el dominante, si le dejamos la capacidad de determinar en nosotros, se hace más urgente. Toda resistencia en los campos es comprendida y funcionalizada como ambición de hegemonía, y por tanto como amenaza a la paz que asegura el dominante, y en esa transformación mimética anulada en cuanto resistencia efectiva a la dominación.²²⁵

Los dominados, mimetizados en el deseo poderoso de hacer reconocer una lógica global, delegan el ámbito de su propia determinación de realidad para poder participar en esa lucha

²²⁴ Esta paz global es en la que Foucault denuncia la continuación de la guerra en cuanto la supuesta paz se edifica sobre el principio del racismo y la segregación de individuos por otros, en la explotación: “...la política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Pero la inversión de esta frase quiere decir también otra cosa: en el interior de esta “paz civil”, la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, su inclinación hacia una determinada parte, los refuerzos, etc”, FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, pp. 144-145.

²²⁵ “Foucault se dio cuenta de que otra de las ventajas que tiene la comprensión del poder desde la perspectiva microfísica, es, precisamente, la de evitar la mimesis, la identificación de los grupos anticapitalistas con la forma centralista y vertical del aparato estatal.”, CEBALLOS, H., *o.c.*, p. 47.

por el poder. Más que una sumisión absoluta, esta delegación ha de entenderse en términos de *condescendencia* en cuanto se determinan como afirmación o negación respecto de la autoridad del dominante en su propia realización. La determinación del “sí” o el “no” ante el poderoso, en los diferentes momentos de la vida, es la opción fundamental en que se determina la delegación o la resistencia.²²⁶ Y no se trata de una afirmación o negación verbal, sino práctica.

La vida del dominado se configura de tal manera que constituye una afirmación o negación del intento de poder del poderoso, en cuanto su práctica queda en el ámbito de la determinación dominante que prohíbe o determina su realización en un modo concreto. De esta manera, funda en el poderoso la autoridad por el reconocimiento de su determinación como poder en la propia vida. Este reconocimiento se instala en la vida del dominado en cuanto le fija una orientación subordinada como “vocación”, “destino”, *amor fati*, que le autoexcluye de las formas de realización dominante y le consuela en los privilegios que le trae la exclusión. Es lo que Bourdieu llama privilegios negativos.²²⁷ En la formación de la identidad dominada hay un fortalecimiento de la dimensión actoral de la persona, en cuanto se repliega a campos subordinados de realización, en donde se realiza contando solamente con lo que en ellos se deje como capital disponible. Es realización en indigencia.²²⁸

Pero esta realización sólo se cumple en cuanto es posible manifestar la determinación del “sí” o el “no” ante el poderoso, y ganar así su favor, u oponerse a su poder. Cuando esta determinación del “sí” o el “no” se juega según la lógica de la clasificación, aun cuando pretenda oponerse al poderoso, los dominados requieren de una voz que pueda participar en el mismo campo de poder donde los dominantes disputan el lugar del poderoso. Para constituir esta voz, los dominados delegan a uno, entre los dominantes locales, su propia voz y su poder, como promesa de movilización ante la convocatoria de aquél en quien delegan. De esta manera, el dominante delegado adquiere un nuevo capital que le permite disputar, entre los otros dominantes, el lugar desde el que se determina la lógica global.

²²⁶ “...haciendo del poder la instancia del no, se está abocado a una doble ‘subjetivación’: el poder, del lado en el que se ejerce, es concebido como una especie de gran Sujeto absoluto -real, imaginario o jurídico, poco importa- que articula la prohibición: Soberanía del Padre, del Monarca, de la voluntad general. Del lado en el que el poder se sufre, se tiende igualmente a ‘subjetivarlo’ determinando el punto en el que se dice “sí” o “no” al poder; y de este modo para dar cuenta del ejercicio de la Soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea el contrato social, ya sea el amor al amo.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 179

²²⁷ Este proceso de alienación benéfica lo explica Bourdieu en la construcción de la feminidad que aborda en *La Dominación Masculina*, tomado como icono a la Sra. Ramsay de la novela “Al Faro” de Victoria Woolf. Cfr. Pp. 94 y ss.

²²⁸ Cfr. CHARLESWORTH, S., en “Bourdieu, social suffering and working-class life” en AA.VV., *Reading Bourdieu...*, o.c., pp. 49-64.

Esta delegación se realiza por mecanismos formales de investidura que simbolizan la capacidad de movilización en que quedará constituido el delegado. Son los rituales de constitución de *portavoces*, como representantes de los grupos o clases en la sociedad, para decir por ellos “sí” o “no” ante el poderoso.²²⁹ La delegación constituye a políticos profesionales que se encargarán de administrar y regular el sacrificio al poder de los poderosos, siendo éste referencia primaria y fundamental. Al mismo tiempo, el poderoso responde a esta investidura de dominados, en cuanto resulta relevante en el conjunto de relaciones e intercambios del campo de poder, pretendiendo definir la validez de la misma. Para ello nombra sus propios portavoces para la discusión con los otros de los dominados, o condena a algún portavoz como indigno de serlo, instando el nombramiento de otro, o condena junto con él a sus representados como clase prohibida.

Con los portavoces se forma el campo político,²³⁰ como representación de la disputa por el poder, que en todos los campos realizan los dominantes de cada campo, y por mimesis todos los agentes subordinados que participan en el campo. Este campo, en cuanto es representación, mantiene a los portavoces en homología de posiciones respecto a los agentes que representan en cuanto clase.²³¹ Los portavoces asumen en sí mismos los intereses de la clase que representan, y juegan en su representación la capacidad de hacer ver el mundo de acuerdo a los intereses de esa clase, de manera que ganen, por la creencia, la determinación de acciones en todos los campos de acuerdo al principio de organización que su clase propone como universal. El campo político es la realización representacional del campo de poder, en cuanto lucha simbólica que se desarrolla en todos los campos para fijar dentro del campo y en las relaciones extracampales los mecanismos globales de funcionamiento en el espacio social. Y esta representación implica el reconocimiento de

²²⁹ “...la palabra del portavoz es una palabra autorizada que debe su autoridad al hecho de que aquel que habla se autoriza con la autoridad del grupo que le autoriza a hablar en su nombre. Cuando habla el portavoz, habla un grupo a través de él, un grupo que existe como tal a través de esta palabra y de aquel que la posee. El portavoz es una solución al problema típicamente durkheimiano de la existencia del grupo por encima de los obstáculos biológicos correlativos a los límites temporales y espaciales ligados a la corporeidad. Una de las funciones de la manifestación es hacer que el grupo que autoriza al portavoz autorizado se manifieste. Y un portavoz autorizado puede mostrar la fuerza con que maneja su autoridad llamando al grupo a movilizarse y movilizándolo con efectividad; por consiguiente, llevándolo a manifestarse (de ahí la importancia que reviste el *número* de manifestantes)”, BOURDIEU, P. *El Campo Político*, p. 45.

²³⁰ “El campo político es, pues, el terreno de una competencia por el poder, que se realiza por intermedio de una competencia por los profanos o, mejor, por el monopolio del derecho a hablar y a actuar en nombre de una parte más o menos extendida de profanos.”, *Ibidem*, p. 88.

²³¹ “Es la homología entre el espacio político y el espacio social tomado en su conjunto lo que hace que, persiguiendo la satisfacción de los intereses específicos que les impone la competencia dentro del campo, los diferentes grupos de profesionales den satisfacción por añadidura a los intereses de los ocupantes de posiciones homólogas a la suya en el espacio social; o, inversamente, que en las tomas de posición más conformes al interés de los que se supone representan, persigan también, sin necesariamente admitirlo, la satisfacción de sus intereses específicos de representantes, es decir, esos mismos que les asigna la estructura de las posiciones y oposiciones constitutivas del espacio interno del campo político.”, *Ibidem*, p. 80.

algunos por los mismos grupos como portadores autorizados de su fuerza, de la que ya participaban por su propia inversión en el campo y que ahora suma a esta fuerza ya poseída la fuerza del reconocimiento que les dota de un “*capital de función*”, por la investidura de que es objeto por parte del grupo, que constituye en su presencia, por representación, la misma presencia del grupo.²³²

Los portavoces, en cuanto hacen presente el principio de organización de los campos, fundan, a su vez, una jerarquía y mecanismos alrededor de su propia función que le dan persistencia más allá de la vida del portavoz.²³³ Funda dinastía y corte, candidatos a heredar su propio poder, y operarios de ese poder respecto de los otros agentes del campo. Estos candidatos y operarios ya participan, de alguna manera, de un cierto capital suficiente (son dominantes locales) para aspirar a heredar al portavoz. Son los que ostentan de mejor manera, en su propio espacio del campo político y en sus propias contiendas, la posibilidad de suceder al portavoz en su función. Juegan de acuerdo a esa función ejercitándola en sí, y son reconocidos por los subordinados desde ella. Al mismo tiempo, su contienda funda ordenamientos (cuotas de entrada y reglas de juego) que regulan el acceso al campo político manteniendo la distancia respecto de los profanos. La función se institucionaliza así como necesidad en los campos de determinarse en la arena global de representación que es el campo político, que funda puestos específicos a ser ocupados por agentes que han de ser investidos por el grupo como portavoces. Este campo de disputas se sostiene en la efectividad de su actividad para mover al grupo y su campo a posiciones dominantes respecto de los otros grupos y campos. Una dinámica análoga se sigue en todos los campos en cuanto en todos se juega el reconocimiento de las dominancias por los otros agentes del campo. De esta manera cada campo tiene sus funcionarios, sus propias jerarquías y sus mecanismos de investir herederos de las élites dominantes.

El campo político no se identifica directa y automáticamente con el gobierno, ya que en él pueden participar agentes (por ejemplo, comunicadores) que sin participar en las funciones gubernamentales, cumplan en él funciones de reforzamiento o disputa del ejercicio de la representación, actuando como funcionarios en el campo en una ambigüedad diseñada por la misma forma de reconocimiento que el campo impone, como creencia, a todos los

²³² Cfr. *Ibidem*, p. 95.

²³³ Cfr. *Ibidem*, p. 93.

miembros de la sociedad.²³⁴ La representación impone su reconocimiento, mostrando u ocultando las funciones en las que asegura la efectividad de su representación, según den o quiten fuerza a la efectividad de su actividad respecto de otros campos. El “descubrimiento” de estas funciones ha resultado siempre un arma en manos del enemigo, cuando trata de debilitar la posición de representación respecto de su propia posición. Es la pérdida de reconocimiento que obliga el cambio de representación, y que puede implicar, cambio de representantes, bajo las mismas reglas de representación,²³⁵ o cambio en el sistema en que se ejerce la representación.

Por supuesto que también puede resultar, en cuanto la representación exitosa gana reconocimiento en el propio campo, que el representante o sus funcionarios monopolicen de tal modo los beneficios de la representación, que generen descontento y malestar, perdiendo reconocimiento en el campo político, aún cuando aumente su capital en otros campos. Es el desprestigio que reduce al político en un ambicioso aspirante de otros campos, subyugado por tanto a los dominantes de aquéllos. Ahí, la mediación política va mostrándose fracasada y solamente como representante de la hegemonía, lo que hace crecer las posibilidades de ejercer directamente la oposición por parte de los mandantes. Es el caso de una revolución popular, que no asegura por sí la estructura de gobierno que ha de suceder como imposición de la “paz”, pero puede debilitar a grupos hegemónicos y fundar nuevas hegemonías.

O, por el contrario, puede sacrificar su capital en otros campos para ganar prestigio en el campo político, en cuanto logra la identificación de un número mayor de gente que le presta su fuerza para definir la visión global de la dinámica de los campos. Esta fuerza sumada puede competir con la fuerza de los agentes hegemónicos en los campos. Y esto produce a la larga una pérdida en el campo de poder, en cuanto los dominantes no encuentran en la representación una forma de reducir su inversión en sus propios campos, sino que por el contrario tienen que invertir en el campo político para mantener a sus portavoces en

²³⁴ “El capital político es una forma de capital simbólico, *crédito* fundado en las innumerables operaciones de crédito por las que los agentes confieren a una persona (o a un objeto), socialmente designada como digna de confianza, los poderes que ellos le reconocen. Poder objetivo que puede ser objetivado en cosas.”, *Ibidem*, p. 90.

²³⁵ Esta virtud les reconoce Foucault a las reglas: “...es justamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que una otra dominación pueda doblegar a aquellos mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, no tienen finalidad; están hechas para servir a esto o a aquello; pueden ser empleadas a voluntad de este o de aquel. El gran juego de la historia, es quién se adueñará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 18.

posiciones de dominio, generando luchas intestinas entre los funcionarios que aumentan el reconocimiento del campo político como norma general de la sociedad, y obligan a los dominantes de los otros campos a someterse a esa lógica. Se forma así el “Estado fuerte” como forma política de gobierno general.

Al fortalecer el reconocimiento, estos mecanismos, favorecen, al mismo tiempo, la abstención de los que delegan. La posibilidad de ampliar las posibilidades de realización por la afirmación del “sí” o el “no” ante el poder de los dominantes, es mediada por la representación del grupo que actúa en el campo político, y que adquieren intereses propios en la misma competencia política, homólogos a los de sus mandantes. El movimiento contrario, el de la búsqueda propia y libre, se restringe en cuanto el poder de lo real para la realización personal se reconoce contenido en la representación que el portavoz realiza por todos. El portavoz nos habita a todos y nos constituye en cuanto grupo, en cuanto representa el poder y la posibilidad de poder para nosotros. El portavoz mismo se convierte así en poderoso, en cuanto representante del poderoso. En su función de representante se abren y cierran las posibilidades de realización de todos los que delegan en él la autoridad de sus decisiones. Ha de pedir la delegación incondicional de la fuerza de cada representado en la realidad para poder representar él la movilización previsible en la disputa por el poder.²³⁶

Esto, sin embargo, no determina necesariamente el futuro del portavoz. En cuanto su autoridad es la de portadores de la promesa de movilización del grupo en cierto sentido que ellos han de fijar con su palabra, su capacidad de disputar el poder estará fundada en la capacidad reconocida de realizar lo que promete y en la capacidad del grupo de realizar un movimiento determinante en la sociedad. La palabra del portavoz queda constituida como fuerza ilocucionaria, en cuanto puede producir realidad con la palabra; el portavoz actúa en la realidad haciendo cumplir, por la movilización y manifestación de esa movilización, la presencia de un grupo en la realidad. La movilización realizada rompe la lógica de la administración del sacrificio al orden por el desorden súbito, hasta que el portavoz vuelva a llamar al orden de la delegación a sus representados, aprovechando el reconocimiento que

²³⁶ “La verdad de la promesa, o del pronóstico, depende de la veracidad, pero también de la autoridad de aquel que la pronuncia, vale decir, de su capacidad de hacer creer en su veracidad y en su autoridad. Cuando admitimos que el futuro que está en discusión depende de la voluntad y acción colectivas, las ideas-fuerza del portavoz capaz de suscitar esa acción son infalsificables puesto que tienen el poder de hacer que el futuro que anuncian se haga realidad.” *Ibidem*, p. 89.

logre conservar como guía y dirigente legítimo del grupo. Es un momento de incertidumbre que abre salidas al campo político. Los portavoces hacen participar así a los grupos en la disputa por la definición de las lógicas globales que rigen todos los campos, y su fuerza en la disputa es representación de la fuerza que poseen, en sus respectivos campos, los agentes que logren movilizar.²³⁷ El portavoz habrá de trabajar en ambos sentidos, y de esta manera el portavoz trabaja, a una, por su propio poder y por el poder del grupo.

Delegación e idolización.

El reconocimiento otorgado al portavoz es aquél que dicta que a través de él podemos acceder a la lucha por el poder de lo real en el mundo social. Él se convierte en el personaje de todos y para todos. Es todos y más que todos; nos desborda por su capacidad simbólica de asumir en uno el poder de la diversidad uniformada en la clase, también símbolo. Se acerca a lo divino o lo asume, en cuanto su propio dinamismo de realización personal, separado de cualquiera del grupo en cuanto sólo él personifica al grupo. Es vehículo para todos del poder de lo real que se nos ofrece en la sociedad. Y como tal puede ser *ídolo*²³⁸ que se análoga con los poderosos, sustituyéndolos como primer analogado y fundando en esta sustitución la legitimidad de los poderosos. El *ídolo* no es el poderoso mismo, sino el símbolo de su poder en cuanto autónomo de sus condicionamientos temporales y concretos. El *ídolo* otorga así fundamento simbólico a la función que el poderoso representa en la realidad concreta, y en eso consiste la relación analógica que se establece entre el *ídolo* y el poderoso. El poderoso transmuta eterno en el *ídolo*, y, al mismo tiempo, se pone en subordinación del mismo símbolo que ha dado de sí. Explicaremos este proceso con mayor detenimiento.

Esta transmutación en *ídolo* ocurre como término de un proceso de fetichización. Fetichización es el término utilizado por Marx para describir el encubrimiento del proceso social por el que se otorga valor a la mercancía, para comprender ese valor como una característica propia del objeto que se ofrece como mercancía. Para ello, Marx utiliza el

²³⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 61-62.

²³⁸ El *ídolo* no es, en principio, el personaje divino, sino el producto del proceso de simbolización a manera de personalización de una serie de dinanismos de producción de realidad social, y en este sentido es bienhechor y malhechor social, que son reconocidos como promesas, posibilidades otorgadas por las facultades propias de aquellas personas que reivindicán el símbolo idolizante como fuente de su propia facultad. Hecha esta distinción, que libera la concepción de idolatría de su determinación religiosa estricta, y entiende el fenómeno en el marco global del sistema simbólico social, esta terminología es útil para la crítica del sistema de distribución de poderes en las sociedades actuales, a pesar de que ya no se consideran sociedades religiosas. Cfr. SUNG,J., *Deseo, Mercado y Religión*, Presencia Social, Sal Terrae, Santander, 1999, pp.143.

ejemplo de un par de zapatos a los que ya no se considera por su valor real de uso o de producción social, sino que se les considera por el valor que se les otorga en el mercado, desconociendo el mecanismo de fijación de valor en el mercado y la participación social en dicho mecanismo y convirtiendo al valor atribuido en una condición absoluta y propia del ser de los zapatos. Bourdieu ha hecho una provechosa analogía respecto a lo que sucede a los representantes políticos, en nuestro caso, a aquellos que gozan del reconocimiento de su capital que les acredita como representantes legítimos de un campo de competencia social.

Es la competencia social misma, las relaciones de fuerza en el campo donde se compite por el capital común, la que construye el poder de los poderosos sobre el resto de los competidores en el campo. Y esas relaciones de fuerza no son resultado de la mera posesión del capital, sino de la fuerza que otorga dicho capital en el conjunto de relaciones que constituyen el campo; fuerza por el volumen y estructura del capital, y fuerza, también, por el reconocimiento de autoridad que se da a ese volumen específico de capital. En este sentido, la fuerza del poderoso no es meramente resultado de la acumulación de capital, sino del reconocimiento que genera (de acuerdo a las estructuras particulares del *habitus* de los competidores en el campo). La construcción de la idea sobre el poderoso, el reconocimiento de su competencia en el campo, es decir, la construcción simbólica que le significa como agente en el campo, reconoce su propio volumen de capital como algo que le resulta “propio”. Su lugar reconocido en el campo, su capacidad de producir y apropiar capital, que define su naturaleza como agente en ese campo en particular, implica intrínsecamente el volumen de capital como característica del lugar. De manera que el poderoso es constituido en tal por el lugar que le ha tocado ocupar, y no por su propia manera de conducirse en el campo.

Al mismo tiempo, en cuanto el lugar se reconoce en la mediación del capital que se invirtió para crearlo (capital económico y cultural, así como capital simbólico), los signos de dicho capital se convierten en la definición propia del lugar y así también en punto de convergencia de los deseos de los competidores en el campo. Todos los participantes del campo reconocen lo que se simboliza en el lugar como el bien a buscar en la competencia campal. El capital simbolizado en el lugar (la corona, el trono, la oficina del director, el lugar del maestro, el doctorado, la silla presidencial, la banda) se propone como precisión

de lo que se busca por la competencia en el campo.²³⁹ De este modo, no es ya capital económico lo que se busca, sino éste simbolizado en la presidencia de una empresa o en el reconocimiento como emprendedor. Y el símbolo puede implicar una inversión de capital mucho mayor, que la que implicaría el volumen de capital económico o cultural equivalente al que tiene el que ocupa dicha posición simbólica. Así, el valor ha aumentado y es reconocido como característica propia del símbolo de poder que se aspira obtener. Éste es el proceso descrito como fetichismo.

Desconociendo así las consecuencias concretas de la competencia, el lugar se autonomiza del campo, se libera de él y se absolutiza, estableciéndose como posición preponderante y haciendo reconocer condiciones propias para su ocupación. Esta autonomización simbólica es el resultado de la misma competencia entre los agentes por generar jerarquías de valor en sus respectivos capitales, agregando valor simbólico a su capital, al grado de forzar al reconocimiento de una distancia entre el valor que agrega la competencia y el valor que se fija para el lugar jerárquico superior, que otorga a dicho lugar el privilegio de abstraerse de la competencia. Este tipo de autonomización es semejante a lo que se ha llamado *proyección teológica*²⁴⁰, creando así símbolos de sacralidad, es decir de “separación”, que se proyectan a su vez en las condiciones sociales de vida de las comunidades de agentes que los reconocen, influyendo en sus principios de visión y de apreciación del mundo. El *ídolo*²⁴¹ que surge de este proceso, que es una simbolización del poder experimentado en la comunidad como fuerza dominante en la producción de bienes en alguna especie de capital, incluye en su símbolo todo el bien producido en la comunidad subordinándolo al bien que él mismo representa. De esta manera, los otros bienes dependen para su producción de la producción del bien primero y reinante que el *ídolo* representa. Así, se simboliza y sacraliza el resultado de la competencia de poderes en la sociedad. La verdad del *ídolo* dependerá de

²³⁹ Es uno de los efectos propios de la formalización, cfr. BOURDIEU, P., *La Codificación*, o.c.

²⁴⁰ Cfr., PIKAZA, X., *Hombre y Mujer en las Religiones*, EVD, Estella, 1996, p. 25.

²⁴¹ No debemos interpretar, por lo menos en la comprensión de nuestro tratamiento del tema, *ídolo* con la divinidad singular, lo que haría suponer que siempre que referimos a este proceso, resulta en la supremacía de una divinidad sobre otras, o en un franco monoteísmo. El *ídolo* construido por sacralización de las relaciones de poder en la sociedad puede definirse por proyección en mitos que incluyan divinidades diversas en competencia, configuraciones plurales de divinidades, estructuras de complementariedad, comunión y consenso, etc. Esto se definirá en el campo propio de las teologías donde se determinará lo que ha de valorarse como verdadero en las mitologías. El desarrollo de la lucha en este campo (subcampo del campo religioso) también se simbolizará mitológicamente en la construcción y destrucción de dioses y de nuevas ideas sobre los mismos dioses. La historia de las religiones da cuenta de estos procesos históricos de idolización. También hay que evitar la denotación peyorativa de la palabra *ídolo* que nace más bien de la misma competencia teológica, cuando adquieren relevancia los desarrollos monoteístas, que niegan verdad y llaman *error* a las representaciones que no se adecuan a las creencias básicas del sistema religioso monoteísta en cuestión. Aquí, la palabra *ídolo*, pretende denotar el estado de un proceso social de fetichización y sacralización en un momento histórico determinado. En el siguiente capítulo habremos de precisar un poco más al retomar el concepto desde la perspectiva del poder idolizante e icónico, que ha desarrollado Mauricio Beuchot en el marco de su hermenéutica analógica, del símbolo que nace de este proceso de idolización.

la verdad real que acompañe a esta simbolización jerárquica de la producción de bienes en la sociedad.²⁴²

Al fijarse simbólicamente el lugar en el campo, los agentes que lo crean quedan supeditados al lugar, en cuanto reconocen en él la posibilidad de realización plena de sus aspiraciones en el campo. Se transforman así en buscadores del lugar, y así definen su competencia en el campo, haciendo una serie de transmutaciones lingüísticas para establecer el significado del lugar. El lugar es comprendido como el lugar del bienhechor de la sociedad, del productor exitoso, del emprendedor arriesgado, etc., de acuerdo a las valoraciones que hayan logrado la preponderancia jerárquica en el campo en que se propone el lugar. Por supuesto, que este juego de valoraciones depende también de la autonomía que logren los campos respecto de los otros campos donde también se juzga la valoración y significación que se está haciendo del lugar como lugar de poder social. Ganar la valoración de un lugar de poder en la sociedad, es una acción que todos los agentes del campo emprenderán para establecer así el poder del lugar preponderante de su campo en el conjunto de los campos del cuerpo social. Esta acción de promoción del poder simbólico del lugar preponderante, en el que los agentes del campo invierten su propio capital, que es, en principio, realización de estrategias para otorgar reconocimiento al mismo lugar y reforzar ese reconocimiento, favorece el que los agentes no cuestionen el origen del valor del lugar (favorece así el dinamismo fetichista), enfrascándoles más en la competencia por ocupar el lugar. Así, el lugar es reconocido como bien para todos, es nuestro primer bien común, al que todos debemos defender. A partir de este reconocimiento se fundan sistemas morales en los que habrá de entenderse la “buena” pertenencia al grupo y la “buena vida”.

Y así se sufre una segunda transmutación de sentido: el lugar aparece como momento primero, mientras que su ocupante toma siempre una posición subordinada al lugar.²⁴³ Es el lugar el que lo constituye en ocupante del lugar. Ha tenido que sufrir y que enfrentar toda clase de obstáculos para ocupar ese lugar, que le llamaba como una fuerza irresistible. Los

²⁴² En términos de Zubiri podría decirse que el *ídolo* representa las poderosidades diversas que las sociedades descubren y que jerarquizan a través de sus mitologías. Sólo será verdadera la mitología, cuando su manera de descubrir entre las poderosidades el fundamento real del poder de todas ellas sea una verdadera plasmación del poder de lo real. De este modo se puede formular un método de verdad teológica que pueda evaluar las diversas mitologías.

²⁴³ Es interesante las relaciones que se pueden establecer entre la logificación del lugar en la física moderna y en la sociología funcionalista, por ejemplo. Resulta interesante el proceso de transformación de las ciencias sociales que se ha vivido en los últimos años a partir de los cambios en las concepciones de espacio y tiempo en la física contemporánea, y de los trabajos sobre la comprensión de los números y los símbolos geométricos en la matemática.

sufrimientos y los obstáculos se convierten en la definición simbólica de la distancia del lugar, y de su absolutez respecto del mismo campo de competencia. Así, el ocupante es reconocido constituido en servidor del lugar, apóstol del lugar, sacerdote del lugar. En la constitución de este estilo de sacerdocio es que se completa el proceso de fetichización como un proceso propiamente de idolización. El dueño de los símbolos del poder, el que realmente los construyó, produjo y los puso a competir frente a sus adversarios en su propio campo social, queda despojado simbólicamente de ellos, en cuanto éstos le han sido dados como recompensa a su servicio, doloroso y arriesgado, a favor del lugar que gobierna el campo desde la altura. El poderoso no es sino el servidor del poder, el que lo ejerce en cuanto es constituido por el mismo poder, que ha adquirido ahora estatus ontológico: es poder-cosa, *ídolo*.

En la idolización, el poderoso gana autonomía respecto de los intereses de sus mandantes, en cuanto el mismo proceso funda intereses (que el constituido en poderoso por el poder domina) que no existían anteriormente en el campo; el interés por la posesión simbólica del poder. Sin embargo, esto pone al poderoso en una situación también de riesgo. A lo que se aspira es a su puesto, a su posición en el campo, y no hay otra forma de ganarla que haciendo desaparecer al ocupante actual de dicha posición. Los principales adversarios en esa contienda son sus iguales, que tienen capital suficiente para dicha posición excepto en un aspecto: en que no son ellos los que ocupan dicho lugar. La contienda es pues por la existencia o inexistencia del poderoso, que es lo único que queda en disputa para estos gemelos idénticos en el campo. Los otros dominantes también tienen los rasgos del poder, también poseen (aunque en menor volumen o con menor reconocimiento) los símbolos del poder. Lo que les falta es ser constituidos por el lugar, acceder ellos a ese lugar de privilegio.

Ahí se juega la forma de los sistemas políticos dirigidos por los dominantes: monarquías, oligarquías, aristocracias, etc., dependen de las negociaciones para definir la naturaleza concreta del lugar de poder y las posibilidades de participación en el mismo para los dominantes en una sociedad, que son siempre resultado de una compleja negociación en todos los campos del cuerpo social. Puede, pues, constituirse el lugar como el lugar que ha de ser ocupado solamente por uno, aun cuando cuente con un aparato funcional compuesto por una multitud de burócratas, o como lugar para un cuerpo de sacerdotes, con ejercicio

colegiado del poder y distribución de funciones. Así, en el campo de producción cultural se discutirán las formas legítimas de ejercer el poder, según los valores representados por el *ídolo*, y las formas legítimas en que puede entenderse al *ídolo*, es decir la constitución de *teologías* y la capacidad de sanción teológica²⁴⁴; el campo económico presionará en las posibilidades de producción social que constituyen la realización de promesas que el *ídolo* representa; el campo político se constituirá en intérprete y ejecutante, llamando al reconocimiento del público respecto de las directivas que resultan de ese complejo dinamismo social. Y es que el *ídolo* tiene que sostenerse en la capacidad de sus sacerdotes para hacerlo reconocer como bien público. El *ídolo* solamente se muestra fundando el poder del poderoso, en cuanto demuestra su protección especial por encima de los otros poderosos; es decir, cuando cumple para él la movilización de gente y recursos en su favor, por encima de la que cumple para otros. Así, aun en el proceso de idolización, es la movilización que logra el portavoz (su sacerdote o cuerpo de sacerdotes) la que define verdaderamente el poder que puede ostentar.²⁴⁵

Esta condición da una oportunidad a otros poderosos, e inclusive a los mandantes, de controlar la acción política de los portavoces. Por supuesto que la influencia que puedan tener los agentes sobre los portavoces dependerá del poder social que ostentan y de la relación que guarden con él, en cuanto ellos realizan la promesa de movilización en que se sostiene su poder. Así, en esa doble vertiente, los dominantes de los campos disputan el control de los portavoces, de los suyos y de los otros, en cuanto modulan su representación de acuerdo a los intereses de reproducción de su propia hegemonía. Para ello la hegemonía pone en juego su propio poder de hacer creer que la autonomización del portavoz es traición respecto de los intereses de sus mandantes. Hegemonía y poder político no son iguales, y la hegemonía busca controlar el poder político del mismo modo que el poder político busca modificar las condiciones, los principios de visión y división del mundo, en que puede definirse el reconocimiento de algo como hegemónico. Y en esa disputa la

²⁴⁴ Aquí hay una relación entre el campo jurídico y el campo religioso, en cuya competencia entrará también a sancionar el campo científico como garante de la verdad de las afirmaciones de cada uno de estos campos.

²⁴⁵ "...el campo político tiene una particularidad: nunca puede autonomizarse completamente; se remite sin cesar a su clientela, a los laicos, y estos laicos tienen en cierta forma la última palabra en las luchas entre clérigos, entre miembros del campo.", BOURDIEU, P., *El Campo Político*, p. 18.

política puede sucumbir o hacer sucumbir la hegemonía, y permitir la asunción de nuevos dominantes como hegemónicos, los mismos del campo político.²⁴⁶

La formación del campo político, como campo de representación de la lucha por el poder, nos introduce ya en la dinámica en que se configura la realidad social como apoyo para la realización de la humanidad, que refluye de alguna manera en la realización personal. Sin embargo, es necesario reconocer otro fenómeno que viene a completar el panorama de la formación de la realidad social, en cuanto puede disputar la visión global del mundo sin necesariamente sumergirse en configurar un nuevo modo de dominación de unos grupos sobre otros. Es el análisis de la resistencia que hemos tocado antes sólo de paso. Ése es el objeto de nuestro tercer apartado.

c. CONVIVENCIA: REHACER EL MUNDO PARA TODOS.

Los mecanismos de conversión de capital y la definición de los poderosos, al abrir la posibilidad de interacción entre los campos, aumentan la complejidad de la dinámica social y hacen posible la insubordinación contra el sentido de juego impuesto en el propio campo. Ya habíamos considerado la posibilidad de modificar la jerarquía interna de los campos, siguiendo el mismo sentido de juego (y reconociendo al *ídolo*). Es lo que se llama “ganar bajo sus propias reglas”, y resulta de la premiación del mismo campo (en forma de mayor productividad y funcionalidad, así como de reconocimiento de los otros agentes), a la acción que se ha emprendido. Este tipo de acción, aún cuando pueda modificar la jerarquía y, en este sentido, representar un conflicto incluso salvaje y sangriento (de acuerdo a lo que estas palabras en su sentido metafórico puedan significar en cada campo), refuerza la estructura del campo en cuanto respeta su sentido. Es la reafirmación de la tragedia, en cuanto apresa a los protagonistas en su sentido de manera inexorable, convirtiéndolos en actores a pesar de sus esfuerzos en convertirse en autores de su propia realidad. La lucha del *Hamlet* shakesperiano ha sido, tal vez, la mejor expresión de este dinamismo trágico²⁴⁷.

²⁴⁶ Esta disputa se da realmente cuando la representación política se enfrenta con su “no” a grupos hegemónicos, apoyada en la fuerza del pueblo que le promete movilizarse en su palabra. La hegemonía ha de determinarse entonces frente al político para definir si ha de permitir que continúe la representación, y eso la obliga a tomar parte en ella, “a ensuciarse en la política”, a través de sus propios portavoces o, en situaciones extremas, a través de la participación directa. Este conflicto ha sido representado por Shakespeare en su *Julio César*, tragedia fundacional de Roma que reactualiza el asesinato del líder popular por los grupos patricios hegemónicos en la ciudad y el desencadenamiento de una lucha general que destruye su hegemonía e inviste a nuevos actores, políticos, como hegemónicos.

²⁴⁷ Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare. Los Fuegos de la Envidia*, o.c.

Resistencia y herejía. El poder que desborda.

Por la conversión de capital es posible crear, sin embargo, un dinamismo diferente, que supere los límites impuestos por el sentido de juego en el campo, modificando sus reglas al accionar en ellas como resistencia y *desafío práctico*²⁴⁸ a ellas. Los puentes abiertos por la conversión de capital y el reconocimiento de los poderosos, permiten que lo producido por acciones en otros campos, tome valor específico en el campo propio, cuestionando los valores ya establecidos en el sentido propio del campo. De esta manera se produce en el campo una *herejía*, en cuanto una acción o un conjunto de acciones funcionan en el campo bajo reglas que contradicen la dinámica reconocida en el campo como válida, es decir, como única posibilidad realizable. Un ejemplo de esto es lo que hemos mencionado arriba de una movilización convocada que se torna incontrolable para el portavoz-representante que la convoca. Sin embargo, la herejía puede reducirse al mismo hecho de existir en un campo social donde se supone que no hay entrada para esos agentes. La herejía es un absurdo práctico en el campo que, sin embargo, se apoya, de algún modo, en el mismo poder del que el campo es modulación, en cuanto puede hacerse real. Muestra así la verdad real del campo en cuanto éste se apoya en el poder de lo real, que es “más” respecto de la modulación que el campo impone como sentido de funcionalidad, en cuanto éste mismo sentido se apoya en ese poder de la realidad.

Así, la herejía muestra el poder de lo real desbordando el campo como su sostén y fundamento y le fuerza a mostrarse en su verdad real en el mundo. Se impone en el mismo campo como exigencia de ir más allá de sí, para poder sostener su validez como realidad, mostrando todas las posibilidades que configura, y no meramente la validez de esa configuración que propone como sentido. El poder de la herejía, que se instala en el campo como poder invalidado, es exigencia de manifestación del poder del campo. Pero, al mismo tiempo, al contradecir el poder del campo, la herejía abre también la posibilidad de exigencia de mostrar la verdad real de la hegemonía en cuanto producida por la

²⁴⁸ El *desafío práctico* se sostiene en una cuota mínima de poder, en cierta medida conforme a los criterios mediadores que rigen en el campo, pero con una aceptación práctica de vivir en el mínimo –abnegación– como posibilidad de enfrentar con la negación el dinamismo campal y creación de un modo diferente de acción en un espacio restringido pero real, desde la debilidad. Desde este espacio es que se organizan las “manifestaciones de existencia real” (preformativas) que cuestionan y horadan simbólicamente la omnipotencia del dominante, y abren brechas al desarrollo de formas alternativas de poder en el campo y en el espacio social, forzando estrategias de condescendencia en el poder dominante, al ver en riesgo de agotamiento sus recursos por tener que aumentar la inversión del dominante en la vigilancia explícita para reafirmar constantemente su dominio y reprimir la expresión disidente. Agradezco la expresión a Raquel Gutiérrez y los compañeros y compañeras de la Coordinación Nacional de Electricistas que la acuñaron en su enfrentamiento a la inexpugnable estructura del sindicalismo oficialista mexicano.

construcción de una regulación idolátrica de poderes en el campo. Los poderes en el campo están ordenados, pero ilegítimamente, en cuanto ese orden se sostiene en una mentira: la suposición reconocida de que el bien que se logra producir en el campo depende del reconocimiento del *ídolo* como gobernador absoluto de la lógica social. Ese supuesto es el que, prácticamente, con su posibilidad de existencia, la herejía pone en entredicho.

De esta manera el poder de la herejía se muestra como desposeído del poder del campo o del poder del poderoso y soportada en un poder “otro”, que le dota de relativa autonomía, por ejemplo en el “estar aquí aunque no quieran los poderosos”. Solamente así, en este enfrentamiento, es que el poder (el del campo, el del poderoso, el otro) se nota en verdad.²⁴⁹ La herejía es sede del poder de la realidad, que se opone como resistencia a las fuerzas que sostienen el sentido del campo o del poderoso, para que muestren su verdadera realidad. Aquí es donde Bourdieu propone debe centrarse el “saber comprometido” del intelectual, saber que no se fundamenta en sí mismo ni en su mera fuerza de hacer creer sino que se funda en el poder de lo real en los individuos y grupos en cuanto pueden contradecir con su vida, por desbordamiento, la lógica de la dominación. Y es que la contradicción que implica la herejía no tiene forma precisa en la sociedad. Vive y se desenvuelve como múltiple e informe resistencia, como poder de la vida desorganizada sin el *ídolo* organizador. Es anomia y desestructuración. La tarea del intelectual no es formalizarlos de acuerdo a la forma del *ídolo*, sino crear nuevas formas para expresar lo que representan al margen y contra el *ídolo*. El saber comprometido del intelectual puede hacerlos así visibles en una manera nueva, que se enfrenta a la ambición omnipotente de la dominación por determinar en sus fronteras el poder de lo real.²⁵⁰

La herejía no es, en principio, teoría contraria; eso es solamente un aspecto que puede tomar de acuerdo al aspecto intelectual de la persona hereje y/o grupos heréticos. La herejía es, primordialmente, una invención de realidad en el campo, en cuanto una realidad humana se reconfigura en sentido contrario al sentido reconocido en el campo, y se prueba en su acción en el campo, sosteniéndose como absurdo en el mismo.²⁵¹ Este absurdo es el que el

²⁴⁹ Por eso dice Foucault que el poder no se nota en quien lo posee, sino que se nota sólo en la desposesión: “Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte, y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente, pero se sabe quién no lo tiene.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p. 90.

²⁵⁰ Cfr. BOURDIEU, P., *El Campo Político*, o.c., pp. 105 y ss.

²⁵¹ Es la resistencia del estar de los vagabundos que esperan a Godot en Samuel Beckett, la resistencia del pensamiento de Molly Bloom en el monólogo final del *Ulises* de Joyce, de la intención de Edgar en *Lear* que se animaliza por sobrevivir a toda costa, de la acción de

intelectual puede manifestar como expresión del poder de lo real, en contra de las verdades construidas para justificar el monopolio de poder en el campo o en el conjunto de los campos. Pero esta manifestación del absurdo en la realidad es ya poder crítico-deconstructivo y poder de resistencia y liberación,²⁵² y se constituye como *habitus* en el campo, funcional en sentido distinto respecto de otras en el mismo campo. Este *habitus* funciona en el campo como contradicción, sin que necesariamente haya alguna conciencia de la manifestación del poder de lo real que implica, sino que se entienda a sí mismo como mera transgresión de un orden superior y como rebeldía respecto del *ídolo* que se reconoce como “poderoso”, como dios.²⁵³ El trabajo de categorización del intelectual comprometido busca objetivar ese *habitus* resistente al *ídolo* para establecerlo como una propuesta de realización posible para las personas en la sociedad.

Cuando este *habitus* herético, se reconoce por otros y por sus poseedores, como posibilidad de vida diversa a la posibilidad dada por el orden establecido por la hegemonía es *profecía*. La profecía es la herejía transformada en símbolo que puede competir en el campo político. Su manifestación simbolizada se convierte en destructora de esquemas de funcionamiento que suponen imposible la existencia de ese *habitus* particular. Y esa manifestación se fortalece aún más en cuanto forma símbolo de una manera alternativa de vivir que se puede buscar. Rompe las estructuras de reconocimiento en las que se ha asegurado la distribución de poderes que funda el campo, y exige la acción de los agentes para buscar realidad verdadera. En la profecía, la herejía se afirma como exigencia de reconocimiento en la

Jesús que insiste en comer en publicanos, prostitutas, borrachos y pecadores en los Evangelios. En estos arquetipos literarios ha quedado plasmada la diversidad de resistencias que se viven realmente en el mundo: la resistencia de los marginados y excluidos del sentido aceptado como humano por simplemente mantenerse vivos, la de los silenciados por mantener su voz y pensamiento, la de los invisibles por mantener su figura presente en la realidad, la de los condenados al desprecio a mantener su dignidad y sus derechos. Tan no es teoría contraria que es posible llevar una vida herética sin pensar nunca que lo sea, es decir, asumiendo en ella el estigma social impuesto y consintiendo en la bondad que se prevé por la eliminación de ese *habitus* del conjunto social.

²⁵² Ese poder de resistencia que Foucault reconoce se forma en el ámbito de lo “no poderoso”, en lo que en el mundo hay “de la plebe”: “...existe siempre alguna cosa, en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los mismos individuos que escapa de algún modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia prima más o menos dócil o resistente, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo no apresable. “La” plebe no existe sin duda, pero hay “de la” plebe. Hay de la plebe en los cuerpos y en las almas, en los individuos, en el proletariado, y en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías, unas irreductibilidades distintas. Esta parte de plebe, por tanto lo exterior en relación a las relaciones de poder, cuando su límite, su anverso, su contragolpe; es lo que responde en toda ampliación del poder con un movimiento para desgajarse de él; es pues aquello que motiva todo nuevo desarrollo de las redes del poder.” FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, p.177.

²⁵³ Es la calificación de “lacas” que constantemente puede escucharse en las cárceles y entre los grupos marginados de nuestro país, como, por ejemplo, en las bandas juveniles. Inclusive el juego con la muerte que puede caracterizar a las bandas se juega en la seducción de la lucha contra un destino ya marcado por el sentido global dominante, que, al ser asumido, forma el núcleo central de la tragedia. En cuanto esa lucha puede manifestar posibilidades diferentes al estigma asumido, la herejía se reconoce como tal y se afirma como manifestación de vida, que transforma el dinamismo de tomar la muerte violenta como destino. En cuanto no se reconoce en esa lucha sino el placer de jugar con lo que viene de un poder superior que al final de cuentas habrá de imponer su muerte, porque se ha asumido la comprensión de lo que distingue como meros símbolos de distinción excesivos para la realización personal, como maldición o bendición del ídolo, es decir, la comprensión de la víctima dispuesta al sacrificio. Este estigma puede llegar a tal extremo que la misma víctima agradezca su eliminación y configure su vida para ello, como ilustra Girard con el caso de Desdémona en *Otelo*, Cfr. GIRARD, R., *Shakespeare, o.c.*

realidad frente al sentido del campo que niega su existencia o la condena a un destino de extinción. En la profecía, la herejía es deseo de que sea posible vivir de otra manera a la que asegura el sentido del campo, de manera que los excluidos de la lógica del campo, los efectivamente desposeídos (aun los no conscientes de su desposesión, en cuanto poseen el deseo de poseer que configura el campo), tengan en otra lógica mejores posibilidades de realización.

Se transforma así en búsqueda de realidad verdadera, configurada en la entrega en confianza al poder de lo real que trasciende y fundamenta todos los campos. Su búsqueda, que inexorablemente ha de partir de algún campo, puede expandirse en el deseo a todos los agentes de todos los campos, exigiendo en cada uno, según sus propios *habitus* y capital, una búsqueda semejante de realidad. Exige en los agentes de todos los campos iniciar la búsqueda de verdad real que les fundamenta no sólo en sus funciones concretas sino en cuanto personas. Y así, exige reconocer los ámbitos de poder de la propia estructura personal que no dependen del poder de dominación, la propia autonomía, el espacio de la dimensión de autoría en la propia realidad.²⁵⁴ En ese reconocimiento de los ámbitos de la propia libertad frente a la dominación, la profecía se instala en la realidad como fuerza atractiva que disputa con la dominación la determinación de la realidad social.²⁵⁵ El reconocimiento de la profecía como fuerza liberadora en los campos para hallarles fundamento entra a contradecir el reconocimiento de la hegemonía como lógica global.

Herejía, búsqueda y verdad.

La búsqueda que exige la herejía en los campos, y en el campo de poder en cuanto detenta el reconocimiento del sentido global de la funcionalidad social, moviliza a todos los agentes de los campos. Esta búsqueda, como libre realización y libre invención, puede tomar diferentes vías, dependiendo de las posiciones concretas de los agentes en los campos, del

²⁵⁴ Paradójicamente es en los agentes más indigentes en la realidad, en cuanto logran sostener su vida de alguna manera, por más restringida que ésta sea, en la que puede reconocerse la fuerza mayor del “más” del poder de lo real por la que la autoría puede dominar la dimensión actoral. La exclusión absoluta que la dominación ha actuado en estas personas, hacen que su vida sea construida en dependencia de un poder distinto a la dominación más que cualquier otra persona en el mundo. Esta vida, sin embargo, puede modelarse, por condescendencia, a cada paso de acuerdo a las normas impuestas por la dominación, pero también puede, y ésta es la función de la profecía en cuanto reconoce la bondad de la herejía, dirigir sus energías en un sentido contrario a la dominación y fundar así una forma distinta de ser persona y sociedad. Es el intento de la educación liberadora de Paulo Freire y el fundamento de la opción por los pobres en diferentes sectores del conocimiento y la política latinoamericana.

²⁵⁵ Esa atracción siempre se modula, en la lógica del “sí” y el “no” ante el poder que hemos explicado, de acuerdo a la posición que se guarde en la red del poder: “si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, p. 92.

sentido de juego en los mismos y de los mecanismos de conversión de capital, que modelan y modulan el acto libre de voluntad de los agentes. Así puede resultar en seguimiento de la búsqueda abierta “hacia” la realidad verdadera, o resistencia a la misma, que se sostiene en el poder propio y real que ya se posee, y con el que puede ejercer coerción y violencia sobre los herejes, incluyendo a los que no son conscientes de su herejía,²⁵⁶ y con ellos, aunque de diverso modo, sobre todos los que participan en el campo y en toda la sociedad. Y esta violencia exige ser reconocida como buena, purificación necesaria, para obtener el objetivo final que se propone en la lógica global de dominación de la sociedad. Lo hemos explicado arriba al hablar de la formación del mecanismo sacrificial.

La fuerza del sacrificio y del castigo como mecanismos de la dominación del poderoso, se mide frente a la atracción de la profecía en términos de estructural desigualdad. La profecía seduce fortaleciendo el reconocimiento de los espacios alternativos de autonomía, frente a la eficacia de los espacios de la dominación para asegurar la realización, aunque sea en un solo sentido. De esta manera pretende reducir el atractivo de ese sentido como posibilidad de realización y mostrar otros sentidos que pueden configurar la vida de un modo más propicio para dar otras posibilidades de vida. De esta manera encarece las posibilidades de la dominación, aumenta la tasa de valor del capital que ha de invertirse y lo aleja de las posibilidades actuales de los poderosos. Cuestiona así los valores reconocidos del poderoso y propone un cambio de valores poniendo en un lugar “más allá” lo que ha de entenderse por realización humana, por bueno y por deseable para la humanidad.

Pero no meramente transforma los valores sino que pretende fortalecer el “no” ante la dominación, y para ello ha de fundar espacios propicios para que el “no” despliegue su propia fuerza en cuanto productor de realidad.²⁵⁷ Esto no implica meramente aislamiento respecto de los espacios de la dominación (que puede ser una opción, aunque difícilmente sustrae efectivamente de la dominación), sino, sobre todo, favorecer que los criterios de valoración de la profecía, por los que asegura permanecer como entrega confiada al poder

²⁵⁶ Es la base de las técnicas de criminalización de la pobreza, de la locura, de las formas no heterosexuales de sexualidad, etc. “La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla totalmente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende, para la burguesía, un interés que funciona dentro del sistema económico político general.”, FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad*, p. 41.

²⁵⁷ “...los movimientos revolucionarios deberían crear prácticas políticas totalmente diferentes a las tradicionales formas de la dominación del Estado, y por lo tanto, tendrían que caracterizarse por la construcción de organismos esencialmente autogestivos y libertarios.”, CEBALLOS, H., *Foucault y el Poder*, p. 47.

de lo real, se instalen en el *habitus* de las personas como determinaciones reconocidas y efectivas en la configuración de la propia realización. Por estos criterios de valoración, la profecía actúa en la propia realización como impelencia a realizarse en entrega al poder de lo real que, en cuanto propone criterios de valoración verdaderamente liberadores que pueden además realizarse en acciones concretas donde se reconoce el contra-sentido de la herejía. La profecía puede ser reconocida, entonces, como vehículo de la misma impelencia del poder de lo real que invita a actuar de modo coherente al profeta.²⁵⁸

En cuanto estas búsquedas pueden ser emprendidas en toda su diversidad por diferentes personas en la sociedad, o por grupos en ella, la profecía funda prácticas en los campos que ya funcionan o funda nuevos campos, donde intenta probar su verdad desmantelando los mecanismos de funcionalización de la vida herética. La profecía es continuo develamiento que sucede en los campos, apoyada en su propia lógica, para ir más allá de su lógica mostrando el fundamento de esta misma lógica. Y su manera de ir más allá es afirmar la verdad en el campo de la vida herética, de la vida que contradice el sentido en el campo, para hacer imaginar formas de organización alternativas al campo en cuestión. La vida herética, y la profecía como parte de la misma, siempre está en riesgo de domesticación en el campo, aún cuando cumpla en él, temporalmente, funciones de transformación, en la que, generalmente, se transforman, a una, la misma herejía y el sentido del campo.

De este modo, puede ser convencida de fronteras en las que ha de desarrollar su acción, con la promesa de evitar la atracción de violencia. Esta forma de condescendencia vuelve a formar los espacios restringidos, que habíamos mencionado antes como espacios de realización del poder de los dominados, y hace volver la lógica sacrificial. En estos

²⁵⁸ Esta experiencia la encontramos reflejada en la de uno de los grandes profetas hebreos, Jeremías, cuando presenta a Yahveh su crisis: “Me sedujiste y me dejé seducir; me forzaste, me violaste”, y está a la base de toda la experiencia profética. El profeta se ve llevado por Dios, como poder subyugante e imponente, a enfrentar la falsedad de los otros poderes que se suponen omnipotentes e infundados, y se exponen así a polarizar en sí la violencia que estos mismos poderes despliegan. Este enfrentamiento es el que les sugiere conductas de desenmascaramiento (casarse con una prostituta o no hacerlo, pasear desnudo por la ciudad, romper una vasija, levantar unos huesos, comer con extranjeros, son algunas imágenes que aparecen en la experiencia hebrea de profecía) en los que actualizan la fuerza del poder de lo real en su diferencia respecto de estos poderes, y quedan delante de los poderes soportados solamente por la confianza en que su entrega es verdaderamente entrega al poder de lo real que es fuente, raíz y verdad de todo poder. Así puede leerse antropológicamente la vida de Jesús de Nazaret como enfrentamiento a la violencia sacrificial: “una lectura antropológica que no contradice la fe religiosa descubrirá en la pasión de Jesús de los Evangelios una revelación de la violencia humana. La víctima perfecta no muere a fin de satisfacer las exigencias de una divinidad de tipo sacrificial. La perfección de Jesús consiste en renunciar a la reciprocidad violenta y a las protecciones sacrificiales que la acompañan. Al revelar por completo el juego mimético de la violencia, Jesús amenaza su reino y desencadena contra sí mismo la polarización unánime que constituye el secreto por excelencia del príncipe de este mundo, el asiento de su dominación. En lugar de todas las leyes religiosas anteriores, el Evangelio instituye un único mandamiento: ‘Renuncia a las represalias y a la venganza bajo todas sus formas’. No se trata de un proyecto utópico o del sueño anarquista y bondadoso de un reformador romántico. Puesto que el mecanismo victimario debe permanecer incomprendido para ser operativo, su total y completa revelación priva poco a poco a la humanidad que disfruta de ella de cualquier protección sacrificial.”, GIRARD, R., *Shakespeare*, p. 361.

espacios, los dominados pueden vivir en dinámicas heréticas, siempre y cuando mantengan también la vigilancia de no abandonar estos espacios; siempre y cuando sacrifiquen sus posibilidades de ampliar sus posibilidades de vida social. La fundación de estos espacios ya representa un cambio en el conjunto de los campos, y puede implicar la fundación de nuevos campos o de grupos que actúen en los campos para asegurar el mantenimiento de su posición. Pero también implica la negociación con los dominantes de todos los campos para que dejen ese espacio abierto para los herejes, negociación que irremediabilmente llega a restringir, por disciplina y vigilancia, la realización personal a las fronteras impuestas. Es el caso del juego, del sueño o de la reserva.²⁵⁹

La herejía se funcionaliza así en el “hacer vivir” de la dominación que regula en todos los campos, y protege la vida del espacio por encima de la vida de sus miembros. Su praxis habrá de responder a una institucionalidad mayor que ella misma, y determinarse por ella.²⁶⁰ La herejía se funcionaliza, quedando los excluidos igual y su exclusión sumergida en las normas necesarias de los campos y de la funcionalidad global. Es cuando la profecía claudica, o es eliminada con la connivencia de algunos de los mismos herejes, y el poder dominante se ostenta como vencedor absoluto en todos los campos. Al fin de cuentas, se mimetiza con el deseo de “paz” que el campo de poder impone como aspiración global, de acuerdo a su impronta, en todos los campos, y participa, como todos, del contagio mimético de hostilidad, que se impone por la condescendencia en el sacrificio, en la “paz”.²⁶¹

Para evitar la domesticación, la profecía ha de buscar los mecanismos propios de juicio y reproducción de sus propias categorías de juicio que faciliten en las personas el

²⁵⁹ “Todos los juegos suponen la temporalidad de un universo cerrado, convencional y ficticio, en donde no sólo se despliega una actividad o se soporta un destino imaginario, sino en ser uno mismo un personaje ilusorio y actuar en consecuencia. Es decir, que se juega a creer, hacerse creer o a hacer creer a los demás que se es distinto de sí mismo, por lo que el sujeto olvida, se disfraza y se despoja pasajera de su personalidad para fingir otra.”, HUERTA, F., *El Juego del Hombre*, o.c., p. 194. Todos estos espacios, sueño, juego y reserva convierten a la herejía en una expresión de “rebeldes”, “juvenil” que no ha de pasar a la vida pública “seria”. Es un riesgo constante para la herejía, como se puede constatar en la promoción del folklore indígena y en manifestaciones del movimiento de gays y lesbianas que no pasan de ser reconocidos socialmente como entretenimiento. Cfr. BOURDIEU, P., “Algunas cuestiones sobre el movimiento de gays y lesbianas” en *Dominación Masculina*, o.c., pp. 144 s.

²⁶⁰ Raquel Gutiérrez lo ha expresado así: “La praxis humana, la acción viva de hombres y mujeres concretos, de mismo modo que en el capital el trabajo vivo se “disuelve”, quedará “encubierta”, oculta, convertida en nada, cuando empezamos a movernos en el terreno del Poder-imposición. Para pensar en él, tendremos entonces necesariamente que remitirnos a instituciones, a jerarquías, a funcionarios y a jefes. A entidades que son praxis humana cristalizada.”, GUTIÉRREZ, R., “*Dificultades, Rupturas y Búsquedas. Una Vez Más, ¿Qué Hacemos?*” en *En Las Armas de la Utopía*, Punto Cero, CIDES-UMSA, La Paz, 1996, p. 58.

²⁶¹ René Girard desenmascara en ese deseo de paz con la multitud el contagio mimético de la hostilidad en la figura de Pedro ante la muerte inminente de Jesús: “Peter spectacularly illustrates this mimetic contagion. When surrounded by people hostile to Jesus, he imitates their hostility. He obeys the same mimetic force, ultimately, as Pilate and Herod. Even the thieves crucified with Jesus obey that force and feel compelled to join the crowd. And yet, I think, the Gospels do not seek to stigmatize Peter, or the thieves, or the crowd as a whole, or the Jews as a people, but to reveal the enormous power of mimetic contagion—a revelation valid for the entire chain of murders stretching from the Passion back to ‘the foundation of the world.’”, GIRARD, R., *¿Are the Gospels Mythical?*, en *First Things* 62 (Abril 1996), pp. 27-31.

reconocimiento de la distancia que habrán de realizar en sus acciones, respecto del sentido dominante. Esto le implica que en estos mecanismos sea evaluado el sentido dominante y sus manifestaciones en los campos, pero también que la misma práctica profética pase también por el filtro de la evaluación. Que se discierna en ella lo que realmente tiene de apoyo en el poder de lo real, y lo que puede estar apoyado en el mismo poder de dominación, aún cuando éste no se manifieste ya de la misma manera en la realidad social.

Este discernimiento requiere, entonces, de una posibilidad de acceder y quedarse en la realidad en cuanto realidad, que le desborde absolutamente. Requiere de espacios en donde el desbordamiento enseñe a mirar, incorporándose como parte determinante en la construcción de su identidad, de manera que todas sus acciones queden manifestando su verdadero apoyo en el poder de lo real, y lo que le deben a la dominación. Estos espacios no son meros espacios de funcionalización, ni siquiera en orden a hacer cumplir los objetivos que se han propuesto como heréticos en la profecía. Son espacios de compenetración con la realidad en cuanto realidad, que deja en disponibilidad todas las acciones para pasar por el filtro crítico y reconfigurarse de nueva manera. Son espacios donde se puede optar nuevamente por la entrega confiada al poder de lo real frente a la entrega en condescendencia a la dominación que en esta misma experiencia se le hace visible aun en sus acciones, fundando herejía en el seno de la misma profecía tal y como se reconoce ya socialmente. Esta compenetración es la base fundamental que hace posible la permanencia de la profecía, aun con distinto profeta.²⁶²

La compenetración se realiza plenamente en la comunión personal. En cuanto la otra persona queda en mi aprehensión como persona, realiza en mi propia aprehensión la exigencia de la realidad de dejarse desplegar plenamente al hacer imposible aprehender su verdad en conceptos. En la comunión personal, la otra persona se convierte en el fundamento dinámico que realizándose realiza en mi propia realidad la verdad. Es lo que alcanza su realidad plena en lo que ya hemos indicado sobre el amor. Este tipo de compenetración, en cuanto el acercamiento a los otros en cuanto personas nos libera de la

²⁶² Nuevamente en la experiencia profética de Israel encontramos numerosas imágenes que ilustran este proceso, generalmente en términos de arrepentimiento y reconciliación, no por la propia voluntad del profeta sino por la gracia de Dios que le presta su apoyo para rehacer su vida de otra manera: “Entonces, me respondió el Señor: Si vuelves, te haré volver y estar a mi servicio, si apartas el metal de la escoria, serás mi boca. Que ellos vuelvan a ti, no tú a ellos. (...) yo estoy contigo para librarte y salvarte”, responde Yahveh a Jeremías ante su queja. En este pasaje puede notarse claramente el intento de domesticación del profeta, que la revelación divina contradice fortaleciendo al profeta. Cfr. Jer 15, 19-20.

apreciación funcional del mundo, es antídoto contra la dominación y sus formas de imposición de reconocimiento. En la versión a las otras personas en cuanto personas, se abre la posibilidad de desear más allá de la funcionalidad campal, en cuanto descubro la fuente inagotable del poder de lo real, del dar de sí de lo real en cuanto real, en la realización del otro como persona, y entrego todo mi dinamismo personal, mi propio dar de sí, mi propia realización, a la realización del otro en cuanto persona. La recreación constante de la herejía y de la profecía tendrá que encontrar fundamento en las verdades que le revela la entrega desinteresada a la comunión personal.²⁶³ Trataremos más ampliamente este punto en el siguiente capítulo, desde la realidad histórica.

Ésta es la verdad que recupera la herejía, en la que se constituyen los nuevos *habitus* personales que han de sostener en todos los campos en que actúan la verdad del otro amado como criterio de verdad.²⁶⁴ Y esta verdad actúa como fuerza más imponente, en cuanto el otro amado es, además, uno que ha sido reconocido excluido de la posibilidad de realización del campo, en cuanto muy deficiente o imposiblemente puede realizarse de acuerdo a la lógica del campo.²⁶⁵ La exclusión de la posibilidad del amor en la lógica funcional, cuando alguien ya ha reconocido haberla encontrado en el campo, es el ejercicio violento de extirpación que la dominación realiza en cada campo en cuanto expulsa de ahí a los amantes. Se condena la posibilidad de versión en comunión en la funcionalidad, sancionando su ineficacia para promover los objetivos del campo, y escondiendo en esa relación de sentido sus posibilidades de transformar y refundar el campo. Pero ante esa condena el amante está instado a decir “sí” o “no” frente al poder, que le tienta con la fuerza de su verdad, inclusive con la verdad del bienestar ofrecido al amado a cambio de su vida. Sin embargo, el amante no podrá realizar al mismo tiempo su amor y el deseo del que el campo le promete realización, y es ahí que tiene que optar.²⁶⁶

²⁶³ Bourdieu lo reconoce en párrafos que parecen extraños en su teoría: “...la diada amorosa, unidad social elemental, indisociable y dotada de una poderosa autarquía simbólica, el poder de rivalizar victoriosamente con todas las consagraciones que se piden habitualmente a las instituciones y a los ritos de la Sociedad, ese sustituto mundano de Dios.”, BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, p. 136.

²⁶⁴ El campo se transforma y podemos fundar nuevos sentidos en el mismo, pero la herejía de la versión a la persona en cuanto persona, no puede concluir en su propia efectividad como función herética y consumarse en dicha satisfacción, sino que, para mantenerse en ello, ha de dejarse interpelar nuevamente, desinstalarse nuevamente y volver a formularse a la altura de la realidad personal que la enfrenta.

²⁶⁵ Esta experiencia de amor al excluido es experiencia de verdad real que se realiza en la historia frente a las verdades que propone la funcionalidad de la lógica campal y global. En esta experiencia se sostienen, como razón, las teologías, pedagogías y éticas de la liberación. Cfr. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino*, conclusiones, o.c.

²⁶⁶ Ahí la sabiduría de la experiencia de Jesús, “no se puede servir a Dios y al dinero”, que se refleja en toda su vida como desenmascaramiento radical de la violencia del campo que condena el amor. La experiencia de la resurrección en que los discípulos se reconocen seguidores amantes del que fue anulado, “crucificado”, y dispuestos a enfrentar el mundo por él, es una experiencia de

La exigencia de verdad en el cuerpo social.

La experiencia de esta comunión no implica negar de golpe todas las funciones campales, pero sí les marca una exigencia constante de crítica para que muestren su verdad como posibilidades reales para la realización personal, en especial para la realización del otro amado. Así fundan criterios de valoración de las mismas funciones que escapan a los criterios de funcionalidad marcados por el campo, y que se enfrentan con éstos. Desde estos criterios es que es posible reconocer un sentido distinto al sentido de funcionalidad global, que no busca imponer su reconocimiento, sino que funciona como crítica constante que exige al sentido global mostrar su fundamento en la realidad, renunciando a su pretensión de sustituir la realidad. Y en esos mismos criterios exige la reconstrucción de las acciones, también las de reconocimiento, de acuerdo al nuevo sentido.²⁶⁷

La profecía actúa directamente en contra del campo de poder, haciendo reconocer la contrariedad de la herejía en los campos. Rompe con la afirmación del bien que el dominio propone como deseable y propone liberar el deseo para buscar nuevas formas de acción en la realidad, que respondan a la vida de los amados excluidos. Esa es la conversión que la profecía exige para realizarse, y que se cumple sólo cuando hay alguien dispuesto a cumplir esa exigencia en su propia vida. Esa posibilidad es una manera de estar frente al poder de lo social que, en cuanto real, es inexorable.²⁶⁸ Y es precisamente la posibilidad que manifiesta, como discernimiento de realidad en la dominación en los campos en que se extiende la profecía, la verdad del poder como apoyo último, posibilitante e impelente en la realización humana.²⁶⁹ La profecía manifiesta, a una, la verdad de la realización que los campos facilitan, y la mentira de su imposición como única manera de realización. Esa

fortalecimiento de la profecía, en cuanto es imposible para los discípulos auténticos entregarse a esa experiencia de amor personal con el anulado, sin reconocer en el mundo que viven los mismos mecanismos asesinos que le anularon. Y esa experiencia pasa por analogía a todos los campos. Cfr. SUNG, J., *Deseo, Mercado y Religión*, p. 43-44 y GIRARD, R., *¿Are the Gospels Mythical?*, o.c.

²⁶⁷ Reconocemos aquí lo que ha dicho Juan Luis Segundo respecto de la imposibilidad de mantener una fe sin ideologías, que funciona como mecanismo de exclusión en el mismo quehacer teológico y en lo que desde ahí determina el trabajo pastoral. Es una forma de exclusión que excluye exactamente el amor a los excluidos, en cuanto priva de formas de imaginar la realidad en formas alternativas que resulten para ellos en mayores posibilidades de vida. La fe y las ideologías no se identifican, pero la primera habita en las segundas como principio generador, y en cuanto la experiencia de entrega histórica a la persona amada, en cuanto se cree en su posibilidad de realización conmigo, que la fe implica, pone en tela de juicio las mismas ideologías es posible que se convierta en instancia crítica que obliga a reformular la ideología, pero no puede ni separarse ni renunciar a ellas. Cfr. SEGUNDO, J., *Liberación de la Teología*, Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975. Hay que entender aquí ideologías en el sentido que el autor le da como mediaciones instrumentales (prácticas o teóricas) para la eficacia en el mundo social.

²⁶⁸ “Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan *inexorablemente*, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él.” ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 317.

²⁶⁹ “...en la perspectiva zubiriana no habría ruptura entre voluntad de poder y voluntad de verdad, porque ambas brotan de una *voluntad de realidad*, de donde surge, a su vez, la voluntad de razón, estructurada por la libertad.” CONILL, J., *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la Política de la Transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 147.

mentira que manifiesta por la denuncia de la injusticia del sacrificio. Y abre así las posibilidades de intentar nuevas maneras de realización. La profecía puede entenderse así como amor al poder, pero no en abstracto a riesgo de funcionalizar en el símbolo del poder, en su *ídolo*. Es amor al poder del otro al que amo, amor a su realización, entrega gratuita para que pueda vivir plenamente, aquella persona a quien se había condenado a la destrucción por exclusión en el horizonte de posibilidades de vida humana. Y es que en esa experiencia de amor sólo la otra persona puede ser icono de la realidad dinámica que se manifiesta como apoyo de mi propia realización. Sólo ella es insustituible.²⁷⁰

De esta manera, la profecía en cuanto promueve la vida herética y encarece las posibilidades de dominación del poderoso, es poder enfrentado al campo de poder como contra-poder. La profecía no pide ser reconocida como aspirante al poder, sino solamente como develadora de la verdad del poder. Es en esa forma en que puede comprenderse y realizarse en la vida de los que se han entregado a ella como contrasentido. No compite por el poder del campo de poder, sino que aspira a realizar en todos los campos el poder de lo real que les funda desde la verdad de la realidad personal. No comparte el sentido del juego de monopolización del poder, sino que busca una distribución donde toda persona pueda realizarse en todas las posibilidades que ofrece el cuerpo social. Cumple así una función crítica-utópica, que impulsa desde dentro la modificación de las condiciones en que ha sido puesta la vida herética en la sociedad por los poderosos. Así resulta en resistencia práctica, ella misma herejía, que el campo de poder no puede ignorar. *La profecía intenta, de este modo, fundar poder y no solamente tomar poder.*

Los espacios de vida herética en que se constituye la profecía en el espacio social pueden ser reconocidos como una nueva clase en el mundo social. Y como clase puede comprender a todos sus miembros como *comunidad*. La comunidad no es en principio colectividad, en cuanto no se constituye por funcionalidad orgánica, sino de un reconocimiento de los otros como personas, que muestran en su riqueza las posibilidades de la vida que se comparte.

²⁷⁰ No creo que deba formularse esta experiencia como amor al poder en abstracto, ni siquiera como voluntad de poder para mí, porque el conocimiento de uno mismo es siempre conocimiento mediado por el signo que de nosotros nos abre la experiencia de los demás. Sólo me conozco, y en ese sentido conozco la propia realización, en cuanto esa realización puede ser medida en lo que los demás dejan como signo en mi experiencia, como ámbito de inteligibilidad, como hemos dicho arriba. Y en esa significación, yo mismo puedo hacer abstracción de mi realidad y amar solamente en parte mi realidad, pero absolutizando esa parte como la plenitud de mi realidad. El otro, en cambio, en cuanto es amado, se entrega como pasión insondable que no se agota ni se posee totalmente, pero que se realiza como icono en cuanto, si el amor es verdadero, no es reducido sino que me atrapa en la inagotable riqueza de su realidad que se despliega en mi experiencia, ampliando aun la misma comprensión de mi propia realidad y haciéndola semejante a la suya. Esta experiencia es la que Mauricio Beuchot ha rescatado como experiencia de verdad. Cfr. BEUCHOT, M., *Las Caras del Símbolo: el Icono y el Ídolo*, Col. Esprit, Caparrós Editores, Madrid, 1999.

Sin embargo, la comunidad históricamente se desenvuelve sosteniéndose en la competencia por hacerse reconocer como principio determinante en la realización de sus miembros, fundado sus propios mecanismos de funcionalidad, normatividad, reconocimiento y reproducción, semejantes a los que ya hemos estudiado. Estos mecanismos responden al reto de formar *habitus* resistentes que den carácter natural a la vivencia compleja de la resistencia en la sociedad, y, para ello, estrategias de condescendencia que permitan, a sus miembros y a cualquiera que lo busque, encontrar un espacio constante de refugio, perdón, aceptación y reforzamiento, que contradigan las labores de vigilancia en la lógica dominante.

Estas estrategias sólo pueden discernirse en su enfrentamiento con las estrategias del poder, afirmando su diferencia como estrategias abiertas a la realidad personal en toda su riqueza (por tanto, “débiles”, “autorreflexivas” y “flexibles”), manifestándose ante ellas como signos proféticos.²⁷¹ En esta manifestación de diferencias es que la vida herética, proclamada en la profecía como posibilidad para todos, puede ganar simpatía. La vida de la comunidad rechaza así la imposición como sentido de juego, distinguiéndose de las estrategias de imposición y violencia del poder, para impulsar la creación de un espacio de libre realización, visible en la fruición libre de sus miembros, y contrario al espacio de realización funcional que ofrece el campo de poder. Funda así, aunque no necesariamente es su principal objetivo, posibilidades de una nueva funcionalidad, que en cuanto se manifiestan presentan a la comunidad como profética.

La comunidad es la manera en que se pueden realizar esos espacios de compenetración de los que hablábamos anteriormente. La comunidad se realiza como construcción de esos espacios en que la misma experiencia de vida en la entrega entre sus miembros, garantiza su expansión como alternativa fundacional de una funcionalidad orgánica distinta. En la comunidad, la profecía construye alternativas de sociedad, frente a las que destruye al contraponerse al sentido de la dominación. No se trata de una sociedad alternativa utópica que se oponga a otra real, sino a la exigencia de la profecía de dar de sí, desde lo que hay de

²⁷¹ No tiene ningún sentido tratar de evaluar las estrategias fuera del contexto concreto de micropoderes en que se desarrollan. Es el engaño de exigir a la estrategia evaluarse ante el “conjunto de la realidad” que denuncia Michel Foucault, para sostenerse como verdad universal, imposible en la desigualdad a las que la somete la dominación, lo que les hace fracasar al requerir el reconocimiento de quienes las ejecutan como válidas. El desarrollo, sin embargo, de las estrategias de resistencia puede hacer ver la realidad de otro modo, y de esta manera mostrar tanto su verdad como la mentira de las estrategias de la dominación. Cfr.: FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, o.c. El tema se halla disperso en todo el libro.

posibilidad de vida en los campos, realidad en la misma realidad social reconstruyendo todas sus funciones.²⁷² La profecía pretende realizar toda función en su verdadera realidad, y por ello resulta crítica y, en momentos, contraria al intento del campo de poder que reduce la realidad de la función a la que asegure el sentido por el que mantiene su propia dominación. Es la sociedad liberada de sí misma, para seguir siendo sociedad instalada en la realidad, es decir, sociedad humana. Es la realidad propia de lo social, que la funda y la sostiene como estructuración histórica de sociedad.²⁷³

Por ello realiza sociedad en contrasentido, y ésta es su eficacia social. Pero en esta tarea de realización social, siempre se mueve en la ambigüedad, discerniendo entre sus estrategias aquéllas que mejoren le aseguren su distancia fundacional respecto de la dominación. Es decir, aquéllas que abran más oportunidades a los espacios de compenetración y que les reconozcan su valor crítico y fundante en la comunidad. Le es absolutamente necesario, entonces, la crítica interna, la libertad de pensamiento, voluntad y sentimiento, la libertad de los cuerpos, al mismo tiempo que formar mecanismos que permitan educar en estas virtudes. Y estos mismos mecanismos han de ser criticados y revisados incesantemente por ser los más susceptibles de generar violencia simbólica, para crear estrategias de visibilización, denuncia, arrepentimiento y erradicación de dicha violencia. Esto le implica limitar lo más que pueda la apertura funcional a las personas y su comprensión en roles, por otro lado, indispensables para la fundación de la comunidad. La comunidad se distingue del campo de poder en cuanto asegura ese reconocimiento personal, y se pierde en cuanto privilegia las funciones que la sostienen. Lo que la comunidad necesita erradicar no es la crítica sino la imposición de la violencia simbólica, para seguir siendo una comunidad donde la salud sana, la verdad verdadera, la bondad hace bien, la felicidad gratifica²⁷⁴.

Cuando la comunidad pierde esa capacidad de distinción respecto del campo de poder y sus estrategias, la comunidad se absolutiza a sí misma, como si fuera ella el apoyo último de la realización de sus miembros. En ese momento la comunidad se idoliza. Es la tentación del

²⁷² No se trata de descalificar la utopía que es una forma posible para el ejercicio de la profecía. La utopía sirve como momento de crítica al oponer a la realidad como está, posibilidades imaginarias de realidad que pueden o no cumplirse dependiendo de su fuerza atractiva para impulsar la movilización de cosas y personas en ese sentido. Es lo que implica la expresión de que la utopía nos sirve precisamente para caminar que Eduardo Galeano ha construido y que se ha convertido en herencia para todo el movimiento popular latinoamericano.

²⁷³ Abordaremos más ampliamente este aspecto en el último capítulo.

²⁷⁴ Podríamos decir que lo que sostiene a la comunidad es su capacidad de misericordia, y es con ella con la que da su propio poder a la sociedad para hacerla más real. “Vayan y aprendan lo que quiere decir, misericordia quiero y no sacrificios”, exige proféticamente Jesús a los fariseos de su tiempo, partidarios de la imposición de una comunidad por todos los caminos de la violencia simbólica a sus compatriotas y contemporáneos.

aislamiento o la elitización de la comunidad, respecto del resto de la sociedad, que trae consigo, casi ineludiblemente, las cruzadas y misiones proselitistas. Los miembros de la comunidad transitan en la elitización a la lógica del prestigio y el reconocimiento, con sus beneficios, pero van perdiendo paulatinamente los espacios de compenetración en aras de mantener a toda costa ese prestigio. El prestigio necesariamente polariza la comunidad en alguno de los aspectos de su realidad, y lo pone por encima, como bien escaso, de otros aspectos. Y de esta manera crea jerarquía y dominación, constituyéndose en un campo de luchas ella misma. Así sus miembros pierden la capacidad de fruición verdadera del poder de lo real por la polarización a satisfacerse sólo en ese aspecto dominante, pierden así libertad por el condicionamiento del gusto, y se pierden en las lógicas de la dominación, destruyendo o no la comunidad. La comunidad está exigida de romper la competencia con la dominación, evitando ser juzgada como privilegio, y ofreciéndose gratuitamente en cuanto se reconoce fruto gratuito del poder de lo real para cualquiera. Es así como puede sostenerse como resistencia a toda imposición, ejercitándose en compasión, gratitud y reverencia.²⁷⁵

En esta experiencia, la comunidad se encuentra requerida de fundamento más allá de sí misma. Reconoce que su propia fundación es ya una reducción de sus miembros, y se entrega a ellos para ser reconstruida incesantemente en su experiencia. La comunidad reconoce que los miembros la construyen como cosa buena para todos, en la gratuidad de su propia entrega a los otros miembros de la comunidad e inclusive más allá. Así permanece abierta en gratuidad a cualquiera que quiera vivir en contrasentido al campo de imposición violenta del poder; a cualquiera que reconozca en dicha imposición un abuso de poder, y se le ofrece como espacio de resistencia que verdadea descubriendo la verdad del poder. No obliga a la pertenencia, sino que, más bien, reconoce a los suyos. Los descubre en el camino de la compasión (del sentir con los otros) y es invitación que no se impone, aunque vive la tentación de hacerlo. Es así, más que institución, *desafío práctico* al que se inscriben voluntariamente sus miembros. Es comunidad de confianza que exige desde sí misma trascenderse y realizarse, apoyada en su fundamento. Ese fundamento que ha de encontrar no meramente en el dinamismo de asociación funcional que define la sociedad,

²⁷⁵ Estas características son las que expone Agustín de Hipona en sus homilias sobre el Evangelio de San Juan como fundamentos para alcanzar verdad en la vida real. Cfr. REYES, P., *El Crucificado, Lugar Histórico de la Verdad*, de próxima publicación en Augustinus.

sino en cuanto ese dinamismo es producido, como ella misma, como realidad histórica. En la realidad histórica es donde la comunidad puede encontrar su apoyo fundamental, así como el apoyo de la realidad social que manifiesta en su verdad, denunciando la mentira de la dominación.

CAPÍTULO CUARTO:

EL PODER HUMANO. LA HISTORIA.

a. EL PODER COMO ENTREGA: EL DINAMISMO DE LA HISTORIA.

Nuevamente, como en los capítulos anteriores, avanzar ahora de la sociedad a la historia es una exigencia intrínseca en la comprensión del cuerpo social que intenta la intelección al pretender la comprensión del poder en su realidad. Una exigencia que no nos lleva, sin embargo, a considerar una nueva realidad, sino a profundizar en el dinamismo que venimos explicando. Y en este caso, la profundización tiene un sentido preciso: es búsqueda de fundamento. La comprensión de la historia respecto del cuerpo social, no ha de llevarnos a un ámbito diferente de realidad al del cuerpo social, sino que ha de ser el cuerpo social mismo en cuanto se nos presenta como fundamento dinámico de su propia realidad. El cuerpo social, el mundo en el que se realiza la humanidad, es el mismo ámbito de la realidad en cuanto realidad. Lo que la historia aporta es la consideración de este ámbito como dinamismo que da de sí su propia realidad. Es lo que habremos de tratar en este capítulo, buscando fundamento a lo mismo que ya hemos expuesto arriba. Y esto puede llevarnos a énfasis que antes no se hicieron, en una dimensión frente a otra (por ejemplo, en este caso la dimensión de autor respecto a la persona o la de tradición respecto del nexo social).

La persona humana en cuanto realidad filética no solamente exige una realización en asociación funcional, como lo hemos descrito en el capítulo anterior. Ya en el mismo nexo social habíamos descubierto otra dimensión a la que llamamos tradición. Y es que la realidad filética es también prospección. Esta prospección no es el resultado de las acciones de los miembros del *phylum*, sino que el *phylum* lo exige desde su propia realidad. Y es que precisamente ser *realidad filética* es poseer en la constitución de la realidad sustantiva del viviente, un esquema de replicación genética viable en otras realidades, de manera que todas las realidades de este modo constituidas, están constitutivamente vertidas en unidad fundamental: la especie. Y esta unidad fundamental está proyectada en todos sus miembros hacia todos los demás, no sólo los que comparten la coexistencia, sino también con aquéllos

de quienes venimos y hacia quienes vamos. En esta línea es que la convivencia es prospectiva. En cuanto la realidad filética está constituida sobre un esquema de actividad que es transmitido genéticamente desde otra realidad y tiene capacidad para transmitirse y constituir un nuevo individuo de la especie, la realidad filética está constituida en *prospección*. El *phylum* es así un esquema prospectivo, así como es pluralizante y continuante.

Esta prospección filética del *phylum* refluye en cada individuo de la especie, de manera que cada uno queda constituido en referencia precisa respecto de los otros miembros. Esta referencia se realiza en línea de sucesión. Es la versión hacia los que constituyen nuestro venir-de, y hacia los que vendrán-de nosotros. Y no meramente a los individuos, sino a lo que ellos han dejado en la realidad como haber propio de la especie. Este “haber” da una figura específica a la realidad en cuanto viene-de otra realidad y va-hacia su propio futuro. La figura es “edad” de nuestro tiempo. Y su manera de refluir en los individuos es lo que Zubiri llama *etaneidad*.²⁷⁶ El “haber” en cuanto edad, modula la realización de cada individuo y nos hace coetáneos. Quedamos así insertos en el mismo “haber” como posibilidad única en la que podemos realizar nuestra vida. Y este “haber” es el mismo cuerpo social en su constitución concreta y específica. La edad es la figura del cuerpo social, en línea de sucesión, en cuanto lo constituye como horizonte de nuestras posibilidades. De esta manera, la realidad de un miembro de la especie queda medida en la realización de la especie, y así es como la edad es dimensión histórica en la realidad humana.

De lo social a la historia.

La especie es así poder en cuanto es determinación intrínseca en la realización de las personas. La constitutiva versión no nos deja solamente en poder de la especie, poder que se manifiesta como presión del “haber” en el individuo, en cuanto nos asocia funcionalmente. También nos deja en su poder, en cuanto el “haber” se convierte en nuestro apoyo último, impelente y fuente de posibilidades para nuestra realización. En las

²⁷⁶ “Ante todo este tiempo tiene “figura”. (...) La figura del tiempo ha cambiado así prospectivamente. Hay así un proceso de la figuración del tiempo. (...) Todas las sustantividades reales, por estar siendo, pertenecen a una zona temporal determinada. Y esta zona tiene un carácter y un nombre muy preciso: edad. Edad no es cuestión de mera cronometría sino cuestión de pertenencia a una zona temporal. Por esto todos los hombres que existen en la misma edad no son meramente sincrónicos, sino que son algo mucho más cualificado: son coetáneos.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, pp. 72-73.

realidades animales este esquema de prospección se transmite genéticamente como sistema de potencias y facultades que le permiten responder a los estímulos del entorno. La realización de actos de dichas potencias y facultades queda determinada desde el principio por el estímulo, y es a lo que Zubiri ha llamado *enclasamiento*. Aquí no hay propiamente la entrega de un “haber” que sirva de apoyo, un poder, sino meramente de las potencias que, por sí mismas, determinan la vida del animal en un umbral de estímulo-respuesta. En las realidades humanas, en cambio, la prospección no es meramente la transmisión genética del sistema de potencias y facultades (que, por supuesto, también se realiza), sino que éste mismo sistema exige actualizar para sí un “haber” en el que habrá de determinar lo que su realidad puede ser.²⁷⁷ Es la “habitud intelectual” que ya hemos estudiado. Este “haber” que se exige, y que es lo que nos permite hablar de la entrega de un poder, es lo que llamamos *tradición*. La entrega del “haber” humano, que se entrega en la misma constitución del nexo social, como ya hemos dicho, es tradición.

Ya hemos señalado antes la situación de indigencia en que queda la persona (por la indeterminación que implica su habitud intelectual) en los primeros momentos de su vida. Es ahí donde hemos encontrado el fundamento de la socialidad y de la diversidad individual. Y también aquí es donde encontraremos la peculiaridad de la prospección como factor esencial en la realidad humana. A la persona humana no le basta la estructura que ha recibido por transmisión genética para poder actuar por sí misma; requiere necesariamente (y en ese sentido es que se habla de indigencia) de una manera de realizarse, de realizar los actos de sus propias potencias y facultades. Una manera que no tiene por sí misma, y que no puede meramente inventar a partir de los estímulos de su entorno. En ese sentido, la realidad humana se realiza prospectivamente en cuanto recibe de los demás miembros de la especie no meramente su forma de realidad, sino también forma posibles de estar en la realidad como su “haber”.²⁷⁸

²⁷⁷ Nuevamente podemos ver aquí la intrínseca determinación en las tres dimensiones de la persona: la dimensión de agente exige, desde la misma estructura psicofísica, la realización de la persona en las dimensiones de actor y autor, como inserción en el mundo social que recibe y creación de sí misma en ese mismo mundo social, respectivamente. Solamente en esta triple dimensión es que la persona puede realizarse plenamente. Cfr. Capítulo 3.

²⁷⁸ “El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas. Por tanto, la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético. Pero, por otro lado, historia es *parádoxis*, tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad (...) La transmisión genética no es sino el momento vector de la *transmisión tradente*. De aquí que el hombre, este animal de realidades que es “de suyo” animal diverso, y que es también “de suyo” animal social, es finalmente también “de suyo” un animal histórico.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 69.

Cada forma de estar en la realidad no la recibe como dirección unívoca de realización, no la recibe realizada, sino como distanciada de su realización en cuanto mero intento,²⁷⁹ dirección posible entre otras. En este ámbito de posibilidades recibidas es el “haber” que la persona recibe, y que le insta a realizarse, apropiando por opción una de estas formas de realización para su propia realidad.²⁸⁰ El “haber” es apoyo para la realización personal, y en cuanto tal “presiona” la realización como circunscripción de sus posibilidades. Esta presión es una modelación de sus acciones para ajustarse a las posibilidades que hay. En eso consiste su poder, no en la determinación de las acciones, sino en el modelamiento de las mismas en la realización de la realidad personal que, en cuanto tal, es verdaderamente “otra” que las de todas las personas que han constituido el “haber”. En esto se distingue de la mera potencia y facultad.²⁸¹

Los otros intervienen en la vida, no en cuanto la fuerzan a ser de determinada manera, sino en cuanto constituyen el “haber” en que la vida puede ser. Este “haber” es inexorablemente el único apoyo con el que puedo contar para mi realización. Es el “haber” humano, el “haber” nuestro, y en él me voy haciendo humano como aquéllos que constituyeron con sus acciones nuestro haber. La presión es así uniformación.²⁸² A esta entrega de formas posibles de estar en la realidad es a lo que Zubiri ha llamado *tradición*. La tradición se apoya en la transmisión genética, pero es más que la mera transmisión. Implica una forma precisa de intervención de los demás, en cuando *otros de la especie* en la propia realidad, que me dejan, con sus acciones, maneras en que he de hacer posible, inexorablemente, mi

²⁷⁹ Cfr. Capítulo 3 en lo que hemos explicado respecto de la manifestación de la acción como intento y su manera de quedar fijado como signo en nuestro *habitus*.

²⁸⁰ “Lo que transmite, lo que entrega (la tradición) son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben las historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 70.

²⁸¹ “...para que estas posibilidades sean posibilidades tienen que ser posibilidades no simplemente de hacer tal o cual cosa, *en tanto que tal*, sino hacer tal o cual cosa *en tanto que real*. Es decir, en tanto que voy a definir una realidad. Es en orden a la realidad en cuanto tal en la que se constituyen, y solamente en la que se constituyen las posibilidades. (...) las muchas posibilidades, lo son todas ellas en vista de la realidad en cuanto tal en que el hombre consiste, y que va a realizar en los actos de su vida (...) No es lo mismo el acto que la acción. La acción es un sistema funcional, un sistema funcional de actos, un sistema rigurosamente hablando. Es lo que hace que el concepto aristotélico de *dynamis* resulte insuficiente para aprehender las posibilidades. Porque aquello de que las posibilidades son posibilidades, no es de actos; aquello de son posibilidades son acciones. Con lo cual el concepto de *dynamis*, por repercusión, tiene que sufrir una modificación.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 232.

²⁸² “Este poder no es un poder de aceptación volitiva, porque yo puedo no aceptar el poder con que los demás se van introduciendo en mi vida. Pero no hay duda de que ese poder es algo más que una pura posibilidad; es un poder incoado, una especie de incoación ya hecha que me dan los demás, y que para mí es una especie de volición incoada. (...) *Imponerse no es arrastrar, pero es algo más que ofrecer*, es estar ahí como poder, como *poderosidad incoada*. Son las vidas de los demás en cuanto poderes incoados dentro de la vida mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder. Lo social se impone, y la forma de imposición es el ser dominante. De ahí que sea imprescindible estimar metafísicamente estas tres dimensiones del *posse*: propiedades que las cosas tienen y que constituyen una determinada *potencia*; propiedades como posibilidades ofrecidas, es la *posibilidad*, posibilidades en cuanto dominan, es el *poder*. Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la *poderosidad*, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo y, si esa presión se pone en marcha, es lo que origina la uniformación.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, pp. 316-317.

propia realidad.²⁸³ La prospección en la realidad humana no se realiza meramente como transmisión genética sino que es *transmisión tradente*.

La prospección se realiza como transmisión tradente y, como tal, tiene dos polos constitutivos: el que entrega, y que no puede no entregar su forma de estar en la realidad, en cuanto está constitutivamente vertido a la especie, y el que recibe, con absoluta necesidad de apoyarse en una forma concreta de estar en la realidad para realizar por sí misma su realidad. En la tradición se hace manifiesto el poder de la especie en cuanto todo individuo ha de apoyarse en el haber común para su realización. Y en ese haber en la figura concreta que tenga en ese momento determinado. Así, como haber y con su figura, es que he de apropiarlo, como haber “para mí”, haber “mío”, hasta que apropiando en ese mismo haber la personidad de los otros, apropiarlo como haber “nuestro”, haber “para cualquiera de nosotros”. Por la constitución del haber es que las cosas tienen en el mundo la condición de publicidad que las constituye en morada. No meramente en mi morada, sino en morada “nuestra”.²⁸⁴

Posibilitación y Capacitación.

El haber no es figura, sino que tiene figura. Lo que queda en el haber es la forma en que los otros han hecho su vida antes que yo.²⁸⁵ Y en cuanto esas formas de hacer la vida tienen expresión manifiesta, quedan configuradas como intento para ser intentado por cualquiera en el haber común.²⁸⁶ En eso consiste la impersonalización que convierte las formas reales en que se hizo la vida, en posibilidades de intentar nuevamente hacer la vida. Y en esa impersonalización está la manera en que el cuerpo social incorpora las formas de vida y se constituye como poder. Y ese poder es nuestro en cuanto en las posibilidades quedan los otros como aquéllos que pudieron realizarse en la línea de dicha posibilidad. Ese poder me

²⁸³ “Este apoderamiento por el poder de lo real no es una relación en la que yo, ya constituido como realidad, entro con el poder de lo real sino que es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal. Es una respectividad constitutiva. Soy realidad personal gracias a este apoderamiento, de suerte que este poder de lo real es una especie de apoyo *a tergo* no para poder actuar viviendo, sino para ser real.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 92.

²⁸⁴ Cfr. Capítulo 3 en lo dicho sobre la condición de publicidad de las cosas y la constitución del mundo como morada.

²⁸⁵ “...la forma de vivir como forma de la vida misma en cuanto realidad. No es la “figura” de su contenido sino la “forma” de su realidad. No la forma como “configurante” sino como “conformante”. Pues bien, en la tradición lo que radicalmente se entrega no es la forma de vivir como configurante de la vida, sino como momento formante de la realidad misma de la vida. Esta forma es el fundamento de aquella figura (...) La vida consiste en un poseerse a sí mismo como realidad. Cada acto vital es una manera de autoposesión. En estos actos lo que se produce es una o varias notas reales de mi propia realidad. La realidad de la vida así entendida es lo que en la tradición se transmite: una forma de autoposesión de cada uno de los hombres.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 207

²⁸⁶ “...los hombres están afectados por el haber humano no sólo en los modos de pensar y de vivir, sino que están afectados también por el contenido del pensamiento. Naturalmente no lo estarían si los hombres no exteriorizasen sus propios modos de pensar y de vivir. Pero lo cierto es que una vez exteriorizados pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre dentro del haber puramente humano. En este caso, la forma como formalmente existe el haber no es mentalidad: es algo más, es *tradición*..”, *Ibidem*, p. 265.

atrae para realizar dicha posibilidad en mi propia realidad; para realizar el intento del otro. Esa atracción es manifestación del poder de lo real en la posibilidad, que me impulsa en cuanto le reconozco como poder nuestro.²⁸⁷ Su poder puede ser mío, y así, ser nuestro. Así, los otros quedan en mí no como mero y neutro sistema de posibilidades sino como sistema de poderes que me ofrecen la oportunidad de poder con ellos, de poder también. Sus posibilidades me atraen en cuanto son, para mí, sede del poder de lo real.²⁸⁸

Esta condición de constituirse en el haber no es una imposición unívoca, sino que nos deja en su horizonte como umbral de posibilidades. En su misma realidad, el que recibe las formas de estar en la realidad de los demás, tiene potencias y facultades con las que *puede optar* por la forma de realidad que quiere para sí. Sin embargo, no bastan las potencias y facultades para realizar una forma de estar en la realidad, ni basta tampoco la atracción de la posibilidad en mi vida. Para que la persona pueda, con sus potencias y facultades, optar por ella, ha de realizarla como posibilidad para su vida, y esto es diferente que el mero acto de potencias y facultades. La posibilidad desborda las potencias, en cuanto no consiste en la realización del acto de ninguna de ellas, sino en realizar una forma de vida personal y a todas en ella. No consiste en realizar una forma de inteligencia, sino en realizar una forma de vivir que requiere una manera concreta de inteligencia. La entrega de posibilidades deja como dote un umbral de posibles formas de hacer la vida, y es esa dote la que, en su diversidad, me requiere en las potencias, como recursos de mi personalización, una cierta manera de operar.²⁸⁹ De esta manera las dotes constituyen en mí, a una, un umbral de posibilidades, con su poder atractivo, en que puedo realizarme, que Zubiri llama capacidad, y maneras en que las potencias pueden realizar esas posibilidades, que serán dotes operativas o hábitos.²⁹⁰

²⁸⁷ “(Al hombre) No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 92.

²⁸⁸ “Como posibilidades que constituyen un cuerpo social, no son sino posibilidades ofrecidas a cada cual, que puede ser cada cual desde las posibilidades que vienen de los demás. Estos demás son también seres vivientes, que van ejecutando y realizando sus actos vitales, actos de apropiación de sus propias posibilidades, por las que éstas se convierten en poder. Cuando yo introduzco estas posibilidades en mi vida, las introduzco no sólo como posibilidades, sino como posibilidades que tienen poder en la vida del otro. De ahí que los demás no están en mi vida como simple sistema de posibilidades sino como sistema de poderes, que han sido poderes para el otro y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 316.

²⁸⁹ “...no es un sistema de datos naturales que posee sino algo distinto: es un sistema de *dotes* con que cuenta. Y precisamente en forma de dotes de mi propia índole y de recursos que las cosas presentan, es como se constituye el sistema completo de recursos. Recursos para unas acciones que son acciones de una sustantividad. Y precisamente esa situación de recurrible que tiene la realidad con vistas a una acción, para una sustantividad, es justo lo que constituye formalmente la razón formal de una posibilidad. Aquí no es *dynamis* para el acto o función, sino que es mi propia sustantividad personal como recurso de mi personalidad.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 233.

²⁹⁰ Es la distinción que hace Zubiri y sigue Ellacuría de dotes constitutivas y dotes operativas. Cfr. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, pp. 430 y ss.

Es *posibilitación* de la propia realidad en una determinada posibilidad de vida. Por ella las potencias y facultades quedan actualizadas en una nueva manera de estar: se encuentran *en posibilidad de realizar aquella forma de vida por la que se opta*. Y esta es una forma concreta y real de estar en la realidad, que atrae a la persona en el dinamismo intrínseco de sus potencias.²⁹¹ Es un enriquecimiento que no se da como ganancia o pérdida de notas en la realidad, sino que lo que se enriquece son las maneras posibles en que se puede estar y el impulso para estar en ellas. Este enriquecimiento de las posibilidades de estar en la realidad es lo que constituye la forma humana de realizar la prospección: la historia. La entrega de formas de estar en la realidad es entrega de posibles maneras de realizar la propia realidad y del impulso que la realización de los otros ha dejado en ellas, en que cada persona ha de optar por hacerse real en ellas.²⁹² Dichas maneras, pues, posibilitan positivamente la realización, sin forzar ninguna dirección, pero exigiendo concreta y precisamente a la persona lo que ha de realizar accionalmente si quiere realizarse así. La realización accional como tal es un *hecho*, asunto del ejercicio de potencias y facultades, pero el que sea resultado de la opción de realizar una posibilidad entre otras no es, según Zubiri, un mero hecho, es *suceso*, y es lo que constituye propiamente la realidad de la historia.

El suceso es resultado de la opción por la que la persona determina mover al ejercicio a sus potencias y facultades, dándoles sentido en orden a la realización de una posibilidad que las exige. Optar es dotar de poder a una posibilidad, y quitárselo a las demás, para que se apodere de la persona otorgando un sentido a su realización.²⁹³ El sentido como esquema práctico de orientación en el *habitus* es la forma concreta de la posibilidad en la propia realidad, en cuanto se le dota por opción de poder. La posibilidad queda así dominando en las potencias y facultades desde el propio dinamismo personal, constriñendo y realizando sus actos para la realización de dicha posibilidad. Pero los actos que se realizan no son otros que los que las potencias pueden realizar. Su realidad no cambia en cuanto son potencia, sino que, por el contrario, la posibilidad se apodera dejándose hacer por la propia

²⁹¹ Zubiri le da el nombre general de “voz de la conciencia”, en cuanto manifestación del poder de lo real en la unidad constituyente de la persona humana, pero puede comprenderse en ella la verdad que verdadea, la bondad que bonifica, la felicidad que gratifica y la salud que sana. Cfr. *El Hombre y Dios*, pp. 102 y ss.

²⁹² No debe entenderse esto como la selección en un catálogo de posibilidades de una para realizarla en mi persona. Al quedar las posibilidades en irrealidad, es posible construir con ellas, por combinación (construcción de fictos) o abstracción (conceptos) –Cfr. Cap. 1–, una nueva posibilidad distinta a cualquiera de las que conformaban el haber, y sin embargo deudora en cuanto viene-de aquéllas.

²⁹³ Mi apropiación confiere poder a una posibilidad, y anula (o deja entre paréntesis por lo menos) el poder que tienen las posibilidades que no han sido apropiadas sino que han sido rechazadas. Por consiguiente, hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y ese es el *apoderamiento*. (p. 236 ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 236).

fuerza de la realidad que las constituye en unidad de codeterminación. Se deja hacer por su fuerza, pero conformándolas en codeterminación, de acuerdo a la posibilidad. La posibilidad no es, pues, quimera, en cuanto prescinde de las potencias, ni realización automática, como si aquéllas no tuvieran determinación en cuanto realidad. Es realización en las potencias apoyada en la fuerza de realidad de las mismas potencias en cuanto ésta se despliega en ellas. Eso puede hacer a la posibilidad imposible en una vida concreta, en cuanto la fuerza de una potencia no alcanza para realizar esa forma de realidad, aunque las otras teóricamente podrían.²⁹⁴ La posibilitación sólo puede realizarse en la unidad codeterminante de las potencias y, radicalmente, en la unidad del mundo.

La realización de la posibilidad es *incorporada* en las potencias y facultades, dándoles formas de ejecutar su acto a cada una (disposiciones operativas o hábitos), y constituyéndolas en una unidad sistemática y en una manera precisa de encargarse de la realidad *para poder hacer la vida de determinada manera*.²⁹⁵ Esta manera queda, en cuanto expresa, incorporada a su vez en el haber humano como posibilidad para cualquiera y, de este modo, la humanidad queda en nuevas posibilidades de realizarse en la realidad. Y en cuanto cada posibilidad es manifestación de la realización del otro, de su poder, la entrega de posibilidades es entrega de poder. Dinamismo constitutivo de poder, del poder nuestro en cuanto nos apropiamos como especie del poder de lo real y lo manifestamos en nuestra realización accional. A este modo de constitución de la humanidad, que refluye en los individuos como capacidad, es a lo que Zubiri ha llamado *capacitación*. La historia, en cuanto proceso de realización humana, es proceso de capacitación.²⁹⁶

²⁹⁴ Aquí está el fundamento de la razón griega para afirmar la inmortalidad del alma, en cuanto el acto de la inteligencia no queda determinado necesariamente por el cuerpo. Pero esto solamente es evidente cuando se considera teóricamente la inteligencia sin contar con el organismo y con la codeterminación en que ambos constituyen a la persona humana. Esta evidencia realizable sólo en teoría conduce al dualismo antropológico, y es expresión de un intento exagerado de distinción en los conceptos que les supone realidad por su mera coherencia. Es logificación de la realidad humana. Sin embargo, podría hablarse en la codeterminación, como metáfora, de una confrontación de fuerzas entre la inteligencia, la voluntad, el sentimiento y el cuerpo en cuanto una puede dominar sobre las demás. Y, en este sentido metafórico, considerar en la psique una resistencia al cuerpo y su caducidad intrínseca cuando se acerca la muerte. Esa resistencia puede ser alegría en la capacidad humana de recibir la caducidad y la muerte.

²⁹⁵ En esta relación intrínseca entre las capacidades y los hábitos, o dotes operativas, es que podemos encontrar la relación de codeterminación entre la *habitus* y el campo que afirma Bourdieu. El campo como umbral de posibilidades para los agentes que participan en él es capacidad en los mismos agentes, que marca su sentido como *illusio* en su misma constitución como agentes, constituyendo un *habitus* (dotes operativas en todas sus potencias) que le permite jugar más o menos eficientemente para intentar la consecución del bien que el campo propone. Habremos de abordar este asunto más adelante, en cuanto, ya hemos señalado no son meramente asimilables las categorías de Zubiri y las de Bourdieu, como en el caso del campo social y el campo de realidad. Cfr. Capítulo 3.

²⁹⁶ “La realidad, según Zubiri, puede actualizarse en condición: puede ser *posibilidad* de vida, modo de estar en la realidad. Esta nueva condición de lo real no se actualiza como respecto de una determinada facultad humana (inteligencia, voluntad o sentimiento) sino que lo real en tanto que posibilidad tienen como respecto al hombre entero, en tanto que pertenece a un determinado cuerpo social. Esto supone que el sistema de posibilidades de cada época es un sistema de posibilidades sociales. De este modo, señala Zubiri que ‘el dinamismo del

La capacitación no es el aprovechamiento de capacidades preexistentes en la sociedad humana por parte de los individuos, sino la forma concreta en que se constituye la realidad humana en cuanto realidad filética y, por tanto, prospectiva. Por la apropiación, la persona enriquece su realidad en cuanto se hace posibilidades para vivir. Sin embargo, la capacitación no es mero enriquecimiento personal sino, principalmente, enriquecimiento de la realidad en cuanto *da más de sí para poder vivir*. Y es enriquecimiento en todos los dinamismos que la constituyen como realidad. Realidad es dar de sí, pero en una estructura sistemática que da de sí en todas sus notas, constituyendo en dicho dinamismo las mismas notas como notas-de-cosas-reales²⁹⁷. De esta manera la realidad se realiza como unidad dinámica, y desde ahí el dinamismo histórico, en que la realidad humana se constituye como especie, es dinamismo de toda la realidad. Es la realidad misma, en todas sus notas y dinamismos, la que da de sí la historia, en cuanto *capacita en todo su dinamismo a la especie humana para su realización en todos sus miembros*.²⁹⁸

La capacitación, como realización de la especie humana, se manifiesta en el dinamismo de posibilitación²⁹⁹ en que se constituye la persona humana. En su enfrentamiento con la realidad estimulante, en su sentir realidad, la persona se encuentra instada a realizarse de manera adecuada a la situación del entorno; pero, como ya hemos dicho, los estímulos del entorno no se le presentan como determinación unívoca, sino como ‘realidad otra’ en la que ha de definir la realidad propia. Para ello, ha de proyectar su propia realidad en formas posibles de realización a partir de lo que ya ha recibido como tradición. Se trata de una reconfiguración creativa del contenido de la realidad (la propia y la ‘otra’), que implica liberación de las formas concretas en que se le impone como realidad, para crear por reconstrucción del contenido (de las notas) una posibilidad concreta de vivir. Esta posibilidad es una entre otras, todas posibles en una misma realidad como posibilidades de configuraciones de sus mismas notas, otorgando dominancia a unas sobre otras. La persona humana construye así un proyecto de sí misma y de la realidad ‘otra’ en que esa forma concreta de vivir se hace posible, y trabaja accionalmente sobre la realidad de manera que

sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal es (...) justamente historia’ (EDR 260)”, HERNÁEZ, R., “La historia como capacitación: Filosofía de la Historia en Xavier Zubiri”, en Xavier Zubiri Review Vol. 4, 2002, pp. 101-108.

²⁹⁷ Para una exposición más extensa de la metafísica zubiriana que da cuenta de lo que aquí se afirma se puede consultar “Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino. Replantear la Metafísica desde la Historia”, o.c.

²⁹⁸ En este dinamismo subtienden todos los dinamismos que hemos estudiado en los capítulos anteriores. La realidad en cuanto dinamismo tiene así una intrínseca unidad, realidad histórica, y en esa unidad es que se constituye como apoyo último, posibilitante e impelente para la realización humana, como poder histórico.

²⁹⁹ Tradición en posibilitación la llama Roberto Hernández. Cfr.: HERNÁEZ, R., “La historia como capacitación...”, o.c.

dicho proyecto se realice. Este no es un dinamismo que la persona pueda desencadenar libremente, se trata del dinamismo que la constituye como realidad; la libertad es libertad de configuración de posibilidades y opción entre ellas, y así es como el mismo dinamismo histórico la exige.

La posibilidad a la que se elige dar realidad, exige un proceso de apropiación por parte de la persona que la realiza. La posibilidad no se realiza como algo extrínseco a la persona, sino que se hace realidad 'suya'. Lo que se realiza en la posibilidad es la misma realidad personal, la realidad de la persona, que, en cuanto realidad, es también realidad abierta y respectiva a toda otra realidad. La posibilidad realizada es realización a una de la persona y de su mundo, incluyendo la realización concreta de una manera de versión a las otras realidades personales, que exige realización del mundo de lo humano en la persona y, como tal, humanización de ese mismo mundo. Es así que la posibilidad realizada se incorpora a la persona en todas sus dimensiones: en cuanto ejecuta las acciones y por ellas posee su propia realidad, es agente; en cuanto se inserta en el mundo de los demás, y se realiza en ese mundo de acuerdo a los espacios de realización que le han dejado, es actora, actúa su mundo; en cuanto apoyada en ese mundo proyecta su realidad (y su mundo en ella) construyendo posibilidades de realización que quedan, en cuanto expresas, como posibilidades para cualquiera, es autora, no solamente de sí sino también autora de su mundo. El mundo queda así, por la actividad personal en la que es apoyo constituyente, constituido en actividad mundificadora por la que toda la realidad es morada humana.³⁰⁰

Es esta entrega de la realización libre humana la que constituye el dinamismo de capacitación en que consiste la historia. La creación de capacidades en el cuerpo social implica la despersonalización de las acciones humanas, para realizar como obra, la acción personal. La obra es la incorporación que el cuerpo social hace de la acción personal en cuanto su contenido queda irrealizado, como intento, como posibilidad para cualquiera. Queda de la acción su intento, con su fuerza atractiva, como fijación orientativa, sentido, para la realización de las potencias en la acción por venir. La posibilidad y su fuerza son incorporadas en el mundo social, con otras posibilidades y sus respectivas fuerzas, y en ese

³⁰⁰ "El mundo es por consiguiente, un mundo por sí mismo dinámico. Lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal. Y por esto, metafísicamente hablando, el dinamismo histórico es puro y simplemente el *dinamismo de la mundificación*.", ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 272.

conjunto es que la persona ha de optar por una manera de realizar su personalidad. El cuerpo social es intrínsecamente histórico, en cuanto es posibilidad de vida para sus miembros, que han de apropiarse realizándolo como posibilidad para sí.

Y es intrínsecamente histórico en cuanto es incorporación de la dimensión impersonal de la apropiación de formas posibles de realidad que las personas actúan en su vida. Esta incorporación en cuerpo social resulta de una histórica realización, en cuanto quedan de las acciones personales las condiciones en que se realiza la convivencia, lo que de las acciones es “obra”.³⁰¹ Lo que es obra de la acción es la constitución de los campos de inteligibilidad, gusto y atracción en que ha de definirse mi opción, y cualquiera otra en el cuerpo social. La acción del otro queda así como haber, como campo que se abre como posibilidad para mi propia acción. Así se abstrae el carácter personal. Y esta abstracción se realiza en cierta unidad y coherencia con lo que ya había sido incorporado en el haber como campo de realización, en cuanto lo que ya hay permite la incorporación de lo que se propone como novedad. Así es como el cuerpo social puede ser entendido como sistema de posibilidades y, radicalmente, como realidad capacitante. La “obra” es capacidad encontrada en el cuerpo social, comprendida por él en cuanto nos constituye como campo de realización personal, y sólo así, con esa coherencia, puede enriquecer nuestro haber.³⁰²

La realización humana como el suceso del cuerpo social.

El cuerpo social es, así, realización libre, historia, en cuanto es fruto de la apropiación de la realidad por parte de las persona, y es recreado, en mayor o menor enriquecimiento en su haber respecto del cuerpo social del que viene, en la apropiación concreta que los individuos y grupos hacen de él. Por tanto, es el cuerpo social el que se realiza y eso implica que toda creación y enriquecimiento están formalmente apoyados en las posibilidades que otorga a las personas y en las condiciones en que las otorga.³⁰³ La

³⁰¹ La impersonalización es una condición real y fundamental para la apropiación: “...la manera positiva como la vida de los demás afecta a mi propia vida en tanto que propia, es justamente la *apropiación*. Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual (...) la vida de los demás en toda su plenitud, es decir, en la forma de autoposesión y autoconfiguración, es radicalmente inapropiable. Por mucho que yo me sienta identificado con la vida de los demás, jamás me apropiaré de la vida del otro, so pena de que el otro desapareciera.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 305. Solamente en cuanto posibilidades, irreales, es como puedo apropiarme de la vida de los demás para realizar mi propia vida.

³⁰² Ese haber es el “otro” en el campo, el respecto desde el que puedo juzgar mi aprehensión primordial: “...Lo social, los otros, constituyen la definición de la alteridad como un sistema de posibilidades. Y en este sentido debe decirse estrictamente que los demás forman *cuerpo social* para mí, tiene forma de corporeidad porque definen definitivamente el sistema de posibilidades reales y efectivas con las que voy a existir.”, *Ibidem*, pp. 307-308.

³⁰³ Por ejemplo, la condición de espaciamento que modula la atracción inscrita en las posibilidades pudiendo hacer casi imperceptible ese atractivo respecto del de otras posibilidades. Es dicha condición la que está en la base de la estructuración de los campos sociales, como indicamos en el capítulo 3 y volveremos a ello más adelante sólo para indicar su fundamento en la historia.

realización del cuerpo social es realización de la realidad en cuanto realidad, dar de sí, en cuanto se apoya en su misma realidad como posibilidad de realización.³⁰⁴ Y esta realidad no es la realidad personal de los individuos, sino la realidad histórica. El cuerpo social, desde el punto de vista histórico, es la realidad en que la realidad humana puede realizarse como especie. Es así posibilidad de realización para la especie, y refluye como posibilidad de vida para cada persona. Y es posibilidad constitutiva, puesto que no se puede prescindir de ella para realizarse en ninguna de las dimensiones de la realidad humana. De esta manera, el cuerpo social domina en la realización personal como determinación intrínseca, posibilidad incoada y así poder,³⁰⁵ en cuanto resulta apoyo fundamental para ella. El cuerpo social se realiza históricamente como sistema de posibilidades que la persona ha de apropiarse personalmente para poder vivir. El cuerpo social es la manifestación del poder de lo real en el mundo; su sede propia en cuanto dinamismo histórico.

Pero, al mismo tiempo, el cuerpo social es realización histórica en cuanto es realización de las personas. Hemos dicho que este dinamismo se apoya en el dinamismo de posibilitación de la realidad en que se constituye la realización personal. Así, el cuerpo social sólo es manifestación del poder de lo real en cuanto es realización efectiva de humanización, y en este sentido, capacidad efectiva de vida para cualquier persona. Es el rumbo que sigue su dar de sí: ser capacitación para vivir para cualquier persona, y este rumbo clama en cada persona en cuanto en ellas se realiza efectivamente o se destruye. Cuando la capacidad se restringe o se niega a alguien, es el dinamismo histórico el que se niega como apoyo, y en este sentido lo que se realiza es formalmente destrucción.

De esta manera, a una, el dinamismo histórico queda determinado intrínsecamente por la apropiación personal, al mismo tiempo en que resulta su posibilidad fundamental. La posibilitación personal posibilita, a su vez y al mismo tiempo, la constitución dinámica del cuerpo social. Desde este punto de vista, el cuerpo social no es sólo condición sino *suceso*,

³⁰⁴ Así, en el cuerpo social se realiza esa extraña paradoja que Juan Bañón reconoce en el planteamiento zubiriano sobre la realidad: “Es como si la realidad, sin saber cómo, se estuviera haciendo en todo momento a sí misma, en un movimiento dinámico que no resulta fácil de distinguir de una auténtica creación. La realidad como un “de suyo” que “da de sí” es algo que podría ser bien descrita como algo que se autocrea, como si la realidad tuviese en su interior un germen de autocreación que sería la base de su despliegue dinámico, de su “dar de sí”, “de suyo”, por sí misma desde sí misma.”, BAÑÓN J, “Zubiri Hoy: Tesis Básicas sobre la Realidad” en *Del Sentido a la Realidad*, Trotta, Madrid, p. 104. Esta característica de la realidad se comprende cabalmente en la realidad histórica.

³⁰⁵ “Este poder no es un poder de aceptación volitiva, porque yo puedo no aceptar el poder con que los demás se van introduciendo en mi vida. Pero no hay duda de que ese poder es algo más que una pura posibilidad; es un poder incoado, una especie de incoación ya hecha que me dan los demás, y que para mí es una especie de volición incoada. (...) *Imponerse no es arrastrar, pero es algo más que ofrecer*, es estar ahí como poder, como *poderosidad incoada*. Son las vidas de los demás en cuanto poderes incoados dentro de la vida mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder.”, *Ibidem*, pp. 316-317

que se realiza sólo en la apropiación que cada persona realiza del cuerpo social como posibilidad posibilitante, capacidad de vida para sí y para el mismo cuerpo social.³⁰⁶ En esta imbricación profunda de codeterminación es en la que podemos dar con la realidad de la historia en cuanto dinamismo de realización de la humanidad. Las personas son *poder en el cuerpo social*, en cuanto la realización de éste queda determinada por la capacidad de apropiación libre que realiza en ellas. Y, al mismo tiempo, su apropiación personal es solamente posible desde el *apoyo en el cuerpo social como poder* para poder realizarse personalmente. En esta codeterminación, la persona ha de apropiarse el poder de lo real de tal manera que ha de dejar que sea, para todos, capacidad de vida. En esa codeterminación ha de definir lo que verdaderamente ha de ser su poder como *poder-vivir*.³⁰⁷ Y en esa codeterminación luchar porque ese *poder-vivir* tenga lugar y atraiga a otros en el cuerpo social, para tomarlo como posibilidad para sí. Así quedamos vinculados en un solo poder, el poder nuestro, con el que tenemos que cargar. Y esto queda inscrito en la persona como posibilidad de todas las posibilidades que no pierde, sin embargo, su carácter de posibilidad. Ha de ser apropiada como tal, querida por la persona en cuanto quiere realizar el poder nuestro, y hace del mundo verdadera humanización.³⁰⁸

b. EL PROBLEMA DE PODER VIVIR. ASPECTOS DESDE LA EXPERIENCIA PERSONAL.

En esta codeterminación fundamental es donde el problema del poder histórico adquiere toda su densidad. Poder vivir y poder hacerlo de manera que el cuerpo social siga siendo posibilidad para vivir son el mismo problema, de manera que la vida humana no puede determinarse marginando alguna de estas dimensiones. Sin embargo, la realización de estos poderes no es automática, sino que ha de determinarse libremente en las opciones concretas

³⁰⁶ "...por eso es por lo que la sociedad tiene un carácter de *instancia y recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.", ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 270.

³⁰⁷ *Poder-vivir* es mi manera de traducir el *poder-hacer* como lo define, en oposición al *poder-imposición*, Raquel Gutiérrez. (Cfr. GUTIÉRREZ, R., "Dificultades, Rupturas y Búsquedas. Una Vez Más, ¿Qué Hacemos?", o.c.) Prefiero el poder-vivir porque incluye no meramente la dimensión de disponibilidad de fuerzas y recursos para hacer en el momento concreto sino la posibilidad de realizar efectivamente la vida de una manera que resulte viable, que tenga futuro.

³⁰⁸ "...las posibilidades se actualizan socialmente, pero se realizan individualmente. De este modo Zubiri subraya la especificidad de la dimensión histórica frente a lo social. "Lo social forma parte de lo natural, frente a lo propiamente histórico" (*Naturaleza, Historia, Dios* 331). La realización de las posibilidades se lleva a cabo por parte de la persona, y constituye lo que Zubiri denomina la personalidad, esto es, la apropiación de posibilidades mediante actos de personalización. Sería "la naturalización de las propiedades apropiadas" (*Dimensión Histórica del Ser Humano* 51), HERNÁEZ, R., "La historia como capacitación...", o.c. La distinción entre la historia y el cuerpo social, como ya hemos señalado, es la distinción entre la realidad como objeto (como hecho, y en este sentido es que Zubiri lo compara con la naturaleza) y la realidad como fundamento.

que se hacen en la realidad y la manera en que dichas opciones pueden ser apropiadas por el cuerpo social, en cierta coherencia sistemática de las posibilidades presentes.³⁰⁹

Viabilidad, imposibilidad y muerte.

En el dinamismo de posibilitación, que tiene un momento ineludible de apropiación de la capacitación manifiesta como cuerpo social, se proyecta la realización personal como realización de una posibilidad en el sistema, con lo que se abren o cierran otras posibilidades. A una, el sistema es así condición, de manera que la realización personal es solamente posible en cuanto puede ser incorporada en el dinamismo del cuerpo social. La posibilidad es en el cuerpo social vía de realización que ha de ser probada en el conjunto de posibilidades que constituyen el cuerpo social. De esta manera, el sistema posibilita una acción personal, en cuanto, al mismo tiempo, imposibilita otras, y de este dinamismo depende la viabilidad de la vía abierta en la posibilidad. Al mismo tiempo, la acción personal, apoyada en el mismo cuerpo social, puede cerrar tantas posibilidades que produzca en el cuerpo social una imposibilidad de realización para la mayor parte de sus miembros, inclusive para sí mismo, provocando su paulatina destrucción. La posibilitación para unos, de acuerdo a las condiciones en que se dejan las posibilidades, puede resultar en imposibilidad para otros, y, por tanto, destrucción de su realidad. He aquí el problema del poder histórico, como problema de viabilidad, que trae consigo el problema de la conciencia de la historia.³¹⁰

La conciencia de la historia no ha de ser entendida como conocimiento de los sucesos o de las vías abiertas en el curso de la historia. Ha de ser, más bien, discernimiento en el propio poder, de lo que le constituye efectivamente apoyo y fundamento para la propia realización, y ahí la viabilidad de que la propia vida siga siendo posible en el cuerpo social, como realización de humanidad.³¹¹ Y esto no es un juicio automático, sino que implica la

³⁰⁹ Esta coherencia no exige necesariamente una estructura en equilibrio sino, por el contrario, constituye una estructura lejos del equilibrio capaz de reestructurarse sin perder su constitución esencial dentro de un umbral de variación posible. La estructuración sistémica de las posibilidades en el cuerpo social no anula la posibilidad de que estén constituidas en una configuración que soporte incluso contradicciones entre una y otra posibilidad, siempre y cuando éstas no afecten los principios fundamentales en que se constituye la unidad operacional esencial en la que se apoya la estructura completa, y cuyo dinamismo da apoyo suficiente para todo el umbral de posibilidades. Para una mayor explicación se puede ver lo señalado en el capítulo 1.

³¹⁰ “He aquí el problema: no la diversidad del contenido sino la viabilidad misma de las vías. La vía se convierte en problema de viabilidad. (...) La historia está compuesta no sólo de las vías, sino de la viabilidad, de lo que dan de sí las vías en el curso de la historia”, ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 199 y 363.

³¹¹ Es la ganancia que promete el uso de un *logos* histórico en la teología latinoamericana y en otras disciplinas. “En la cristología latinoamericana, el *logos* utilizado es fundamentalmente un *logos* histórico. Un *logos* que debe ser entendido como superación del *logos* puramente contemplativo y del *logos* puramente transformativo. Busca la realidad y no sólo el funcionalismo de la realidad, pero busca la realidad en su acción y concreción histórica. Consecuentemente, el *logos* de la predicación y de la acción cristianas es también el *logos*

búsqueda del fundamento de las posibilidades, su fundamento en el mundo, por el que son posibilidades para cualquier persona en el cuerpo social, en cuanto son posibilidades reales de humanización. Para ello habrá de considerar en las posibilidades su condición de accesibilidad y, en ella, la viabilidad de dicha posibilidad como posibilidad para cualquiera, determinando la acción de manera que gane para la posibilidad la mayor accesibilidad. Es hacer así sentido de humanidad en la propia acción,³¹² reconociendo en el otro poder, el que hace posible la propia acción, un poder entregado por los demás para nuestra realización, y un poder llamado por ellos mismos a hacerse poder para los que han de venir. Esta conciencia es base fundamental para la ética y la política en cuanto puede darnos marcos referenciales en que verdaderamente sea posible nuestra realización como humanidad.³¹³

En la coactualidad de la conciencia se abre un umbral de posible modificación en que se juega la viabilidad del sistema en todo su devenir. Este umbral guarda cierta analogía con lo dicho arriba sobre el dinamismo de la mismidad. El umbral que se abre en cualquier sistema vivo es lo que determina su capacidad de permanecer o desaparecer de la realidad. En la realidad humana, dicho umbral se encuentra realmente inscrito, no sólo como límite de caducidad en las potencias y facultades sino como horizonte de posibilitación en nuestra realidad; como especie y desde ella, en refluencia, en los individuos. Como especie, es el límite o condición de nuestras estructuras para seguir dando viabilidad a la replicación del esquema filético en otras realidades. Como individuos es la modulación con que la especie domina en nuestra realidad posibilitando la realización de nuestras estructuras concretas hasta su muerte. Es nuestro límite físico y real y, como tal, es también el límite concreto de nuestras posibilidades como especie y como individuos. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el resto de los vivientes, por el dinamismo histórico que acabamos de considerar dicho

histórico, un *logos* que tiene que ver con la historia y su transformación, pero también con el entendimiento de esa historia y con la iluminación de esa transformación. (ELLACURÍA, *De Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en VARGAS M., *Teología y Mundo Contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 325-350), citado por SOLS, J., *La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 100.

³¹² Y esto como efectiva creación histórica de justicia y no meramente como dotación de sentidos: "...el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilitación real que no se puede reducir a una dimensión existencial de *Dasein*, a un sentido que haya que comprender. Según Zubiri: "la entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de realidad, sino la entrega de la realidad misma" (*Dimensión Histórica del Ser Humano* 36). Reitera Zubiri la idea que atraviesa toda su filosofía según la cual el sentido está fundado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real", HERNÁEZ, R., "La historia como capacitación...", *o.c.*, El sentido histórico se entrega en la entrega de una realidad que responda a la vida humana en su realidad actual. Es así la conformación de realidad en respuesta a la realidad como ha venido siendo y en las posibilidades reales que esa realidad tiene para poder dar de sí realidad. El sentido histórico no puede ser entrega sólo en cuanto sentido, porque cae en imposición, sino compromiso explícito con la realidad de los demás, para buscar con ellos verdadera realización común.

³¹³ Aquí podemos comprender la distancia del concepto de conciencia en Zubiri, como coactualidad, y el concepto de conciencia tradicional, que privilegia meramente lo que puede entenderse de la realidad.

límite no es un mero hecho, un mero acto de potencias y facultades que van caducando, sino que es suceso, a un tiempo, individual y específico.

Este límite marca como frontera el horizonte final de nuestras posibilidades. En él se fija el umbral de la libertad para realizar el cuerpo social, y nuestra realidad individual en ese cuerpo social. En dicho umbral podemos considerar placer, dolor, nutrición, amparo, como necesidades para la vida, que nos salen al paso en todo nuestro dinamismo de personalización y en el dinamismo histórico.³¹⁴ Pero nos salen al paso no meramente como hecho en nuestra realidad, sino que, por la habitud intelectual, suceden como manifestación del poder del límite como condición en nuestra realidad. El límite es así suceso y, por tanto, posibilidad en el proyecto de apropiación de la realidad. Puedo morir y podemos morir, en cuanto especie, y como posibilidad ha de ser probada en la misma realización del proyecto de vida.

La muerte es la posibilidad de que el dinamismo de posibilitación en que consiste la persona quede inexorablemente fijo en lo que haya podido incorporar como obra en el cuerpo social. Quedar fijo es exactamente dejar de ser posible la posibilitación de la propia realidad; es decir, dejar de ser posible vivir, dejar de poder vivir. Así es como la realidad de la muerte, en cuanto posibilidad, se inscribe en cada acción humana. Cada acción humana tiene la impronta de poder ser la última, la que determine el trazo en el que quede fijo el dinamismo de posibilitación. Así, vivo frente a la posibilidad de morir en cada opción, y frente a la posibilidad de la muerte de otro en la misma opción. Y esta posibilidad, como todas las otras, tiene su propia fuerza en mi realidad y en el haber en que apoyo mi realidad, que, en un momento dado, puede imponerse entre todas (como obturación de toda otra posibilidad) o ser apoderada por mí.³¹⁵ La muerte como posibilidad, se anuncia, se promete, se simboliza en las situaciones que conforman la vida. Y a través de esos símbolos prospectivos, la muerte compite por el reconocimiento de su poder sobre nuestra vida; la capacidad de destrucción de la muerte queda en la intelección que el viviente hace de su

³¹⁴ “Las necesidades humanas serán todo lo plásticas que se quiera, pero parece que hay umbrales y tendencias básicas –tendencias de nutrición y autoconservación, de placer y autosatisfacción, de amparo y autoestima (SH 561)- que no se pueden frustrar sin liquidar la vida humana o, al menos, su humanidad. En cualquier caso, es algo abierto a consideraciones metafísicas y científicas que no podemos dilucidar en una filosofía primera. El hecho inconcuso es que nuestras acciones tienen un momento de placer y dolor, gusto o disgusto y atracción y repulsión primordial.”, COROMINAS, J., *Ética Primera*, o.c., p. 326.

³¹⁵ “La forzosidad en toda tendencia humana es muy laxa; pero hay que reconocer que, en algunos umbrales, es imperiosa: hambre, respirar, comer, afecto mínimo. Lo importante es reconocer que la moral no es el abandono de lo biológico, sino su integración (SSV 234). La fundamentación biológica de la ética que realizó Ignacio Ellacuría adquiere aquí todo su vigor. No se trata sólo de que no se pueda ignorar la presencia de los dinamos animales en el ser humano, sino justamente de ver que, por su apertura, estos dinamos dejan de ser dinamos animales.”, *Ibidem*, p. 341.

propio vivir, como una posibilidad deseada o temida, según la comprenda como oportunidad o amenaza. Y aquí también en la posibilidad de reconocer en esta acción frente a la muerte, el sentido radical de la propia existencia. Y estas posibilidades penden del dinamismo complejo y plenario de la realidad que se me actualiza en el cuerpo social como realidad histórica, la realidad que me toca vivir.

Esto no implica que todo proyecto tome en cuenta conscientemente la muerte como posibilidad, pero todo proyecto lleva inscrita esa posibilidad en la realidad en que se apoya, como su límite radical. Y que, además, ese límite tiene su propia presencia en el transcurso de la vida en cuanto marca acontecimientos o situaciones como símbolos de su poder sobre la vida. El proyecto ha de realizarse así frente a ese límite simbolizado, como afirmación en la vida del poder de la muerte, o como afirmación en la vida de la posibilidad de vivir mientras llega la muerte, o aún en la muerte proyectándose más allá de ella. Como proyecto va comprendiendo, para cada persona y para la humanidad, el umbral que la misma realidad abre como posibilidad de dar de sí. El umbral se va cerrando en cuanto se destruyen posibles formas de seguir viviendo. Esta destrucción, que es anuncio simbólico de la muerte como empobrecimiento, es experiencia de falseamiento de las posibilidades de la vida humana, y deja en situación de absurdo los intentos de vivir. Pero en el falseamiento puede anunciarse también la verdad en cuanto las posibilidades que sí hay y que se oponen a la afirmación radical del poder de la muerte en la vida humana.³¹⁶

El empobrecimiento, pues, intenta fijar las posibilidades accesibles en un límite que puede cerrarse hasta conducir a la destrucción de la realidad de la persona o de la humanidad. Y en cuanto intento se significa en la realidad y exige reconocimiento. Si se presta ese reconocimiento, la configuración de la vida quedará limitada por el mismo y dominada por los símbolos que anuncian el empobrecimiento convirtiéndola en una huída desesperada y condenada, finalmente, al absurdo. Si, por el contrario, se presta reconocimiento a las posibilidades de vida que emergen aún en el empobrecimiento, éstas anuncian un más allá del empobrecimiento que prometen resolver, en cierta medida, la experiencia de absurdo que amenaza la vida. La forma en que el reconocimiento determina la proyección de la

³¹⁶ Von Balthasar ha hablado aquí del carácter paradójico de cada instante en la vida humana: “El instante que acaba tiene este doble carácter de ser para el hombre lo más humillante (lo que le va matando y corrompiendo su organismo) y a la vez lo más valioso y noble, si lo asume como compromiso y configuración final de su existencia.”, VON BALTHASAR, H., *Teodramática. I. Prolegómenos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 358.

vida, determina lo que la humanidad podrá realmente hacer con su vida. Ahí es posible realizar y es posible destruir. Ahí es donde el proceso de capacitación muestra toda su riqueza, debilidad y fuerza en la realidad humana.³¹⁷

La comprensión de la muerte: historización y libertad.

La experiencia de la muerte, sin embargo, más allá de su inscripción en cualquier proyecto humano, es también generalmente vivida como compenetración en la experiencia mortal de otro. Es una experiencia contemplada y acompañada, que pone de manifiesto los límites e impotencias de la propia experiencia de realización personal. La evidencia de que el otro se muere, manifiesta en la experiencia de los que le acompañan la impotencia vivida para detener la destrucción de posibilidades que la muerte implica. La muerte del otro es su realidad fijada en las posibilidades que pudo tener, sin que los demás puedan cambiar ese destino. Esa experiencia es revelación del poder de la realidad humana, comprendida como símbolo del límite en la vida personal, individual y social.

Pero es, al mismo tiempo, símbolo que repugna en la medida en que la vida del otro se encontraba amable para la propia realización. La experiencia de comunión amistosa con la otra persona, el encontrarse apoyados mutuamente en las posibilidades de vida que manifiestan ambas personas (es decir, deseando participar ambos del mismo bien con toda su vida), transfigura la experiencia de la muerte del amado, presentándola ante quien la vive como destrucción de posibilidades de su propia realidad. Así se muestra aversiva e impulsa la realidad personal a desearse contrariando esa experiencia. Esto es lo que vivimos verdaderamente como impotencia: la frustración de ese deseo. Pero, la impotencia se propone así como una interpretación posible de la situación: la que se pliega al límite manifiesto como alcance final de la posibilitación humana para ambos amigos. Esto último no es mera evidencia. El amigo que ha perdido a su amado interpreta su propia situación en términos de imposibilidad, y eso determina también el proyecto de comunión que compartía con su amado. Antes de la entrega a esa interpretación hay otra posibilidad

³¹⁷ “En la actividad racional, no sólo postulamos lo que las cosas pudieran ser con independencia de nuestros actos, sino que, al hacerlo, nos apropiamos de posibilidades de actuar. El hombre, ya lo hemos visto, tiene que justificarse (SH 346 ss.) respecto a su medio social y natural, porque nuestra naturaleza no nos suministra ajustes mecánicos al mismo. Ciertamente la actividad racional puede dar pie a desajustes mayores. La actividad racional genera otras prácticas, otros códigos y conductas no necesariamente mejores. Mejor y peor son siempre nociones relativas o en función de algo, pero es propio de la razón el apropiarse de posibilidades.”, COROMINAS, *o.c.* p. 300.

fundada en la misma realidad del deseo vital de trascender la muerte del amado. Es lo que veremos enseguida.

El deseo puede también proyectarse como intento de que la vida del amado siga siendo posibilidad real en la vida propia, no solamente como obra concluida, sino comprendiendo la propia vida como realización también de la vida del amado, o de los que se asemejan en algún sentido al amado. Este deseo incluye a una, la vida del amado y la vida propia como posibilidad de realización en el mundo de ese amor trunco por la muerte. Se desea una vida que trascienda, abierta a todos, desde la experiencia profunda del amor que se interpreta como sostén de esa vida. La vida de los amantes se comprende en el deseo de sostener la vida trascendiendo los límites impuestos por la muerte de los amantes. Es vida entregada que propone su deseo como locura audaz que ofrece su vida para romper sus lanzas con la muerte, sostenida en su capacidad de hacer valer su entrega por encima de ella. Es vida conformada e interpretada como *vicariedad*.³¹⁸ Como vicariedad del amado que entrega su vida sosteniendo la mía, y vicariedad que en gratitud se conforma con esa manera de vivir del amado, manteniendo abierta en la historia la fuerza de su amor.

Esta vicariedad en gratitud no puede interpretarse a sí misma como retribución idéntica a la entrega primera del amado. La misma interpretación de la entrega primera del amado hace imposible interpretar así la entrega propia. Ésta es siempre respuesta posibilitada por la primera entrega, y se reconoce fundada gratuitamente en ella. Es la vicariedad que se vive como la locura de valorar el amor, entrega gratuita del amante al amado, al punto de creerlo eterno.³¹⁹ La muerte simbolizada y propuesta en la sociedad como referencia fundamental para proyectar la vida, puede generar una oposición tal que desborde la entrega, por confiar en la capacidad de entrega que nos otorga la vida, más allá de la evidencia del límite de la vida misma. Esta confianza exigirá de la persona que reconoce la entrega, una respuesta, más aún, exige para ella poder a la realidad que da todas nuestras posibilidades para continuar realizándonos, para seguir vivos.

³¹⁸ La muerte es pasiva, pero puede ser activa. El mejor esquema es convertirla en algo activo es el de la muerte vicaria. Está arraigada en la estructura general humana; uno puede responder con su vida por otro (*La fianza* de Schiller) o sacrificarse por el bienestar social, VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 378.

³¹⁹ “Una entrega auténtica y definitiva a otro hombre no puede quedar derogada o rota por su muerte. En este punto, central en la filosofía y la dramática de *Gabriel Marcel*, se hace presente algo eterno al superviviente en cada uno de los instantes de su existencia, justamente gracias a su ausencia terrena. La intuición de Marcel se sitúa más allá del espiritismo (al que está próximo), es auténticamente metafísica, y en realidad presupone una elección libre, la del valor eterno del amor. El lugar de la comunicación con el ser amado muerto se convierte en lo más noble de la trascendencia; por la renuncia esencial suscita una esperanza en lo eterno.” VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 366

Esta comprensión hace posible el enfrentamiento humano con la muerte. La muerte asumida como un suceso en la vida humana, pero que no totaliza absolutamente lo que esa vida puede ser. Por el contrario, en la muerte, desde esta comprensión, precisamente se hace manifiesto que la vida no es destrucción, sino posibilitación. Y así la comprensión libera del miedo a la destrucción de posibilidades que la muerte realmente implica. No se cancela esa destrucción que sucederá en la propia existencia, pero se le reconoce como suceso uno y no absoluto de la posibilidad de dar, desde nuestra vida, vida humana. Rompiendo con la comprensión de la absolutez de la destrucción en la muerte, la vida puede proyectarse en un horizonte abierto, aun cuando no distinga posibilidades concretas. Se lanza a realizarse en ese horizonte, que le puede traer la muerte, confiando en que hallará esas posibilidades cuando llegue el momento. O también confiando la realización humana a algo más que sus propias posibilidades concretas como individuo personal, y encontrando en ese “más” una buena razón para apostar la vida así. No se quita tampoco el realismo que hace necesaria la verificación de la posibilidad de vivir más allá de la muerte para afirmar sobre el poder real desplegado en el dinamismo personal. Mientras tanto, todo queda en suspenso.

Todas estas son posibilidades reales de historizar la muerte, asumiéndola en la realidad personal como suceso posible, ante el cual se puede determinar libremente la vida. Estas comprensiones que historizan la muerte convirtiendo la vida en determinación libre frente a ella, convergen en la posibilidad de comprender la vida como sostenida en un poder que ha de ser comprendido en los límites de la muerte. Y esa posibilidad es la que entregan radicalmente con su vida: la posibilidad de vivir creyendo, aun en la muerte, en ese poder que da vida (a la propia persona y a los otros) con libertad soberana aún frente a la muerte. En esa confianza, la vida se transforma en entrega para hacer vivir; se conforma como vicariedad. La vicariedad es la realización de la vida en la comprensión de la misma como capaz de hacer vivir al amado y el dinamismo de posibilitación histórica en que éste se realiza, aún en la muerte. Al mismo tiempo, es la realización de la vida propia como fundada en el poder que la realidad da efectivamente al amado para seguir posibilitando su vida en el mundo, y en este sentido realizada como gratitud al amado y a todo lo que hace efectivamente posible esa vida del amado. En esa experiencia, la persona puede recorrer la historia del amado (su posibilitación real en el mundo) para conocer y comprender el poder

que le funda en sí mismo y como posibilidad gratuitamente dada a su propia vida. Y así posibilitada, la persona entrega su propia vida como posibilitación realizada por el amado, posibilitación del amado, vida del amado en el mundo.

Esta forma de vicariedad, donde la persona acepta su propia realidad como entrega plena de su vida a la posibilidad de promover que otra persona pueda vivir frente a la muerte y sus símbolos, se puede transformar en experiencia de liberación de los límites que imponen los proyectos que basan su poder en el sacrificio. El proyecto se alimenta de la sangre de las víctimas que al ser destruidas dejan de poder estorbar al proyecto. Este sacrificio que puede configurarse por la violencia del intento de destrucción directa o por la violencia de la privación de lo necesario para mantener la vida. La oposición violenta a esta lógica sacrificial, el intento de matar a los agresores para acabar con sus posibilidades de traer muerte, no cambia la lógica. Condena a creer en el poder de la muerte como poder liberador de unos contra otros. Por el contrario, el reconocimiento de que ese poder no es definitivo, que su ejercicio violento como fuerza brutal destructora no es determinante absoluto en la elección de la propia manera de realizar la vida, libera proponiendo la propia vida y la de la otra persona, como ya liberada del poder de la muerte y sostenida en otro poder.

Esta decisión de entrega de la vida, para realizarla libremente en la muerte puede ser resultado de diversas formas de comprensión de la propia vida en vicariedad, pero incluye necesariamente la gratitud como reconocimiento de la experiencia de otra persona “absoluta y misteriosa que se introduce en el ámbito humano”³²⁰, que con su propio poder ha sostenido otra vida, la mía. La propia vida se interpreta así como verificación del vencimiento real de la muerte que revela y permite comprender la manera concreta en que esto se ha realizado. Esta verificación puede no realizarse sólo una vez (como en las creencias de resurrección), puesto que no sólo una vez la vida se enfrenta con la muerte y sus símbolos, sino que puede ser experiencia incluso cotidiana en la vida. La comprensión de la manera en que se verifica el vencimiento de la muerte por la realización libre de la vida, estará manifestando la verdad del poder de lo real en la vida humana. La experiencia,

³²⁰ *Íbidem*, p. 400. Me parece que las otras maneras que von Balthasar menciona como interpretaciones posibles de la vicariedad, como *hybris* que intenta probar su razón con su propia muerte, o necedad de quien quiere atravesar la pared con la cabeza, son, más bien, interpretaciones del observador que juzga la experiencia de la otra persona desde sus propios presupuestos de lo que es una verdadera fe, ignorando la gratitud a las personas (absolutos relativos) que está a la base de esa capacidad de entrega histórica de la vida para trascender la muerte y su fuerza simbólica en la vida humana.

pues, se verifica, pero queda, a su vez, abierta a una experiencia radical de vencimiento de la muerte por la capacidad de vivir o a la victoria final de la muerte.

Esta verificación radical, como experiencia personal, resulta imprevisible desde la evidencia empírica. Sin embargo, la compenetración en el dinamismo vital de alguien más cuya realización se puede interpretar como vicariedad, sí hace posible a alguien interpretar su propia experiencia como fundada en la capacidad de vivir de aquella persona, y reconocer así su entrega como victoriosa, como venciendo la muerte. Esta posibilidad da también fundamento a una entrega personal a la posibilidad de la verificación radical de la vida propia sobre la muerte, confiando en la experiencia personal de aquella persona que se ha interpretado como venciendo la muerte. Esta entrega personal a la posibilidad abierta por la experiencia verificada en otra persona podemos llamarla *fe*. Y tanto la experiencia interpretada por la fe, como la fe misma, son obra que se entrega como posibilidad abierta a la realización humana. Posibilidad que sigue pidiendo, en cada experiencia humana, verificación y que no puede afirmarse *a priori* como evidente para toda persona.

La fe en la posibilidad de vivir y vencer la muerte configura no solamente la experiencia personal, personalidades creyentes, sino tradiciones que vinculan la realización de las personas en proyectos comunes. Estas tradiciones se convierten en mediación histórica para comprender la vida. Entre el símbolo de la muerte y el de la vida se abre un juego de implicaciones simbólicas que pueden transformar el sentido de ambos símbolos en la comprensión de una persona y de un colectivo humano. Crean así tradiciones de comprensión y de acción ante la vida y ante la muerte, que se convierten en puntales fundamentales de la formación de sistemas religiosos (en cuanto las deidades simbolizan el poder en el que se sostiene la vida, el poder de lo real) y de sistemas morales (en cuanto se implica en la comprensión del poder una comprensión del bien y del mal en la sociedad).

El sistema simbólico entre la vida y la muerte se convierte en mediación para comprender la destrucción posible de nuestra realidad, y las posibilidades de realización que se pueden alcanzar frente a ella. La muerte no desaparece, pero hay una posibilidad de comprender la vida misma como posible ante ella, como imposibilitando la definitividad de la muerte. Es en estas tradiciones en que ocurre la constitución de personalidades, modeladas en la experiencia personal de lo que la tradición ha afirmado y que simboliza en sus proyectos de

realización y de interpretación de la realidad. Así pueden surgir, a partir de la misma fe, diferentes sistemas simbólicos de tradición que expresan el reconocimiento a esa posibilidad de poder-vivir venciendo la muerte, o también, sistemas que nieguen precisamente esa posibilidad. Lo que resulta radical es que estos sistemas han constituido en sí mismos una interpretación del sistema vida-muerte que marca constitutivamente la realidad personal. A partir de aquí podemos seguir nuestra reflexión, abordando más directamente, lo que esto significa en la dimensión social.

c. EL PROBLEMA DE PODER-VIVIR. ASPECTOS DESDE LA EXPERIENCIA SOCIAL.

La realización humana se muestra, desde esta perspectiva, como creación que se erige frente al riesgo de su destrucción y en búsqueda de trascender esa destrucción que se le anuncia en todos sus pasos. Así, frente al límite, la realidad humana se realiza como prospección libre de sí misma, como liberándose de la posibilidad de dar por terminadas sus posibilidades de mantener su actividad vital. Para ello es necesario que cuente con proyectos posibles de realización; proyectos que prueben frente a la destrucción la posibilidad de vivir. *Contar-con* es la forma concreta en que queda el haber humano en cuanto condición posibilitante en la vida, es decir, en cuanto es sede del poder de lo real inscrita en la vida.³²¹ La probación es la inserción de la posibilidad en el haber con el que contamos para realizarla verdaderamente en él. Ahí es que la posibilidad el grado de posibilidad o imposibilidad que verdaderamente posee. La vida humana es probación constante de su poder, en cuanto *poder-vivir*, frente a la posibilidad de la impotencia radical, su destrucción.

Poder que se hace cuidado. Cuidado que se hace control.

Vivir es posibilitarse la vida frente al riesgo de perecer. Y aquí se manifiesta una estructura fundamental de la vida humana: la vida humana es una vida que se desarrolla únicamente

³²¹ En el contar-con es donde descubrimos la forma concreta en que el poder de lo real se manifiesta en la vida. De esta manera es la verdad que verdadera en nuestra intelección y que nos da, en cuanto contamos con ella, verdad en el *logos* y la razón, así como en las otras potencias humanas: “Zubiri mostrará como el ‘contar con’ es el momento formalmente intelectual de toda acción. En el punto de partida, hay ya una unidad radical entre sentir (proceso accional) e intelecir accesible en el mero análisis de los hechos humanos: ‘La vida humana es vida en la realidad, por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo pensar, no en sentido riguroso y estricto (esto lo haremos en otras partes del libro), sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida la que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando’ (IRE 284). Las dimensiones radicales de la vida del hombre en el mundo son el enfrentamiento con las cosas como realidad, y el habérselas con ellas como realidades (SH 568). De ese modo, la realidad no quedará en una filosofía primera asimilada, como en Ortega, a su funcionalidad vital.”, COROMINAS, o.c. p. 222.

en el *cuidado* de la misma contra el riesgo de perecer. Vivir humanamente es vivir sostenido por un sistema de cuidado, que anticipa los riesgos que podrían hacer morir esa vida, y le permiten crecer sin perecer. Esta estructura posibilita también tomar la opción de suspender esos mismos medios o tomar acciones positivas para realizar de una forma más efectiva el riesgo de perecer, y provocar la muerte. La vida humana se muestra así como una posibilidad que se juega entre las posibilidades de hacer vivir, por el cuidado de la vida, o de matar, por la suspensión de este cuidado.

El cuidado toma forma en la estructura social, a través de la competencia de creación de símbolos en que puede entenderse la vida humana y en que se entiende la propia sociedad como sistema de posibilitación. Al ser simbolizados forman estructuras en que se sostienen las vidas de las personas que constituyen el cuerpo social, y las que puedan vivir en el futuro en él. Estas estructuras son la expresión del dinamismo del cuerpo social, que es en el que se logra cualquiera de estas dos posibilidades: hacer vivir o matar. Es la expresión del poder en el cuerpo social como *biopoder*, poder-vivir. Este es el poder fundante del cuerpo social. En cuanto la legitimación como medio para apropiarse este poder se disputa en las dominancias de los diversos campos sociales, el campo político lo representa en forma de decisiones posibles a tomar para dirigir la dinámica de todos los campos. En este campo, entonces, la disputa por ser el medio del biopoder se transforma en una contienda entre estructuras globales posibles que prometen el mejor *cuidado* del hacer vivir al cuerpo social.

El cuidado es así la promesa fundamental de quienes participan en el campo político, como defensores de las posibilidades de vida del cuerpo social frente a la posibilidad de la muerte. Y la estructura que promete cuidado puede administrar las dos posibilidades de hacer vivir o matar, según convenga a su pretensión de hacer valer su proyecto, y tenderá a proponerlo como absolutamente capaz del cuidado necesario para la vida. Así se inaugura la competencia política, desde esta perspectiva, como competencia por hacer creer en una propuesta de cuidado y movilizar a las personas a creer en dicha propuesta. El cuidado es así un elemento ambiguo y fundacional en donde pueden encubrirse proyectos que no hagan vivir al cuerpo social, pero prometan hacerlo y convenzan de creer en ellos por su promesa. Eso implica la capacidad del mismo sistema de realizar esa promesa, es decir, la formación histórica de capacidades de cuidado en el cuerpo social, suficientes para

mantener la creencia en la promesa de cuidado que profesan las personas en ese cuerpo. Promesa verificable también en la realización de sus posibilidades frente a la muerte.

Implica, entonces, también la capacidad de juicio, para las personas en el cuerpo social, sobre el mismo cuidado que se promete y su efectiva realización. Esa capacidad de juicio debe incluirse en la creencia que se promueve desde el campo político, de manera que convenza. Los medios pueden ser variados, convirtiendo el juicio en automático (generando *habitus* que propongan la verdad que se cree como única) o generar estructuras de cuestionamiento crítico y probación de la verdad del juicio. Aquí se juegan las posibilidades de construcción de verdaderas estructuras de cuidado o de falsificaciones del mismo que convierten el cuidado en *control*. El control es la legitimación de una estructura que promete cuidado de la realización de la vida humana, pero por medio del sometimiento de las capacidades humanas a una lógica de funcionamiento y, por tanto, del recorte de las mismas a ese esquema lógico de acción. El control apela a la incertidumbre de la vida ante las posibilidades de la muerte para persistir en las capacidades probadas y reconocidas oficialmente por el sistema, desconociendo otras también presentes en la sociedad pero no sancionadas oficialmente, y definiendo desde esos criterios las posibilidades de hacer vivir o de matar. Así, en torno al símbolo de la muerte, el control pide *totalizar la vida entera en lo probado capaz de alejar la muerte*. Consagra lo probado y lo erige como tradición que ha de sostenerse a lo largo del sistema social.

Adaptación y resistencia.

Considerando lo que hasta ahora hemos dicho, el cuerpo social de la realidad humana es lo que la apropiación de la realidad ha logrado como sistema de posibilidades, mediado por símbolos de su estructura, que promueven sistemas de cuidado o de control. En esas condiciones es que es posibilidad para cualquiera, y cumplir esas condiciones en la propia realidad es momento intrínseco de la constitución de una posibilidad para mí. El cumplimiento de esas condiciones no es uniformemente accesible, por la condición de distanciamiento en que nos constituimos, que constituye nuestra situación en la realidad, frente a los otros y frente a las cosas. Pero la estructura social que se propone para comprender esa configuración distanciada y el funcionamiento de las diversas posiciones, definida simbólicamente en el campo político, es lo que permite la resolución de ese

problema de accesibilidad siguiendo lógicas diversas. Estas lógicas, de control o de cuidado, son las que nos capacitan para hacer accesibles, o hacernos accesibles, las posibilidades de la sociedad. En el campo político se juegan las diversas lógicas para hacer reconocer la fuerza de una lógica sobre otras, modificando así las condiciones en que se posibilita la accesibilidad en términos generales del sistema global. Así se realiza como un proceso posibilitador en el dinamismo de distribución que es, a su vez, capacidad históricamente realizada en el cuerpo social. Sólo en esa determinación, que intenta normar por representación en el sistema global de campos, las cosas se nos hacen recursos en orden a cumplir una posibilidad. Es una oferta en el cuerpo social, y solamente en él es que es posible apropiarla, apropiándonos al mismo tiempo del cuerpo social y realizándolo. Esto implica realizarse en la funcionalidad del cuerpo social, reconfigurando y realizando en la propia realidad dicha funcionalidad.

Pero en el cuerpo social no sólo contamos con cosas como recursos, sino también con personas. Podemos utilizar a las personas como recursos para cumplir una posibilidad en nuestra vida. Y en este sentido las personas son transformadas también en instrumento para nuestra vida. Al contar-con las personas de esta manera, fijamos el dinamismo personal en cuanto posibilidad para nuestra vida, al aspecto estrictamente utilitario. Son posibilidad en cuanto sirven para lograr un fin predeterminado. De esta manera empobrecemos las posibilidades de la convivencia a una determinación estratégica. La instrumentalización de las personas puede traer ventajas en la comodidad, eficacia y seguridad frente a otras posibilidades de convivencia, pero realmente empobrece el dinamismo personal, y por ende, el de la convivencia, en cuanto limita las posibilidades al fin predeterminado desde un solo sujeto. La instrumentalización es la propuesta de cuidado más recortada por el control, en cuanto el cuidado se reduce al cuidado de uno mismo. Como cualquier propuesta de control (cuidado recortado), la instrumentalización puede erigirse en tradición social de funcionamiento lógico, en que se comprenden las relaciones personales sin interpretar cada una como una relación instrumental, pero generando criterios de valoración en las mismas que dan primacía al cuidado de uno mismo en la relación interpersonal que a la capacidad de donación y de solidaridad.

Hay otra manera en que podemos contar con las personas. No como instrumentos sino como “socios” constructores de la realidad social que sirve de apoyo a nuestra realización.

De este modo podemos contar con ellas en cuanto conforman el haber en el que nos realizamos, como copartícipes en nuestra historia; descubrir en ellas, en su función en el haber común, ayuda en nuestra realización. Es lo que explicamos en el capítulo anterior sobre la conformación de colectividades. No es mera instrumentalización porque no se refiere a la relación interpersonal estricta, y deja cierto margen de libertad en ella, pero fija también tradiciones de valoración en que el criterio primario está en la continuidad del sistema social en que nos apoyamos y que, suponemos, todos hemos construido juntos y en consenso. Este consenso supuesto es lo que se convierte en el fiel de la balanza en nuestras decisiones cotidianas, de manera que se rechaza todo aquello que parezca amenazar esta construcción social que nos ha servido de apoyo. Otorgamos pleno reconocimiento a lo que la realización personal expresa como funcional en el cuerpo social que descubrimos como apoyo. Contamos con las personas en cuanto adaptamos nuestra realización a la que ellas ya expresan como función en el cuerpo social. Es el poder como *adaptación*.

Como se ha dicho arriba, esta posibilidad de cuidado es más rica que la anterior pero implica fijación también en la representación más relevante que de ese sistema se haya logrado imponer en los campos de producción cultural y en el campo político. Respeta así, y promueve el respeto, a un momento del dinamismo social suponiéndolo definitivo en sus principios generales (mismos que se definen en la competencia de imágenes de ese mundo social). Se cuida el sistema social, como se ha realizado y comprendido, y se controla para evitar que el cuidado desborde los límites que el mismo sistema le plantea. El cuidado interpersonal desbordante es recortado, considerándolo como un “exceso” o como elemento “exótico” que el sistema no puede soportar sino en versiones limitadas o moderadas. Las acciones personales se fijan en obras, sólo en cuanto pueden ser incorporadas en el cuerpo social de acuerdo a la coherencia interna en el estado actual de competencia de las fuerzas en el sistema. El dinamismo personal se cuida sólo en lo que pudo incorporar a este sistema, y sólo con el peso que éste le ha dado, en el transcurso concreto del proceso de incorporación que haya alcanzado a realizar. Lo que aquí queda fijo, en el mismo sistema social, es un sistema de criterios de valoración con los que se mide la incorporación posible de cada acción, su relevancia y su reconocimiento.

Pero también podemos descubrirlas como apoyo en cuanto personas. Quedar ante ellas desbordados en la apertura de su propia realidad, realizándonos en ese mismo

desbordamiento. Es lo que hemos descrito arriba como *vicariedad*, y que ahora analizaremos en su dimensión social. Podemos, entonces, entregarnos a ellas en espera de que el cuidado de su realización personal dé frutos de realización histórica para la humanidad representada en esa persona. Es compenetración; búsqueda de verdadera humanidad en el mundo, desde la concreción de la relación interpersonal. Esa entrega ha de librar la tentación de instrumentalizar a la otra persona, e, incluso, de considerar su ayuda sólo en la línea funcional (considerando mi apoyo radical sólo en el sistema social), para convertirse en gratitud, en cuanto puedo descubrirme poseído y sostenido por su dinamismo de realización (vivo, novedoso y distinto en el sistema social), radicalmente suyo y no mío, y construido en él gratuitamente, en cuanto acepto el fondo gratuito de su entrega.³²² Es la ratificación del poder de lo real que nos mueve a gratitud y entrega en gratitud que llamamos amor. La entrega es siempre por la atracción que sobre nosotros ejerce la otra persona en cuanto es verdadera, y en el amor esa atracción domina plenamente en cuanto el único fundamento para ella está en la radical alteridad que constituye la verdad de la persona amada.³²³

Y en esta manera contamos con las personas ya no meramente como adaptación sino como desbordamiento; cuidamos la realidad de la otra persona, por el valor intrínseco que nos representa, y la proponemos como prioridad frente a la estructura del sistema social que se propone en el campo político. Se realiza así el cuidado como distancia de la adaptación para ser llevados más allá de ella a la verdad de la realidad que da de sí haciéndose posibilidad de posibilidades para vivir. El cuidado se torna así en *seguimiento amoroso* de las posibilidades que me indica la misma realidad personal a la que me entrego. Busco que esas posibilidades se realicen en el sistema social, poniendo toda mi realidad al servicio de ello. Pero no sólo es posible realizar el cuidado amoroso en los límites que propone el sistema social. Se puede cuidar amorosamente de la vida de alguien más, aún dejando de lado los límites y enfrentando la derrota del mismo cuidado (la muerte del amado) sin por ello

³²² “La entrega es donación. La persona a quien se la otorgamos no es ajena naturalmente a nuestra donación. Pero su función no es una moción de “arrastre” como en el acceso incoado, sino de una mera “atracción”, incluyendo en este concepto todas las variadas formas con que una persona puede requerirnos sin forzarnos: solicitud, insinuación, sugerencia, etc. Cada cual acepta o no el hacer suya esta atracción. Sólo haciéndola suya se convierte en entrega personal. Entregarse consiste justamente en hacer nuestra esta atracción. Y hacer nuestra esta atracción es justo optar. Pues bien, en ello consiste el carácter radical de la fe: fe es opción.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 220.

³²³ “Y la fe es una entrega personal a una persona en cuanto que verdadera. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento o de la voluntad; una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo.”, *Ibidem*, p. 221.

renunciar al cuidado. Ante la perspectiva de la muerte irremediable, el cuidado que se ofrece como posibilidad vivificante, desborda los límites que establece el sistema social (que cuida estratégicamente lo que es más posible que viva, y nos insta a adaptarnos a esa estrategia), y se extiende como posibilidad gratuitamente abierta para cualquiera. Así el cuidado personal se establece como una posibilidad verdadera de universalización del intento humano por poder-vivir, trascendiendo en ese intento la aplastante evidencia de la muerte segura.

Así pues, el cuidado se hace más universal en cuanto la posición de la persona cuyas posibilidades busco realizar, se encuentra más limitada en el conjunto del sistema social. La certeza de la muerte, junto con la cierta rapidez de ésta según la posición en el cuerpo social, resultan activamente ignoradas por quien cuida la vida de la persona amenazada de muerte, para establecerse como una posibilidad deseable en la sociedad. Una posibilidad que puede también incorporarse como tradición en el mismo cuerpo de posibilidades que es el cuerpo social, y entregarse así a nuevas personas para que puedan, a su vez, realizar su vida en esta posibilidad. Y esto puede implicar un verdadero avance en el poder-vivir, respecto del que ya había quedado incorporado en el cuerpo social. Frente a la totalización de la vida en torno a la muerte, que pide el control, el cuidado se levanta soberano (aun cuando sea limitado), realizando un acto de des-reconocimiento del poder de la muerte, y abriendo la vida posible hacia el futuro indeterminado. Aquí, las tradiciones que pueden formarse alrededor de la idea de *vicariedad* y de capacidad de la vida frente a la muerte, que hemos analizado en el apartado anterior, pueden prestar un apoyo fundamental. Esta voluntad de *oponerse a la muerte ignorando activamente su poder sobre nuestra vida*, favorece la superación de límites impuestos por la creación de nuevas posibilidades de *super-vivir*, nacidas en la entrega gratuita de una persona al cuidado de la vida (juzgada ya inútil) de otra persona. Así es que puede ser desbordamiento, y así, este cuidado como seguimiento amoroso, puede ser llamado también, *resistencia*.

Puede parecer excesivo usar aquí la noción de resistencia, pero hay que entenderla en relación estricta con lo que hemos llamado antes adaptación. Frente a la adaptación que fija un sistema de valoración, es decir, de exigencias en el cuerpo social a considerar de manera determinada por las condiciones del sistema, las realidades del mundo, incluidas las personas, la resistencia es el enfrentamiento de la realidad de las otras personas en cuanto

personas, es decir, en cuanto actualizan en el mundo un dinamismo de realización libre que es, fundamentalmente, irreductible a valoraciones extrínsecas. En este sentido, el dinamismo de resistencia se vive como un movimiento contra la exigencia que implica la adaptación. Es así como esta categoría fue usada en el capítulo anterior, siguiendo las ideas de Pierre Bourdieu y de Michel Foucault.

Poder histórico: determinación posible entre la adaptación y la resistencia.

El proceso de capacitación, la historia como tal, nos abre, pues, una *doble perspectiva para considerar lo que podemos llamar el poder histórico*. Por un lado, están las condiciones concretas que se dan en el cuerpo social en un momento determinado y que regulan y modulan la oferta “para cualquiera” en que consiste el cuerpo social como posibilidad de realización. La oferta ha de seguir, entonces, condiciones de realización precisas que marcan las acciones que han de realizarse para alcanzar una posibilidad. El poder tiene que ver, por un lado, con lograr alcanzar una posibilidad en las condiciones concretas del cuerpo social. Es *adaptación*. Pero por otro lado, el poder tiene que ver también con las formas de apropiación del cuerpo social de las que la persona puede disponer para realizarse; es decir, de la riqueza de su tradición. Y en cuanto la apropiación es libre realización, es proceso que implica la reconfiguración de las condiciones del cuerpo social para podérselo apropiar. Es la fuerza del proyecto sobre la realidad que ha de probarse en las condiciones reales, forzándolas dentro de su umbral de posibilidad a dar de sí nuevas condiciones que posibiliten vivir a mí o a otros. Es *resistencia*.

Esta doble perspectiva nos indica que el proceso de poder no es de una sola cara, sino que implica necesariamente una opción personal desde la situación concreta en que se vive para dar dominancia a la adaptación sobre la resistencia, o viceversa. No son opciones absolutamente excluyentes, aunque en la contingencia de las decisiones, el “sí” y el “no” realmente lo sean. La persona se adapta al cuerpo social, realizándose, al mismo tiempo en resistencia fundamental a todo lo que en la realidad pueda hacer morir a ella u otras (aunque esta resistencia resulte mínima y la adaptación máxima); o la persona resiste la funcionalidad del cuerpo social, realizándose en adaptación al cuerpo social sólo en cuanto es su apoyo mínimo y fundamental para seguir viviendo. Sin este fundamento el “no” de la resistencia es mero idealismo de resistencia, lo mismo que el “sí” de la adaptación es

solamente pasividad y sometimiento al empobrecimiento de posibilidades que conduce a la destrucción del dinamismo de humanización. En la realidad, el “no” se forma en la realidad que ya se vive, y pasa por la apropiación de esta misma realidad como la que “no debe ser”. El “sí” se forma como afirmación de la realidad en que ya se vive, y conformidad con lo que en esta realidad es posibilidad para la vida.³²⁴ Por eso, la adaptación y resistencia no son meramente asimilables a los “sí” y “no” de la vida sino que se constituyen en ellos como modos de vida donde se otorga dominancia a una posibilidad sobre otra persistentemente.

En esta dominancia entre el “sí” y el “no”, entre la adaptación y la resistencia, es donde se juega la vida como integración a la funcionalidad social o como herejía. Es el ámbito preciso donde puede fundarse en la realidad la disputa por la legitimidad de un proyecto social, que pretende erigirse como rector o único. Retomaremos después este punto, cuando tengamos una comprensión más cabal de lo que estos dinamismos implican por sí mismos. Por ahora, hay que aclarar que en cuanto son posibilidades de vida, ambas quedan capacitadas en el cuerpo social con condiciones precisas. Y en esas condiciones precisas alguien puede no contar con otra posibilidad en la vida que vivir heréticamente (es el caso de la máxima resistencia en la mínima adaptación) o como mera funcionalidad (que es el caso contrario).

La herejía es realización de la resistencia en la adaptación dominante, en cuanto es la realización de una vida negada. No es el resultado de decir explícitamente “no” a la adaptación, sino que es, precisamente, la manifestación de ese “no” en la realidad social. Y en cuanto es manifestación, es poder para cualquiera que se apropie personalmente lo que ese “no” implica en su propia vida. Y poder también de hacerlo presente en la realidad en cuanto proyecto posible para cualquiera, como opción que puede tomarse; en este sentido, como realidad política. Éste es el rol que decide jugar el profeta. Del mismo modo, la funcionalidad es la afirmación práctica del “sí”, independientemente de la conciencia que se tenga de dicha afirmación. Es la afirmación vivida. Y es manifestación del poder del “sí” en la realidad social, y como tal, puede generar seguidores (que apropian esa manera de

³²⁴ Por eso Bourdieu puede afirmar categóricamente que: “Para estar en desacuerdo con una fórmula política, se debe estar de acuerdo en el terreno del desacuerdo” (*El Campo Político*, p. 13), que no aplica solamente para el caso de la política ni para el caso de un acuerdo explícito. El acuerdo en esta cita ha de entenderse más bien como cierta uniformidad en el *habitus* que posibilita posiciones coincidentes, base fundamental para haya conflicto.

afirmar) y, también, profetas. Discernir entre una y otra profecía y, lo más importante, en la verdad de cada una en cuanto posibilidades de realización humana, es un problema, entonces, fundamental, y que sólo puede resolverse en cuanto podemos comprender ambos movimientos en la realidad de la historia. Es lo que nos proponemos hacer a continuación refiriéndolos, primero, a la manera de incorporación en la realidad personal y, después, en la incorporación en el cuerpo social.

Como posibilidades a realizarse, la herejía y la adaptación exigen capacidades de apropiación por parte de las personas. Las capacidades, a su vez, exigen disposiciones en las potencias y facultades que hagan posible la realización de las posibilidades que se quieren. Esta unidad dispositiva de potencias y facultades para actuar de manera que nos hace posible vivir así, que resulta de la incorporación de la realidad del cuerpo social y sus dinamismos de determinada manera, es lo que Pierre Bourdieu ha llamado *habitus*, y se convierte en principio fundamental de construcción diversa de individualidades y grupos en la sociedad. Es así, como la capacitación se realiza diversamente como principio de distinción social y, al mismo tiempo, como principio de integración social, en cuanto nos constituye en un haber común, y en este haber, distantes unos de otros, en identificación y extrañamiento, adaptación y resistencia. Solamente en este juego, en el respecto del haber común y desde la propia posición, es posible construir una posibilidad de realización para todos, una posibilidad de justicia.³²⁵

Ya hemos expuesto el dinamismo del *habitus* dentro del dinamismo social en el apartado anterior. Sin embargo, bajo la luz del dinamismo histórico, el *habitus* no resulta una fijación absoluta en la conformación del individuo diverso en el cuerpo social. Una fijación así sólo podría ser la muerte. Sin embargo, en cuanto el *habitus* es fuerza que incorpora al cuerpo social (fuerza de adaptación) puede acercarnos peligrosamente a la misma, si la configuración del cuerpo social nos imposibilita el poder-vivir. En cambio, en cuanto posibilite el distanciamiento de esas maneras de incorporación vigentes, puede resultar en una posibilitación frente a la muerte. Para lograr una comprensión del *habitus* que nos

³²⁵ Aquí es posible comprender la definición que Ignacio Ellacuría da de justicia, que se acerca a la definición clásica de Aristóteles pero solamente si se comprende en su fundamento histórico: “que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, porque es miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psicoorgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante” (*En torno al concepto e idea de liberación*, En VVAA, *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, p.102), citado por SOLS, J., *o.c.*, p. 131.

permita captar ambas posibilidades es necesario aclarar algunos puntos respecto del concepto que nos presenta Bourdieu.

El *habitus*, como ha señalado Bourdieu, es producto de la historia y (en esto creo que Bourdieu no ha puesto suficiente énfasis) en cuanto tal es posibilidad a apropiarse por la persona. Necesita serme posible la adquisición de un *habitus* para realizarme como persona. Y de este modo es también necesario, por la indigencia primaria de la persona humana, que en dicha adquisición participen también los otros con sus propias acciones sobre mí y sobre el haber que me dejan. Las acciones de los otros sobre mí, con las que modelan mi cuerpo en todas mis potencias, es el área de influencia de los otros en mi vida. Pero con ellas lo que los otros hacen conmigo, radicalmente, es constituirme en su haber. Me dejan en ese haber, también probablemente modelado en una cierta manera de habérmelas con el haber: un esquema fundamental de disposiciones para habérmelas con el haber. Eso es el *habitus*.

Y desde ese esquema fundamental desarrollo un conjunto de maneras propias, que el *habitus* me ayuda a configurar como sistema coherente, como unidad disposicional, que es realización propia, pero es también realización modelada en vigilancia por los demás. Sin embargo, ese esquema no es sino parte del mismo haber en el que puedo apoyar mi realización, y en cuanto tal, es sólo una posibilidad entre otras. Mi haber puede quedar limitado en el esquema, pero siempre ha de ser, como posibilidad, el término de una apropiación. Esta apropiación es insustituible, por más indigente que la persona pueda estar. La vigilancia consiste en la interpretación de mis acciones y su sanción en el respecto de una manera determinada de realización.³²⁶ Pero ese modo de realización en vigilancia es también una posibilidad en el “haber” humano en que me constituyen, que como posibilidad tiene su fuerza frente a las otras, pero no es determinación absoluta.³²⁷ La apropiación que la persona realiza en su vida, la realiza de sí misma incluyendo en sí el esquema básico en el que se constituye como algo propio, suyo; por tanto, algo que entra en

³²⁶ Es la relación que encuentra Foucault entre la determinación de la verdad y la determinación de los cuerpos, el “saber” sobre los cuerpos: “...el cuerpo se convierte en fuerza útil cuando es productivo y sometido, sea por la violencia o la ideología y la elaboración de un saber sobre el cuerpo, no necesariamente científico y sí de dominio, sobre su funcionamiento, proceso que denomina tecnología política del cuerpo.”, citado por HUERTA, F., *El juego del hombre, o.c.*, p. 49.

³²⁷ Es la constatación que hace Fideligno de Jesús Niño Mesa sobre la realidad del aprendizaje humano: “*La conducta del hombre*, por el contrario, *está por encima de la coerción instintiva y situacional*; es una conducta suprainstintiva y suprasituacional. Su vida proyectiva trasciende tanto el tiempo como el espacio. En cada contexto situacional, imagina e idea, con margen de error a veces enorme, su estar futuro. Esto en ocasiones lo hace, para ser fiel al pasado, suyo y de su grupo, que conoce e imagina creativamente. En otras, para apartarse lo más posible de él, realizando acciones y comportamientos, al menos a su parecer, absolutamente nuevos y originales, ideados en escenarios total o parcialmente inéditos. Así no sólo trasciende el tiempo, sino también el espacio. Todo gracias a su libertad y su capacidad de opción ya entre la aceptación o el rechazo; ya entre el ofrecimiento y la negación; ya entre la voluntad de creación o de imitación.”, NIÑO, F., *Antropología Pedagógica. o.c.*, p. 151.

su propio dominio, en su potestad. Apoyada en el esquema, la persona puede apropiarlo y decidir sobre él, aunque esta decisión puede resultarle penosa y compleja.

El *habitus*, en cuanto histórico, no es hecho sino suceso que acontece en mi realidad como posibilidad entre otras. La persona no puede renunciar a realizarse tomando opciones en la realidad. Dichas opciones solamente las puede tomar desde las capacidades que le dotan de posibilidades, incluida la posibilidad de contar con un esquema de disposiciones para realizar en coherencia con él cualquier posibilidad en la realidad. En cuanto la capacidad es el poder del haber humano en el que está, las posibilidades no le están meramente frente a sí, sino que su propia constitución personal es un posible que ha de apropiarse en su elección, y que queda también irrealizado para su apropiación.

Esta condición de toda posibilidad, incluye también la posibilidad del esquema. De manera que la opción puede incluir la determinación de una reconfiguración del esquema de disposiciones. Indudablemente puede ser éste un proceso extremadamente complejo, en cuanto implica la comprensión del esquema que funciona como realidad práctica. Y esta comprensión sólo es posible en cuanto se desarrolle una capacidad de reflexividad, que permita ir del conjunto de acciones a la abstracción de las notas que determinan coherencia en el conjunto, configurar dichas notas en un esquema que pretenda dar cuenta de esa realización coherente (que es lo que constituye una *identidad comprendida* de la propia persona, en cuanto la identidad es manifestación de la fuerza del *habitus* en la realidad³²⁸) y probar la configuración en las acciones que se emprenden a partir de ahí, para, por prueba y error, dar con un posible esquema funcional en nuestra realización personal cotidiana. A partir de este ejercicio es que será posible tomar posición delante del esquema en esa misma práctica de realización y emprender ejercicios de reconfiguración, siguiendo el esquema o suspendiendo su seguimiento hasta tener otra posibilidad.

Como puede comprenderse de lo dicho arriba, esta reconfiguración no se puede realizar automáticamente, e implica un profundo y probablemente prolongado proceso en donde la realidad personal habrá de sentirse necesariamente desvalida frente a la realidad. También es posible que en este ejercicio de reconfiguración se sufran los efectos de la vigilancia de los otros, e incluso de su forma más agresiva: la censura. Pero tiene que reconocerse como

³²⁸ Cfr. Cap. 3

opción posible de intentar hacerse poder en una nueva configuración disposicional.³²⁹ En el *habitus* la persona tiene la posibilidad de hacerse libre por combinatorias de sus mismas disposiciones, como ha quedado dicho cuando hemos hablado de la conformación de identidades a partir del *habitus*.

De todos modos, la libertad que frente al propio *habitus* puede tenerse, no anula la fuerza del *habitus* sino que resulta en una modulación de su misma fuerza en cuanto abre un umbral de posibilidades nuevas en el mismo (que ya no es lo mismo), y logra una orientación de sus fuerzas en un sentido distinto (incluso contradictorio) de las disposiciones originalmente formadas. En eso consiste lo que hemos llamado arriba “conversión”.³³⁰ Problema distinto es si esto es efectivamente posible en el transcurso de una vida concreta o si me alcanza la vida para ello, pero no ha de ser razón para detener la reconfiguración. Como dinamismo en el dinamismo dominante de la realización personal el *habitus* participa del “realizarse como lo mismo sin ser el mismo” que implica la mismidad en que la persona consiste. Respecto del dinamismo de realización personal, el *habitus* resulta figura del mismo, cobrada históricamente en el cuerpo social.

Y es que, al verlo como realidad histórica, la fuerza del *habitus* es sólo una de las maneras posibles en que se impone la realidad personal, como poder histórico, sobre todos los aspectos del dinamismo que la constituye. Lo que resulta determinante es la realidad bajo la forma del *habitus*, pero la realidad es más que el *habitus* en cuanto éste no es, por más imponente que sea, más que una posibilidad de vivir entre otras. La realidad da de sí más posibilidades que las que el *habitus* descubre como tales al juicio que la persona hace sobre sí misma, y la primera de ellas es la de la reconfiguración del mismo *habitus*. La reconfiguración del *habitus* consiste en suspender la resolución de la acción en las direcciones conocidas, para, apoyados en la fuerza de la realidad que nos insta a tomar esa otra posibilidad de ir más allá de la adaptación al campo, haciendo resistencia a ellas, tome

³²⁹ La persona humana es constituida en el trabajo de los otros y el propio, y es imposible que no sea así. Los demás trabajan en nosotros, y nos dejan a una el resultado de su trabajo en cuanto logran modelar nuestro organismo, inteligencia, sentimiento y voluntad, pero también su propio trabajo como haber en el que aprendemos nosotros también a trabajar, y trabajarnos (y realmente sólo en cuanto nos apropiamos de su trabajo aunque sea impotentemente su trabajo se logra en nosotros). Este trabajo nuestro es verdadera experiencia propia, que incluye en sí juego y comunicación, donde se abren posibilidades de creatividad que, casi ineludiblemente, escapan a la vigilancia y se afianzan como maneras alternativas resistentes. Este escapar a la vigilancia es fuerza en la posibilidad para los otros de condescender con mi propia forma de vida, y así enriquecer también su propio grupo social. Pero pueden negarse a esa posibilidad y perseverar en la vigilancia que tomará la forma de represión. Cfr. NIÑO, F., *Antropología Pedagógica. Intelección, Voluntad y Afectividad*, Mesa Redonda, Magisterio, Bogotá, 2000.

³³⁰ La conversión que posibilita, en los ámbitos restringidos de los campos, la conversión de capital en cuanto hacemos nuestro el deseo de otro campo en el que no estábamos participando de su deseo, y, radicalmente, la conversión que exige la profecía en cuanto renunciamos a un sentido dominante para conformarnos en resistencia a ese sentido global.

distancia para dejarme enriquecer de nuevas posibilidades, nuevos recursos e instancias para vivir de otra manera.

Y es que el mismo distanciamiento y la suspensión del seguimiento del *habitus* es ya una acción diferente que tiene su propio efecto en la realidad. La realidad es más o menos afectada por esta acción, de acuerdo a la posición de la persona que decide la suspensión en el sistema de poderes que constituye el sistema social. Por supuesto que esto nos coloca en la necesidad de considerar el contexto concreto en que dicha acción se desarrolla y en que pretendemos constatar los efectos de la suspensión. La acción simple de suspender el *habitus* puede ser, en el caso de una persona con una posición relevante en el sistema de poderes, una grave perturbación en todo el cuerpo social. La misma acción en otra persona puede parecer insignificante en este nivel de análisis, pero resultar fundamental en su esfera doméstica o local. Lo importante es que la misma suspensión trae ya una modificación de las condiciones en que se plantea toda acción personal después de ella; y, por tanto, puede significar la apertura de posibilidades distintas a las que se reconocían antes de tomar la opción de suspender el seguimiento del *habitus*. Es, indudablemente, un acontecimiento de enorme relevancia para la persona que lo vive.

Tomar como opción estas posibilidades, dándoles fuerza y disponiendo mi cuerpo en orientación contraria, como entrenamiento, a las disposiciones formadas, es encontrarse apoyado en la fuerza misma de la realidad, prescindiendo aunque sea parcialmente de la modulación del *habitus* o, más bien, reconfigurando el *habitus*³³¹, a partir de la misma fuerza de la realidad que da más posibilidades que las que el *habitus*, en cuanto esquema de intelección (logos), podía comprender. Al suspenderse este esquema, la persona queda sin comprender, pero abierta a reconfigurar un nuevo esquema que le permita comprender, fincada, no en el esquema anterior como una mera necesidad de recombinación o como comprensión de las posibilidades del esquema, sino en el mundo, en la realidad en cuanto

³³¹ Este aspecto de flexibilidad es el que exigen a la sociología de Bourdieu diferentes teóricos, especialmente aquellos que estudian identidades subordinadas como, por ejemplo, teóricos del género, y que fundamentan en la constatación de que la identidad subjetiva en la que nos constituimos como agentes sociales incluye elementos inclusive contradictorios que se revelan en conflicto en diversas situaciones en que el *habitus* se pone a prueba. Ya hemos explicado la distancia entre el *habitus* como estructura constituyente y la identidad como manifestación expresiva, signo, de éste. Pero hacer énfasis en las perturbaciones de la identidad, en sus contradicciones, no es meramente para suponer que el *habitus* sí es coherente en sí mismo, y lo que tenemos en la identidad es meramente una mala comprensión del mismo. Estas perturbaciones descubren áreas oscuras en el *habitus* en donde no ha dado de sí todo lo que contiene como principio de posibilitación. Y en ese sentido es posible que el *habitus* produzca desde sí mismo una nueva reconfiguración que ha de entenderse como un nuevo *habitus*, el mismo sin ser lo mismo. Es el valor que encuentra Raquel Gutiérrez a las zonas de perturbaciones como posibilidades de reforzamiento del “no” que manifiesta alternativas de realidad, y que pueden incidir en las áreas más profundas de la personalidad. Cfr.: “Dificultades, Rupturas y Búsquedas. Una Vez Más, ¿Qué Hacemos?”, o.c.

realidad, para comprender las posibilidades de la realidad. El esquema que forma es nuevo, es creación propia y personal. La suspensión realizada se convierte en ratificación del fincamiento del *habitus* en la realidad personal, a su vez fundada como realidad histórica en el cuerpo social, y revela la naturaleza del esquema como figura posible que modula el poder en que la realidad personal se constituye.

Como se puede ver en el proceso recién expuesto, la fuerza del *habitus* no se cancela sino que descubre su realidad verdadera en cuanto modulación de la fuerza con la que la realidad dota a la persona a través de la historia. La fuerza de la historia es la que se le impone en el *habitus*, pero desbordándole en cuanto él mismo es constitución de una posibilidad para sí. Y este desbordamiento es en el que puede descubrir otras posibilidades para ella, otras posibilidades de constituirse como Yo. Como posibilidad que se expresa en las acciones, el *habitus* es, en la búsqueda de posibilidades de la realidad, referencia (identidad narrativa) frente a la que se miden las nuevas posibilidades. Como referencia tiene fuerza para determinar los límites y posibilidades que se anticipan en la elección. Y ahí es donde puede resultar un obstáculo.³³² Pero como referencia puede ser también evitada o medida frente a otras referencias, perdiendo así su absolutez. Incluso puede medirse frente a su propia suspensión como otra referencia distinta al mismo *habitus*. Ambos, el *habitus* y su suspensión pueden inscribir su expresión, en cuanto referencia, en el cuerpo social como “obra” y proyecto a ser intentado por cualquiera. Así, el *habitus* y la suspensión pueden constituir signos en la realidad histórica de lo que es posible: signos de la adaptación o de la resistencia por las que una persona puede optar.

Como intentos posibles ambos signos quedan dotados de su propia fuerza atractiva en el cuerpo social y son constituidos en símbolos. Símbolos del poder de la adaptación y del poder de la resistencia que pueden competir por las voluntades personales en el cuerpo social. Este proceso, que vive cada persona en cuanto opta por lo que promete darle un cierto bien en la sociedad, es el proceso en que puede determinarse la persistencia en el *habitus* o su reconfiguración, que es el ámbito propio en que se desarrolla cualquier trabajo que pretende educar en la sociedad, que puede llegar a la posibilidad máxima de inventar

³³² “Bachelard propone al conocimiento pasado, en ocasiones, como obstáculo para lograr entender el sentido de los problemas de los que queremos dar cuenta. “Es un prejuicio que saber sirve automáticamente para saber”, pues muchas veces, frente a lo real, lo que se sabe (o cree saberse) ofusca lo que debería saberse o lo que deseáramos comprender.”, *Ibidem*, p. 41.

una nueva realidad.³³³ Es el espacio de las *performances y reconfiguraciones*, en las que insisten algunas autoras feministas como posibilidad de liberación de un sujeto que ha vivido bajo la dominación de otros, si es que persisten suficientemente en el espacio para vencer la vigilancia de los otros y alcanzar normalidad en el mismo.

Lo que es forzoso no es el *habitus*, sino la necesidad de realizarnos vivencialmente de alguna manera, y es en este proceso de realización donde el *habitus* es fuerza imponente, pero no absoluta de orientación para nuestra realización. El *habitus* es fuerza en la persona, a la que otras fuerzas dan fuerza o hacen resistencia en la realidad. Pero es radicalmente fuerza suya. Ha de optar forzosamente en este juego de fuerzas para determinar la propia realización. Ahí la opción es libre, aunque pueda resultar penoso ejercerla. Esta forzosidad, independientemente del rumbo que tome, es lo que determina a la vida humana como vida frente al límite de la impotencia. El haber humano en el cuerpo social, apropiado como fuerza personal en el *habitus*, es desbordado por la realidad en cuanto la *habitud* intelectual en que la persona queda constituida le hace posible apropiarse todo ese haber como haber suyo, haber que queda en su propia potestad. Esta potestad resulta fundamental para la realización libre en que la persona consiste. Poder vivir es fundamentalmente poder realizar esta potestad, es decir, realizar en el mundo la libertad. Esto resulta fundamental para el resto de nuestra investigación.

Y es que esta libertad no se realiza al margen de las fuerzas, sino en cuanto acción en ellas mismas o frente a ellas mismas. En el conjunto de las fuerzas, en el cuerpo social como sistema de poderes, nuestras opciones de adaptación o resistencia al *habitus* nos pueden llevar a una vía imposible para la realización social, en cuanto no se adecua con los otros poderes. La impotencia no es un mero estado psicológico, sino que es una forma de actualización de la realidad en cuanto cuerpo social como posibilidad para la realización personal. Es la otra cara del *biopoder* que denuncia Michel Foucault frente a los que no

³³³ Ahí se abre el espacio de construcción del “poder-hacer” (“poder-vivir” a mi entender), que nos manifiesta su distancia del poder de la dominación (poder-imposición) en cuanto no trata de competir por tomar ese poder, sino construir otro poder que resulta alternativo al primero y lo desplaza: “Desde el punto de vista del poder-hacer en tanto que acción fluida de insubordinación, de creación libre y común de espacios de autonomía y fuerza, ese poder no se toma sino que se construye. No se trata entonces de confrontar una fuerza con otra, entendido esto como la acción mecánica de colisión, de choque. Pues a partir de ello, a lo más que podemos aspirar es a una sustitución en el mando. De lo que sí se trata es de recuperar en primera, la certeza de nuestra propia posibilidad creativa, de nuestra infinita capacidad de construirnos en común ámbitos donde las relaciones sean comúnmente satisfactorias. Se trata esencialmente de hacer en común, lo que comúnmente decidamos, de ser “partícipes positivos” de la creación del porvenir.”, *Ibidem*, p. 63.

encuentran poder sino en la represión violenta y la disciplina, el poder de *dejar morir*.³³⁴ La impotencia es vivir lo que no se quiere, puesto que lo que se quiere resulta imposible. Como tal, la impotencia es vivir una posibilidad determinada por la fuerza de la adaptación sobre el poder posible de quien busca resistir: la imposibilidad de vivir.

d. PARA DESCUBRIR ALTERNATIVAS: HISTORIZAR LA IMPOSIBILIDAD.

Al atender al problema para poder vivir, este problema nos ha llevado al problema de la imposibilidad de realizar las alternativas. Pero nos ha dejado frente a este problema no como ante un hecho sino como ante un suceso: el suceso del biopoder en nuestra sociedad. Tomar el problema así implica considerarlo en toda su densidad histórica (lo que no necesariamente significa tomar casos particulares, aunque este método tiene su propia riqueza, como ha demostrado Foucault). Por ello es necesario tomar la imposibilidad como realidad histórica, para descubrir su fundamento en esta misma realidad y definir vías en que sea posible hacer la imposibilidad menos posible. La imposibilidad, como toda posibilidad histórica, gana fuerza cuando se reconoce como única fuerza en la historia.

La imposibilidad que revela la capacitación a desear.

La imposibilidad así reconocida es, precisamente, la contraparte de la afirmación de legitimidad de un sistema de posibilidades exclusivas para el grupo que reclama dicha afirmación. El reconocimiento de la imposibilidad como posibilidad única de vida es, a una, reconocimiento prestado a esa afirmación de legitimidad que le reclama como complemento absolutamente necesario. Historizar es descubrir las otras fuerzas, las que la componen en el conjunto de la realidad histórica y las que la enfrentan, para descubrir entre ellas las fuerzas que podemos fortalecer en nuestra opción para realizar el poder-vivir. Por ello, al historizar la imposibilidad, historizamos también, problematizándola, la legitimidad que imposibilita. De esta manera constituye un aporte fundamental para los grupos que resultan imposibilitados en el sistema legítimo.

³³⁴ “Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre *la* población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.”, FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad*, p. 223.

La imposibilidad es la ratificación en la realidad de la falta de capacidades, indigencia, en la proyección de la propia realización en la realidad concreta. En la impotencia, la realidad clama su verdad como impedida de realización, y ese clamor se manifiesta como indigencia. La realidad personal, la mía y la de otros que hacen manifiesta su realidad en sus acciones, se vive indigentemente lanzada a la realidad para realizar sus proyectos de realización. Y esta manifestación, como en el caso del recién nacido, es llamada a la ayuda que necesitamos de otros. Es un llamado a la necesaria intervención de los demás en la vida personal, modificando los dinamismos de la realidad en el cuerpo social para transformarlas en posibilidad de vida para mí.³³⁵

Es un llamado a la cooperación con la propia vida, al cuidado. Y esta cooperación ha de ser lograda, transformando, al mismo tiempo, la estructura concreta de la realidad social que ha resultado del proceso histórico (y que se ha constituido en instituciones, roles, etc.). La indigencia se proyecta así como situación a resolver, como el problema fundamental de la realidad humana: la resolución de la propia vida. Todas las estrategias de los pobres por cambiar la sociedad son formas concretas de proyección de su propia realidad en vistas a la resolución del problema cotidiano de vivir. Es la manifestación de la imposibilidad de vivir así la que se da fuerza atractiva³³⁶ en la realidad como posibilidad de resolver esa imposibilidad posibilitando de otro modo la vida.

Sin embargo, en cuanto proyecto y posibilidad atender la imposibilidad es también posibilidad entre otras. La indigencia puede anularse a sí misma como imposibilidad radical.³³⁷ Es el caso de la apropiación de una única forma de vivir que, además, resulta

³³⁵ En este sentido resulta iluminador el título de un libro de Leonardo Boff, "Clamor de la tierra, clamor de los pobres". Con intención semejante, en la teología de San Agustín, el clamor del pobre (del Salmo 22) es el mismo clamor de Cristo en su cuerpo, la iglesia que se extiende por toda la tierra, por ver la verdad de su crucifixión y hacer justicia con todos, actualizando su redención. Cfr. REYES, P., *El Crucificado...*, o.c.

³³⁶ Esta fuerza atractiva puede parecer paradójica cuando se trata de la manifestación de la indigencia, sin embargo, sucede en cuanto, en la misma aversión al sufrimiento, la suciedad, la rudeza, se trasciende y se descubre tras ello al "hombre desnudo" que Shakespeare hace vivir a Edgar en "El Rey Lear" y que ha de llevarlo finalmente a la verdad de su vida y del reino. La verdad de la vida que se sostiene en su propia determinación contra la muerte, verdad real en la vida de todos en cuanto nuestra vida está apoyada en la realidad específica que somos con toda su caducidad, obliga a responderle de alguna manera con la propia vida. Esta manera no queda determinada necesariamente en compasión y ayuda; también puede ser determinada libremente como indiferencia o incluso como criminalización de la pobreza en cuanto lo que se descubre en ella es sólo amenaza. Pero el descubrimiento del pobre en la realidad es acontecimiento imponente que manifiesta la fuerza exuberante de la realidad que se sostiene en su dar de sí en las condiciones más adversas. Apoderar esa manifestación como entrega a esa realidad es lo que nos constituye en prójimos según la interpretación que Agustín de Hipona ha hecho de la parábola del Buen Samaritano que contó Jesús de Nazaret según consigna Lucas en su Evangelio. Cfr.: REYES, P., "El Crucificado...", o.c.

³³⁷ En esto consistiría la posibilidad del suicidio que, como Durkeim ha demostrado, tiene fuertes raíces en las condiciones sociales en las que alguien puede o no proyectar otras formas posibles de vivir; o la de la resignación mortal de pueblos o grupos que consideran cancelado el futuro, al considerar imposibles las posibilidades nuevas que puedan darse en la realidad, y esto independientemente de su posición social, en cuanto pueden preferir el estado de cosas del que sacan ventaja aunque no dé posibilidades de futuro ni siquiera para ellos mismos. En el caso de los pobres, es decir, los que se encuentran su vida en franca y progresiva destrucción, aún cuando es posible

imposible dadas las capacidades con que se encuentra dotada la persona en la realidad concreta. Se cumple así lo que ya hemos mencionado arriba del reconocimiento de la imposibilidad como única posibilidad, ya sea porque se afirma la propia imposibilidad o porque se niega cualquier otra posibilidad frente al sistema que se afirma como legítimo. La imposibilidad es así vida-fijada, vida sin posibilitación, muerte-en-vida, y es lo más cercano que se puede estar de la fijación radical de las posibilidades humanas que es la muerte. Es la fijación del vivir en la orientación de la posibilidad de la muerte como sentido imponente.

Esta imposibilidad es vivida como muerte progresiva, como sacrificio consciente o inconsciente a la única forma posible de vida, que justifica su unicidad precisamente en su capacidad de producir dicho sacrificio.³³⁸ Y puede ser vivida, aun en mínima resistencia, como fatalismo, como juego constante con la muerte, que finalmente ha de vencer, evitando la búsqueda de posibilidades por considerarlas inútiles suficientemente ante la muerte invencible. Es el caso de la melancolía depresiva que puede volverse pasiva al extremo, pero también violenta en cuanto rechaza las posibilidades forzando a los demás para que se alejen de un espacio, espacio para quedar fijo, para morir en esa forma única de vida, que considera sólo para él.

Este proyecto puede incluso comprenderse como una manera de mantener poder en un área limitada de la vida, que habrá de irse achicando cada vez más conforme se realiza el proyecto de imposibilitación que se afirma con la propia vida, y proponerse al seguimiento por otros que habrán de reconocerse en esa misma imposibilidad, fijando la vida de acuerdo al modelo de la absoluta negación. La vida se convierte en la necesidad fija de probar constantemente su voluntad de rechazo a toda posibilidad diferente a ese único proyecto que es, existencialmente, una constante reducción al absurdo: un intento siempre fallido, una posibilidad siempre abortada, una lucha en la que de antemano queda fija la certeza de ser derrotado. Es el área en que se constituyen los proyectos de fatalismo vital que impulsan, al mismo tiempo, otros proyectos que le permitan defender contra toda fuerza

la resignación a este proceso de destrucción, su seguir viviendo, su ánimo, su alegría, su fiesta, aún en los asuntos más triviales, puede ser ya resistencia frente a la imposibilidad, y apertura de posibilidades de vida en ese umbral mínimo.

³³⁸ Hemos ya considerado bastante este punto en el capítulo pasado atendiendo a la explicación de René Girard que toma como casos modelo a Desdémona, Romeo y Julieta, y Ofelia.

que intente posibilitar algo diferente, la fijación que ya ha quedado establecida en su propia vida.³³⁹

Las personas imposibilitadas en el cuerpo social mueren viviendo en un sistema que niega las posibilidades para el ejercicio de sus potencias y facultades, porque le exige capacidades que son negadas, especialmente la capacidad de proyectarse un futuro. La proyección de futuro se vive en la persona como aversión a todo futuro, de manera que se proyecta negativamente ante cualquier posibilidad alternativa a la realidad como es. Lo que tendría que ser futurición como capacidad de proyectar futuro y como deseo de hacerse de esa capacidad, se cambia por la incapacidad de proyectar y la necesidad, vivida como deseo, de que esa incapacidad se muestre como realidad. El deseo es parte del *habitus* que orienta las disposiciones en el sentido de consecución de una posibilidad.

Cuando esa posibilidad es la realización de la incapacidad, el deseo se manifiesta como la fuerza de la imposibilidad actuando en la vida personal. Obtura así toda otra posibilidad, discapacitando en las potencias y facultades, modos alternativos de actuar, proponiendo por ejemplo lo imposible como lo único digno de ser deseado como futuro. Lo imposible, inexistente, se formula como lo único deseable, y ante lo que palidece toda realidad existente y toda otra posibilidad que, por el hecho de considerarse tal, resulta siempre más cercana que aquél y, por tanto, menos deseable. Sin necesidad de suponer siempre el fatalismo podemos constatar que analizar la dinámica histórica de la imposibilidad nos lleva a comprender al deseo como fuerza histórica. El deseo, históricamente considerado, puede resultar en clave para comprender el poder de la historia que se incorpora en el *habitus* y el cuerpo social, y que, en definitiva, nos permite u obtura el poder vivir. Reconocemos el camino que señala esta pista, con el riesgo de repetirnos, pero confiando en encontrar una mayor riqueza a la antes lograda, por la perspectiva histórica que hemos tomado en este capítulo.

El deseo como fuerza histórica.

La persona humana se encuentra instalada en la realidad que es dinamismo abierto y desbordante en las mismas cosas reales. Las cosas, pues, no se imponen a la realidad

³³⁹ Tal vez sea posible estudiar las relaciones que existen entre estas formas de fatalismo y la obsesión por el aseguramiento del territorio tanto físico, como económico, político y social que experimentan los poderosos en las diferentes regiones y espacios de la sociedad (poderosos locales o generales), en cuanto pretenden hacer perseverar al cuerpo social en la fijación de fronteras que ya ha sido establecida.

humana meramente por su contenido, sino que nos lanzan al ámbito total de la realidad en cuanto ellas se fundan en ésta como el dinamismo en que todas quedan constituidas en cuanto realidad. La realidad se actualiza así, en las cosas, como “más”, como dar de sí. Y es en este mismo dinamismo en el que las personas quedan instaladas para realizarse. Esta condición de nuestra realidad nos insta a realizarnos en el apoyo fundamental de lo que la realidad da de sí. Pero su dar de sí nos constituye como apropiación de ese mismo dar de sí, apropiación no plenaria, y que, por el contrario, nos lanza siempre a nuevas posibilidades de realización. Somos, pues, una realidad constituida en lo que puede ser, en cuanto lo que somos es apoyo pero no realidad terminal. Nuestra verdad está en la realización, en el proyecto, más que en lo que hay. Nuestra verdad es realización de lo que podemos ser, y no meramente constatación de lo que somos. En este sentido está siempre por hacerse, es siempre deseo a realizar. Como realidad humana somos realidad “llamada” desde la misma realidad a realizarnos, realidad en “vocación”.

Sin embargo, la mera “vocación” en que consiste la realidad humana no es deseo. En cuanto este poder ser no está determinado en nuestras potencias y facultades, sino que ha de ser creativamente determinado, nacemos ciertamente “llamados a realizarnos” pero en radical indigencia. Nacemos sin poder realizar aquello que somos, puesto que no poseemos posibilidades de determinar en la realidad lo que queremos. Y es ahí donde, como ya hemos señalado, intervienen los demás para hacernos posible el mundo. Y estos “demás” no son un abstracto como al decir “humanidad”, sino personas concretas cercanas que configuran el mundo en el que la nueva persona ha de vivir. La intervención de ellas nos capacita, pero no solamente en cuanto nos dotan de sus formas de estar en la realidad como teoría, sino contando con nosotros en las formas en que realizan su vida.³⁴⁰

Así intervienen en la vida de otra persona, realizándose en ella: inscribiendo en ella su propio dinamismo de realización, incluyendo lo que buscan, lo que desean, con él. Es ese intento el que nosotros podemos imitar y en el que podemos ser juzgados por los demás. Imitamos lo que buscan, en cuanto imitamos lo que hacen, aun cuando no comprendamos esa búsqueda. De hecho, es buscando como empezamos a comprender; a hacer esa búsqueda propia y no dependemos meramente de la búsqueda de los demás. La corrección

³⁴⁰ Ya hemos dicho que este contar-con no es necesariamente humanizador, sino que puede ser también técnico-instrumentalizador en cuanto somos recursos para los otros, o funcional en cuanto somos para ellos quienes han de realizar una cierta función en el cuerpo social.

y vigilancia constante de los otros por conseguir lo que buscan, acabará por hacernos comprender en qué consistía esa búsqueda y actuarla como proyecto para nuestra propia vida. De esta manera, la intervención de los otros en la propia vida es realización en ella de su propio deseo, que realizan en la medida en que nosotros podemos resultar interesantes para la consecución de su deseo.

Este interés, que se refleja en la constancia o ausencia de la vigilancia sobre mí, va dotándome de posibilidades de participar o no en la realización de su deseo. Su intervención es querida, más que por la otra persona, por ellos mismos, y cargan en su intervención su propia historia de realización. Son los otros los que desean en su intervención, a una, su propia realización y la realización del otro de acuerdo a la impronta de su deseo. Y esta es una condición en nuestra vida, que puede agudizarse en momentos de mayor desigualdad de fuerza como es la infancia o la indigencia, en cuanto solamente así podemos realizarnos con otros. De esta manera circunscriben a la persona que nace en su propio horizonte de realización, en su deseo, lo hacen “uno de los nuestros”, nos dejan en su haber que nos capacita para apropiarnos de su propia manera de aspirar por un proyecto de humanidad. La transmisión tradente, que se realiza como intervención de los otros en mi vida, me dota a una de mi cuerpo real y del cuerpo ideal que he de realizar, en términos individuales y sociales.³⁴¹ De ahí la radical importancia de contar, yo y los otros, nosotros, con un proyecto de humanidad que verdaderamente humanice. Y de ahí la importancia de la competencia científica para definirlo con verdad.³⁴²

Este proyecto de humanidad, como hemos dicho, es deseo de realización que se mide siempre bajo las disposiciones concretas en que se han constituido las personas que desean. Los otros imprimen en mí su deseo, creando disposiciones para desear según ellos y para juzgar mi deseo en el haber humano, definiendo para mí, y para mi posición, una “vocación” que es parte constitutiva de mi identidad.³⁴³ Ellos son mi horizonte de realización, por lo que el primer bien deseado es el bien que ellos representan: el bien de ser

³⁴¹ Cfr. BOURDIEU, P. *La Dominación Masculina*, pp. 85 y 87.

³⁴² Recordar lo que ya hemos dicho sobre la conciencia de la historia. Por ejemplo, la verdad sobre nuestro cuerpo que ha resultado en liberación de muchas personas de un falso conocimiento sobre su cuerpo que restringe, por ejemplo, sus posibilidades de placer, nutrición, amparo o su posibilidad de dar amparo a otro.

³⁴³ Bourdieu afirma, con razón, que la constitución de vocación depende de la posición en cuanto el lugar “promete” y “permite”. Esto no implica necesariamente un cálculo utilitario sino la medición, en cuanto juicio sobre la satisfacción (el “me siento bien” o “me siento mal”), de mi propia realización en el respecto de la aspiración en que conspiro. Es el principio básico que define el análisis de Bourdieu en “La distinción” como crítica social del gusto. Cfr. BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina, o.c.y La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Taurus, Madrid, 1988.

como ellos, de ser lo que ellos, de ser lo que ellos pueden ser. Y ese bien representado es lo que queda como haber humano en que se determina mi deseo. Me realizo personalmente haciendo posible ese vivir en deseo que los demás posibilitan para mí y que dejan como deseo para cualquiera que cumpla con las condiciones del deseo como posibilidad. Deseo su vivir, deseo su deseo.

Conforme avanza la personalización, y con ella el enriquecimiento de la intervención de los demás en la vida, también se van complicando los deseos. Esta complicación es precisamente la figura concreta que toma el proceso de incorporación de los deseos personales en el cuerpo social. Este proceso de institucionalización del deseo en el cuerpo social como aspiración es un proceso de distanciamiento de lo que se puede desear, respecto de lo que realmente se consigue deseándolo. El deseo se fortalece en cuanto constituye a su portador en modelo para el deseo de los demás, de manera que lo que se logre con él ha de ser alcanzado en la misma manera en que lo logra el portador. Esto prepara el camino de todo deseo hacia la imposibilidad, en cuanto el portador tiene una realidad personal diversa de cualquier otro individuo en la sociedad. Y de esta manera, y de acuerdo a la fuerza del portador para constituirse en modelo social (es decir, de acuerdo a la valoración que se hace de su capital económico, político, social y cultural en su propio ámbito de realización), su deseo y su manera de desear se convierten en “obra” en la sociedad.

Como “obra”, el deseo se despersonaliza y se constituye en aspiración de la sociedad en cuanto cuerpo social.³⁴⁴ La aspiración es el deseo socializado, y por tanto construido en símbolos, en torno al cual se agrupan personas que le hace valer entre el conjunto de aspiraciones en el cuerpo social. La competencia social de una aspiración define su posición en el conjunto y la dinámica global de ellas dirigen las proyecciones posibles en el cuerpo social. Es lo que ya hemos explicado arriba respecto a la formación de los campos sociales y de la construcción de un sentido global del juego social.³⁴⁵ La aspiración,

³⁴⁴ “...constituido el hombre en tradición, este hombre tiene una *aspiración* (...) el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una u otra forma va a apropiarse, se apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez rechazará otras. Modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad spiración* con la cual se constituye el presente del hombre.”, ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, p. 265.

³⁴⁵ Los campos sociales no agotan toda la realidad social ni la dividen físicamente sino que se constituyen como espacios de búsquedas dominantes respecto de otras posibles búsquedas para los individuos y grupos que, en cuanto quedan dominados por ellas, se constituyen agentes sociales. Los campos pues se constituyen no como unidad perfecta y coherente sino como espacios de dominancia de un interés, en el cual se identifican todos los que participan en el campo, respecto de otros también presentes y que, en otros espacios, pueden resultar dominantes. Esta dinámica del deseo como base fundamental de la constitución de campos sociales nos permite ampliar las

entendida como sistema de aspiraciones, se convierte en principio ordenador global. Así, la aspiración se convierte en fuerza histórica de conspiración que construye en la sociedad grupos en torno a una misma aspiración.³⁴⁶

El deseo queda así socializado como aspiración que es signo anticipador de posibilidades en la realidad, atractivas o aversivas, y en cuanto tal, símbolo que pide la movilización de voluntades de grupos y personas en la sociedad en el sentido que propone. Ya constituido en símbolo, el deseo no requiere cumplimiento inmediato. Por el contrario, se fortalece en cuanto requiere una mayor movilización si logra establecer, frente a las otras aspiraciones, su propio sentido como necesario y dominante. Es decir, la aspiración, como fuerza histórica, se opone a las otras aspiraciones desactivando su intento de movilización, desviando la atención de las personas hacia su propio sentido, o las funcionaliza en ese sentido propio.

El control de los deseos y la dominación.

Es precisamente esta competencia de aspiraciones, lo que constituye la dimensión de legitimación de la constitución del cuerpo social. Los agentes sociales buscan establecer sus aspiraciones como las que verdaderamente se deben tener dada la situación presente, y en este sentido, únicas rectoras válidas de toda otra aspiración. Y como toda competencia social tiende a buscar autonomía respecto de las otras competencias que se juegan en el espacio social. Esta autonomía es una exigencia de su misma búsqueda de legitimidad al interior de su competencia entre aspiraciones. Cada aspiración busca dominar sobre las otras, en cuanto las contiene en su propia búsqueda, y esa búsqueda ha de autonomizarse como valiosa por sí, independientemente de lo que propone en realidad. Para ello la aspiración ha de ganar fuerza, y lo hace, precisamente, en cuanto puede presentar lo que desea como un bien necesario pero, al mismo tiempo, lejano. Las aspiraciones se hacen fuertes en cuanto su deseo apunta más lejos, hacia lo imposible, presentado toda realización de otras aspiraciones como una parcialidad de su propia promesa. En este proceso podemos comprender la formación de ideales como una manera de afianzar la dominancia en la

reflexiones sobre la dominancia en un sentido extracampal y establecer también las posibilidades de homologación que Bourdieu ha observado entre los dominantes de cada campo, y que dan base a su noción de *campo de poder* como hemos explicado arriba, cfr. Cap. 3.

³⁴⁶ “Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *con-spiración*. (...) todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente o no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría la sociedad como cuerpo social. Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición, y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad.”, *Ibidem*, p. 266.

competencia social. Cuando estos ideales logran imponerse sobre toda otra aspiración, prestan su fuerza al sistema social como fundamento ideológico del mismo, y son así, razones de legitimidad.

Lo que logra esta competencia es la formación de un sistema legítimo, más o menos coherente en sus aspiraciones, y, por tanto, con un cierto sentido común, que asegura en su coherencia y en su capacidad para mostrarla, su poder sobre las vidas. Así se establece como aspiración dominante en la sociedad, convenciendo además de que las realizaciones de aspiraciones que sí logran los bienes que prometen, no son sino realizaciones parciales del bien mayor inalcanzable. La única promesa que cumple esta aspiración de lo imposible, que aparece como en camino por las realizaciones parciales de otras aspiraciones, es la realizar la movilización de las personas a su propio ámbito de influencia en cuanto las convence de su absoluta verdad. Lo paradójico que esta movilización es también la única realidad en que se sostiene y, como tal, lo que ha provocado la movilización no ha sido sino la misma movilización provocada, aunque se justifique en otras aspiraciones que no son suyas. Es la realización social de la mimesis, y en ella, la afirmación de un sistema de aspiraciones como legítimo en la sociedad.

Lo que la aspiración dominante, o el sistema de aspiraciones dominantes, funcionalizan, es, precisamente, lo que queda manifiesto como exigencia en los campos sociales. Los campos se constituyen como espacios de aspiración concreta en el espacio social. En la constitución del campo como exigencia podemos encontrar los procesos de impersonalización por los que se institucionaliza el deseo como aspiración de un grupo social y, desde ahí, como aspiración de la sociedad. Como exigencia, la acción requiere de medios que hagan posible la imposición de distancias que configuren un reposicionamiento en el espacio. Y requiere también que esta imposición sea reconocida como un cambio en el campo. Ahí está la trampa contra el futuro, que Foucault descubre, en cuanto la falta de reconocimiento por la imposición de la “verdad” niega los sucesos a favor de la eternidad.³⁴⁷

³⁴⁷ “Suceso –por suceso es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso. (...) Las famosas continuidades históricas tienen por función aparente explicar; los eternos “retornos” a Marx y a Freud, etc., tienen por función aparente fundamentar; en un caso como en el otro, se trata de excluir la ruptura del suceso. Hablando en términos generales, el suceso y el poder es lo que está excluido del saber tal como está organizado en nuestra sociedad. Lo cual no es extraño: el poder de clase (que determina este

El campo social como medio de realización es también modulación de las posibilidades de la realidad en un sentido determinado, y, como tal, domina en la vida personal constituyendo en ella su capacidad para realizar la posibilidad de aspirar al bien que se desea en el campo, que no necesariamente de conseguirlo. De esta manera el campo es dotación para la persona de un comportamiento, una manera de enfrentamiento con las cosas y las personas, un *habitus*, como posibilidad en su vida. Y así el futuro queda inscrito en el cuerpo de las personas como sistema de posibilidades anticipadas para sí. Esta capacidad que se crea en el campo es lo que Ellacuría ha llamado *capacidad de futurición*, y que es fuerza de la dimensión autoral en la persona frente a la dimensión actoral.³⁴⁸ Sin embargo, por la fuerza de legitimación de la aspiración global, esta capacidad de futurición puede ser reducida a los límites coherenciales que dicha aspiración imponga a los agentes que participan en los campos.

Así, la capacidad de futurición se constituye en ordenador del cuerpo social en cuanto le exige tendencias de realización inscritas en los agentes sociales como disposiciones y en el campo como mecanismos y paradigmas institucionales de interpretación y validación. Hay que notar que todas estas disposiciones (*habitus* e instituciones) no son absolutamente excluyentes entre sí, sino que funcionan como exigencia frente a las demás de estructurarse de manera que le permitan persistir como fuerza social, imponiendo, por tanto, una cierta coherencia que dependerá del resultado de la competencia de fuerzas exigitivas. Así, las fuerzas de reproducción, vigilancia, represión se modulan entre sí y conforman una dinámica social compleja, producto de la historia. El cuerpo social es así la obra por excelencia de la especie humana.

En esta competencia, la coherencia del cuerpo social es juzgada siempre de acuerdo a la fuerza que se espera de alguna tendencia frente a las demás. Del cuerpo social cada grupo presiona, según su propia fuerza, para convertirlo en posibilidad más eficaz para sus propios intereses. Postulan de este modo propuestas de reordenación del espacio social de

saber) debe mostrarse inaccesible al suceso; y el suceso en lo que tiene de peligroso debe estar sometido y disuelto en la continuidad de un poder de clase que no se nombra. Por el contrario, el proletario desarrolla un saber cuya finalidad es la lucha por el poder, cuyo objetivo es la manera de cómo suscitar el suceso, responder a él, evitarlo, etc.; un saber absolutamente inasimilable a otro ya que está centrado en torno al poder y al suceso.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, o.c., p. 21 y 35-36. Bourdieu llama a este trabajo un trabajo de eternización que es precisamente el que la sociología puede ayudar a descubrir cuando se niega a aceptar por evidentes las constantes transhistóricas que se reconocen en el mundo social. Cfr. *La Dominación Masculina*, o.c., p. 104-105.

³⁴⁸ “Más que las cosas futuras, lo que yo hago es su futurición: yo pongo el ámbito de la futurición, dentro del cual van a transcurrir las fases de su eventual realización. La precesión, el tiempo como precesión, es algo que hago yo. Y lo hago estando abierto al futuro. Ni en la sucesión, ni en la edad, ni en la duración estoy formalmente abierto al futuro. No es que el futuro esté ya transcurriendo, sino que él es el ámbito del transcurso.”, ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, o.c., p. 344.

manera que favorezcan estos intereses, al mismo tiempo que mantengan sus propias posiciones ya ganadas. La realización de esta postulación dependerá de la fuerza real que puedan generar en forma de movilización social y, por tanto, de reposicionamientos que resulten también perdurables. Al mismo tiempo, en la capacidad de legitimación que esa misma movilización le asegura.

En cuanto crece la fuerza de un grupo para ordenar los dinamismos sociales de acuerdo a su sentido, crece también su dominancia entre las diferentes posibilidades que se actualizan posibles para la realidad personal. *Dominancia* es condición en el cuerpo social en tanto la capacitación que lo constituye sistemas de posibilidades privilegia unos *habitus* y mecanismos sobre otros, por lo que todos los posibles futuros han de regirse por esos *habitus* y mecanismos determinados. De esta manera, en cuanto dichos mecanismos y *habitus* son accesibles a un grupo posibilitan su vida, al mismo tiempo que imposibilitan al de otros, cortándoles el futuro. Así, en la sociedad se constituyen mecanismos de constitución de las personas y grupos como sujetos que funcionan de acuerdo al conjunto de sentidos dominantes que algunos grupos han hecho prevalecer en la competencia.³⁴⁹

Desde estos mecanismos, las personas y grupos quedan obligados a posicionarse en el espacio social apropiándose de estos sentidos como posibilidades únicas de realización. Esta obligación, en cuanto se realiza en las personas es gobierno, y consiste en la modificación progresiva, en el grado en que crece la exigencia, de sus conductas y, a más largo plazo, sus disposiciones (preferencias, disposiciones corporales, presentación de sí mismos, gustos, etc.) Son las “tecnologías del Yo” en las que Foucault ha descubierto se sostiene la inequidad y discriminación social. Los sujetos son realmente constituidos, de manera que el Yo queda imposibilitado por el sentido dominante para manifestarse de otra manera. Y estos sujetos en cuanto se apropian del cuerpo social como sistema de posibilidades, operando en él bajo las mismas disposiciones inscritas, determinan en él la permanencia de la dominancia como futuro en el umbral de viabilidad que le mantiene. Inclusive abren en este umbral posibilidades de variación en que la dominancia puede

³⁴⁹ De acuerdo a las condiciones de la competencia, variables en el transcurso histórico, variarán también las posibilidades de discordancia soportada en el conjunto de sentidos dominantes que, como tales, comparten todos una cierta vocación de unicidad impositiva frente a los demás pero que no necesariamente son capaces de realizar en todas las situaciones de competencia. Esta variabilidad puede dar una ilusión de realización a los agentes que participan en este campo sin que haya un enriquecimiento real de capacidades para la sociedad sino meramente un intercambio de posiciones en el campo de los dominantes, en el campo de poder, imponiendo a la sociedad un hacer que no realiza nuevas posibilidades de realidad.

mantenerse aun cambiando y complicándose los *habitus* y campos sin modificar el sentido.³⁵⁰ Es la condición de reproducción que Bourdieu ha estudiado en “La Reproducción” y sus otros trabajos. Es determinación intrínseca en el dinamismo de realización personal y social. Es formación histórica de un *poder de dominación*³⁵¹.

El suceso de la dominación.

El poder de dominación, en cuanto es histórico, es también posibilidad que sucede en el transcurso de la realidad histórica, y como capacidad es determinante de la realidad por venir, en cuanto determina el dinamismo de posibilitación en cada persona determinando sus deseos en una unidad de sentido fundamental. Para ello necesita poder establecerse como condición universal en el cuerpo social, y ya hemos analizado cómo constituye para ello mecanismos de reproducción, vigilancia y represión tanto para el campo como para el nivel global³⁵². Pero la efectividad del poder de dominación solamente se asegura en cuanto se muestra capaz independientemente de la realización histórica. Siendo producto de la realidad, la viabilidad de poder de dominación en cuanto proyecto universal, es presentarse como condición absoluta y determinante por encima del proceso histórico. Es presentarse, por tanto, como la condición de la historia en cuanto tal, su lógica fundamental. Es en este proceso que la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, denunciadas por Zubiri como perversiones de nuestra comprensión, se muestran de manera más determinante, y condicionan el tipo de legitimidad que impone dicho sistema, así como el conjunto de valores en que pretende fundarse. No es, pues, la misma, la definición de justicia en un sistema de dominación que en otro sistema. Esto explica la difícil situación de las ciencias en una dictadura y, al mismo tiempo, su absoluta necesidad.

En este proceso de formación histórica del poder de dominación podemos constatar la importancia de la dinámica histórica de la creación y competencia de aspiraciones. La

³⁵⁰ “Contrariamente a lo que sugieren ciertas teorías psicogenéticas que describen el desarrollo de la inteligencia como un proceso universal de transformación unilineal del dominio sensorio-motriz en dominio simbólico, los TP primarios de los diferentes grupos o clases producen sistemas de disposiciones primarias que no difieren solamente como grados distintos de explicitación de una misma práctica sino como otros tantos tipos de dominio práctico que predisponen de modo desigual a la adquisición del tipo particular de dominio simbólico favorecido por la arbitrariedad cultural dominante.”, BOURDIEU, P., *La reproducción*, o.c., p. 67. Con esto podemos afirmar que reconocer el pluralismo cultural no basta para la liberación.

³⁵¹ La consideración sociológica de esta formación ya la hemos tratado en el apartado anterior. Ahora lo que haremos será abordarla en cuanto posibilidad histórica para encontrar ahí las “razones del suceder” y las posibilidades de que suceda otra realidad.

³⁵² Foucault ha hecho notar como un medio fundamental de dominación por lo que tiene de represión y de vigilancia a la guerra. La guerra que actualmente ha desatado el poder gobernante en Estados Unidos en contra de lo que ha llamado “el eje del mal” muestra con claridad este mecanismo, que más que dirigirse contra el enemigo intenta imponerse en el conjunto de la sociedad como poder dominante y es, en cuanto tal, una guerra contra toda la humanidad para que se acepte su dominancia sobre todos los pueblos.

aspiración, o el conjunto de aspiraciones que forman un sistema con cierta coherencia, que logra presentarse como legítima, es lo que permite el gobierno en todo el cuerpo social, de acuerdo a los objetivos de quienes se encuentran en posiciones privilegiadas en cada uno de los campos de ese sistema de dominación. La aspiración los transfigura en portadores de dicha aspiración, y los unge como sus representantes ante el resto. Es la constitución del campo de poder que se sostiene en la constitución de su propia legitimidad.

Y es que el deseo se fortalece en la distancia de su objeto, pero necesita alguna manera de hacerse presente en la realidad, sin entregarse como posibilidad. Es el papel que juegan los portadores del deseo. El deseo se hace presente en la realidad en cuanto alguien lo porta como deseo. Si lo que se porta es el deseo de un ideal, la misma persona que lo porta se convierte en representante de lo imposible, como mensajero de su fuerza frente a cualquier posibilidad. El portador, en cuanto descalifica frente al ideal lo posible, afirma su fuerza en cuanto puede desactivar cualquier otro deseo. Lo que el portador afirma es el poder que concede al deseo sobre sí mismo, de manera que el deseo de lo imposible puede, realmente, dominarlo del todo. Al quedar dominado por el deseo, el portador se convierte en la representación más pura del poder del ideal. Y como poder puede imponerse como posibilidad para otros. Lo que se impone no es la posibilidad de alcanzar el ideal, sino la posibilidad de dejarse gobernar en toda consideración de posibilidades por superioridad del ideal propuesto sobre cualquier posibilidad. La posibilidad que se ofrece es la de ser, como el portador, dominado por el deseo de lo imposible.

Y en cuanto el deseo de lo imposible no tiene objeto, el portador es incapaz de mostrar los caminos para conseguir lo que se desea.³⁵³ También eso le resulta imposible. Lo único que podemos hacer es imitar su propia impotencia, es decir, imitar su propia manera de despreciar las posibilidades por el deseo del ideal. Es el proceso de mimesis que Girard ha explicado y que permite la autonomización de los deseos de las posibilidades de la realidad, en una febril competencia social por ser como un determinado modelo que al fin de cuentas no logra más que su propia impotencia. La única posibilidad que se realiza como resultado de esa competencia es precisamente la imposibilidad, que otorga a los competidores la satisfacción de vivir en la absoluta y constante insatisfacción de buscar un imposible ideal.

³⁵³ Ya hemos advertido en el capítulo anterior de la violencia simbólica intrínseca en este proceso, en cuanto la ambigüedad del deseo, que no es realización histórica sino anticipación, nos obliga a la sumisión con el modelo si hemos de admitirlo como proyecto posible en nuestra vida.

El deseo así se vuelve irreal y, como fuerza en la historia, incapacita el fincamiento de las personas en la realidad. El ideal centra a las personas en sí mismo, exigiendo consagración absoluta, y les separa de las posibilidades que podrían construir en la realidad en cuanto las convence de su indignidad. La impotencia del futuro se vuelve proyecto único, y el sistema vigente se establece como plenamente legítimo. El único posible, no sólo ahora, sino en cualquier futuro. Los portadores del deseo, que se reconocen como poseídos por él, proponen ese deseo (y la determinación de valores que condiciona) como una realidad metahistórica del que se participa por donación gratuita de aquel que lo posee como realidad propia: un *theos*.

Gestan así un *pan-theon*, en el que conviven, disputan y confabulan sus propias representaciones de valor para generar un único sentido para la historia, un *mono-theon*, un valor supremo. El *theos* se cumple, como cualquier otra realidad política, en cuanto provoca movilización suficiente de cosas y personas de acuerdo a su sentido. Esta movilización es realización histórica, y la eficacia del *theos* para mantener su poder consiste en ocultar esa realidad, y sostener la exigencia de entrega no en la creencia y el deseo de los que se movilizan y me dejan su experiencia como vía, sino en una creencia diferente: el mismo *theos* se ha manifestado dominante en ellos como un poder que los somete desde fuera de la historia. La capacidad de futurición se reduce así a providencialismo o fatalismo.³⁵⁴

En cuanto dicho postulado, posibilidad realizable, es proyecto de fundamento que se ofrece en el cuerpo social, implica entrega personal a lo postulado. Pero el postulado se plantea de tal modo que supone la evidencia de su verdad. Supone así que la verdad de lo que postula está en lo mismo postulado como realidad y como verdad, y no en la experiencia concreta de la realidad postulada como cumplimiento en la persona. La experiencia queda marginada de su verdad, que supone iluminada por una realidad diferente a esta realidad. Esta falta de fundamento en la realidad a la que el postulado intenta someternos manifiesta su falsedad. El postulado es así *falsificación*, y, por tanto, condena al creyente a su propia destrucción al apoyar su realidad en realidad falsa. Es falsa comprensión en cuanto arrebató un fundamento que no tiene en su realidad, y es comprensión falsa en cuanto reduce la

³⁵⁴ He aquí el riesgo de cualquier religión en cuanto es opción de determinarse por algo que, en principio, es imaginado como trascendiendo la historia. El discernimiento de esta imagen de dios para dar con Dios, es tarea primordial de cualquier teología y los aspectos que elija para hacerlo, la historicidad de los mismos, son fundamentales. Si el aspecto se ahistoriza, la teología cae necesariamente en idolatría.

intelección y las otras potencias a lo que el sentido dominante propone, sancionando y vigilando que la dominancia exclusiva la tenga su creencia. En cuanto lo postulado no tiene la realidad que supone, y se apoya meramente en su fuerza de imposición es lo que Mauricio Beuchot ha llamado *idolización*.

Antes habíamos considerado al *ídolo* meramente como el símbolo sacralizado del estado de la competencia por el poder social. El sentido dominante se erige en *ídolo*, separado de la realidad histórica y dirigiéndola desde su santidad (como espíritu, causalidad, divinidad, encarnación de la historia, naturaleza, etc.). Y pone en marcha, para ello, diversas estrategias que así lo propongan y lo reproduzcan como creencia en las personas. Así se supone inscrito como ideal de cada persona, cosa y de todos los dinamismo de la realidad.³⁵⁵ Pero ese ideal puede convertirse en fuerza de realización histórica real, en cuanto es verdadero símbolo de la realidad y media en la intelección lógica de las personas para verdaderamente hacerlas poder en la realidad. En este sentido, Beuchot considera que ahí se realiza en el símbolo-ídolo sólo su poder icónico.

El icono permite la representación verdadera de la realidad y se convierte en mediación útil para comprender algo del dinamismo del mundo, apoderarse en él y actuar realizándose verdaderamente la humanidad. Como icono, el *ídolo* conserva en sí mismo el poder de la realidad, pero no lo absolutiza, sino que sirve como punto de lanzamiento para que las personas se hagan poder en esa realidad.³⁵⁶ Para Beuchot, éste es el poder originario que permite la simbolización del ídolo, en donde muestra su verdad como construcción lógica de una verdad real. Ahí, la lógica no pretende absolutizar en su propia estructura la verdad real que simboliza. Por el contrario, se mantiene lanzando a la persona que le recibe como mediación que puede ser aprovechada o abandonada en el ejercicio de búsqueda y construcción de una realidad que verdaderamente tome todas las posibilidades que otorga en su poder, lo real en que se está por el acto intelectual.

³⁵⁵ Desde aquí es que las dictaduras justifican invariablemente como traición la insubordinación de cualquier persona, independientemente de que hubiera o no accedido a esta forma de gobierno, en cualquier acto que se realice fuera lo que ha quedado supuesto como “sentido de la historia” inscrito en cada cosa y persona como orientación fundamental a la que hay que permanecer fieles. Es un riesgo que corre también la definición teológica de pecado si se hace con base en el cumplimiento de la ley de Dios “inscrita en los corazones”, y se supone ésta transparente y evidente a alguna autoridad histórica que la representa y vigila.

³⁵⁶ “...a diferencia del ídolo, ‘el icono no resulta de una visión sino que la provoca. El icono no se ve, sino que aparece, o más primitivamente parece, tiene el aire de...’ (Marion, J.L., *Dieu sans l'être*, Paris, Seuil, 1983, p. 16). Uno atrae la Mirada hacia sí mismo, y la detiene indebidamente, en tanto que el otro se disminuye y se oculta, para dejar ver aquello hacia lo que remite. (...) Así, ‘mientras que el ídolo resulta de la mirada que lo ve, el icono convoca la vista, dejando [intacto] lo visible’ (ib). Pero, aun cuando ejerce el mejor acto de significación, al esconderse en cuanto objeto y destacarse en cuanto signo, el icono no nos da la apariencia engañosa de estar presentando el misterio como si lo agotara., BEUCHOT, M., *Las dos caras del símbolo: el icono y el ídolo*, Col. Esprit, Caparrós Editores, Madrid, 1999, p. 68.

En cambio, cuando el *ídolo* se pretende absolutamente autónomo de la realidad verdadera, completa la obra de fetichización. Se presenta como superación de la historia y como superación absoluta, y así funciona en los *habitus* y principios de apreciación de los agentes de los diferentes campos. Éste es el proceso que se muestra de manera más evidente en el proceso social, y por ello así lo hemos descrito en el capítulo anterior, sin hacer las precisiones que ahora hacemos. Solamente en el proceso de realización histórica, en la verdadera humanización que se alcanza en la historia, se puede hacer crítica del ídolo y reconocer su poder icónico como poder distinto del poder idólico. En su versión plena como ídolo, no hay ya un reconocimiento a la capacidad intelectual personal que sustenta el proceso de construcción y uso de las mediaciones, así como su descarte crítico a través del ejercicio de la razón. El ídolo se impone como verdad única, y utiliza medios de adoctrinamiento y de represión para evitar construcciones que contravengan ese sentido único o que lo pongan en duda. Quiere triunfar como representación unívoca de la realidad, sin contar con la verdad real que se manifiesta en la intelección humana.³⁵⁷

Por sí mismo, esto no implica que la representación del ídolo sea inútil. Por el contrario, las estrategias de los agentes que sirven al ídolo pretenden construir un mundo de acuerdo a los principios que el ídolo representa, y de esta manera le constituyen en una mediación eficaz para sus fines de competencia en sus propios campos. Así logran constituir a cada persona (y los recursos que posee como capital para realizar sus deseos) en representante en cierto grado del ídolo, en cuanto suponen, y actúan y hacen actuar bajo ese supuesto, inscrito en ella como poder real, como posibilidad ideal de su propia realidad, esa misma determinación. Así universalizan la pretensión que simboliza el ídolo. Es así que puede decirse que adoran la misma creación de sus manos, sometién dose a ella, y sometiendo a otros, bajo la promesa de que la recreación en ese modelo será garantía de bienestar. Desde esta lógica, supone en el malestar una participación defectiva de las personas, e incluso de las cosas, que encubre el desajuste de no abrir las posibilidades suficientes, a través del proceso de capacitación y posibilitación en la sociedad, y condenar a las personas a la

³⁵⁷ “El ídolo es la perversión del icono; se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales, como las imágenes o los conceptos. Mas, si mantenemos la advertencia de lo limitado que es esta imagen, a tal punto que se queda en su carácter de símbolo, esto es, de mediador de lo visible a lo invisible, de lo sensorial a lo conceptual, de lo material a lo espiritual, y sólo con ese carácter de mediador, no sucumbiremos a la tentación de erigirlo como ídolo”, *ibidem*, p. 63.

subordinación y la impotencia.³⁵⁸ Así, el ídolo recorta las posibilidades de la realidad a su medida, que es medida útil para aquellos que se han consagrado a su servicio, y que son también los mismos o los más cercanos a aquellos que lo han creado como representación de su propio poder.

Como realizaciones defectivas del ideal somos constituidos como *poder de representación del sentido dominante frente a otros*, y siempre en ordenación jerárquica a partir de los portadores del deseo que encabezan el campo de poder. Y así, cada persona que nace enfrentará al mundo mediada por estos poderes representantes, y habrá de realizarse apoyada en éstos como posibilidad entre otras, que pueden resultar en dado caso, mínimas. Y esto implica una carga histórica que compartimos: constituírnos en la competencia, competencia de todos los campos y de todos en ellos, de hacernos capaces de representar dicho sentido frente a los otros. Es la competencia por representar lo que en la historia no puede ser (pero que puede prometérsenos como gracia después de la historia).³⁵⁹ Competencia que se funda en una utopía irrealizable en la que nos encontramos coludidos. Competencia impotente que se conforma en aparecer cercana a lo que se dice y reconoce del ideal que seguimos. Ante el ideal todos somos indigentes, y las diferencias en el grado de indigencia marcan los puntos exactos de la jerarquía social que se construye en torno al ídolo.

Como toda indigencia ésta se sustenta también en la imposibilidad de vivir en el modo propuesto. En cuanto es realidad, la indigencia abre posibilidades, por lo menos dos: puede romper con el modo propuesto, o puede también mover a perseverar en el modo propuesto hasta hacer posible la realización del ideal. Esta segunda es la que el ideal pretende fortalecer por la creencia que exige si lo hemos de incorporar en nuestra vida. Así el ídolo triunfa por interiorización, modificando realmente la realidad humana, las posibilidades humanas, al tamaño de su mentira. Esta creencia es la que se esfuerza en vigilar y sancionar. El ideal solamente puede movilizar las personas en el sentido que propone, si

³⁵⁸ “El *ídolo* promete una comprensión cabal, por medio de un poder del tipo del sortilegio, del conjuro, de la posesión o dominio del dios; y sólo da en realidad un alejamiento irreductible de lo que ofrece”, *Ibidem*, p. 69.

³⁵⁹ La posibilidad de este mecanismo es el mismo dinamismo mimético en que, como hemos dicho en el capítulo anterior, se constituye el deseo. El deseo no implica así que se consiga lo que propone, sino solamente que se permanezca bajo su influencia. De hecho, el deseo se fortalece cuando no se consigue lo que se propone, y más aún cuando éste puede permanecer siempre delante, representado por los otros aunque defectivamente, pero inaccesible: “Decir que el deseo no puede sobrevivir a la derrota del modelo es lo mismo que decir que no puede sobrevivir a su propia victoria. Ya hemos definido el principio de esa identidad. Cuántas más cosas aprende el deseo sobre su propio funcionamiento, más irresoluble se hace el dilema. Dado que el deseo muere con su propia satisfacción, el único camino que conduce al deseo eterno pasa por la elección de un objeto inaccesible para siempre”, GIRARD, R., *Shakespeare*, p. 154.

ellas aceptan su orientación sin exigir realmente conseguir lo que en el ideal desean. Se conformarán con el ideal, en lugar de conformar éste en el poder de lo real que inteligen por compenetración en la realidad. El proceso de adoctrinamiento se vive como conformación sin compenetración, y así se pierde la verdad histórica. Y ése es el engaño que clama la verdad en la realidad social que se pretende transformar a la medida del ídolo. La mentira que se quiere exige recortar posibilidades, y eso es lo que condena a la indigencia, a la imposibilidad de vivir, gradual y jerárquicamente a las personas de este mundo. Es propuesta de frustración histórica que ha de compensarse por la conformación en la mera cercanía al ideal, por la recompensa del ejercicio de la dominación sobre la impotencia de otros, que otorga la fidelidad al ídolo.

La satisfacción, pues, se reduce a conformarse con parecer el ideal (y la medida del parecer siempre son los otros con los que compito) y esperar de él, tal vez y sin poder forzar, otra plenitud. A los que sí se puede forzar son a los demás para que se comparen conmigo. Y tal vez ahí esté el mayor servicio que puedo hacer al ídolo. En someter al mismo futuro a quienes no participan de él, usando los medios al alcance para forzar su deseo a participar del mío. Aquí todo se puede pedir, es sometimiento total. El ídolo tiene siempre una lógica sacrificial. Exige dar la vida por él.³⁶⁰ Éste es un riesgo real de todas las utopías. La utopía solamente puede servir a la humanización si se historiza. Si se descubre el compromiso histórico que esconde y que es su única razón real, y se juzga en la realidad lo que ese compromiso efectivamente realiza, y no meramente en el respecto de lo que la utopía supone como bondad. Explicaremos esta lógica sacrificial de la utopía sin historia más despacio.

Como indigentes, todos reconocemos en la competencia la necesaria intervención de los demás para lograr la cercanía al ideal que pretenden. Así se proyectan maneras de relación con los otros y con los propios que les permitan realizar los objetivos que pretenden. Objetivos comunes y conflictivos, pero también fuente de alianzas contingentes. El éxito de dicha postulación (de entidades propiamente políticas: relaciones de producción y distribución de recursos, instituciones, leyes, etc.) dependerá de la movilización que logren

³⁶⁰ Tal vez puedan encontrarse aquí razones para la fidelidad a la corona o a la dama, que se confunden en la poesía medieval, del romanticismo heroico y de la ética del amor cortés. El éxito de películas como "Corazón Valiente" pone de manifiesto la vigencia de estos valores en la sociedad actual, así como la necesaria resistencia que expresa la frase de Bertolt Brecht en su "Galileo": "*Pobres de los pueblos que necesitan héroes*".

en los miembros del cuerpo social en el sentido de su empresa, independientemente de que compartan realmente su búsqueda.³⁶¹ De este modo comprenden que al realizarse los dominantes del grupo en su sentido (que son los mejor dotados para representar el ideal, en cuanto está hecho a su imagen), ellos también aumentan sus posibilidades de realización. El futuro de los dominantes es evidentemente su futuro. Y el convencimiento de esa evidencia es lo que Foucault llama “sujetamiento”, que consiste en recortar la realización personal a la medida de los intereses dominantes en el grupo.³⁶² Por ello, lo que ha de imponerse por todos los medios es el reconocimiento (que queda en mera analogía) de que la realización propuesta según el ideal se realiza, parcialmente pero definitivo, en mi vida, suceda lo que suceda. Todo lo de mi vida es interpretable en el ideal del grupo. El ideal subyuga la vida y la hace a su medida. Es la realización concreta de la universalización, en cuanto la búsqueda del ideal propuesto puede suponerse universal independientemente de que realmente funcione en la proyección de las personas concretas.

La universalización es, entonces, interpretación clasificatoria de personas y grupos por su cercanía o lejanía respecto del ideal. Se realiza como capacidad de valoración adecuada de las cosas y personas de acuerdo a lo que se reconoce como válido por los dominantes e intérpretes del ideal. Esta capacidad puede ser discapacitación respecto de lo que había antes, en cuanto destruye otras posibilidades. Impone una búsqueda de realización que excluye otras progresivamente, por la incorporación de grupos en la lógica única, desde sus propios sectores dominantes. Los extraños, bajo el supuesto universalismo transformados en equivocados,³⁶³ serán incorporados en la proyección del cuerpo social del grupo que se

³⁶¹ Es la magia alquímica por la que el egoísmo puede transmutarse en solidaridad y bienestar para todos que pregonan el capitalismo clásico y retoma el darwinismo social. “Esa “magia” que transforma el “egoísmo” en solidaridad sería algo realizado por la “mano invisible” del mercado (Adam Smith). Es el “ente sobrenatural” del que hemos hablado anteriormente, el ser sobrehumano capaz de realizar la acumulación ilimitada, la satisfacción de todos los deseos y la unidad de la humanidad. En la tradición bíblica a esto se le llama *idolatría*.”, SUNG, J., *Deseo, Mercado y Religión*, p. 36.

³⁶² Es la manera en que Foucault traduce la denuncia de Nietzsche de la “moral del rebaño” como contraria al amor a la vida y al poder. Tomemos la explicación que hace Conill de la propuesta de Nietzsche: “...la vida es lucha (dolor, placer, derrota y victoria, fuerzas fuertes y débiles); y desde esta experiencia radical surge la distinción para la transvaloración de los valores, la distinción entre la voluntad *fuerte* y la voluntad *débil*, porque ‘en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*’. Ambas quieren poder. La voluntad débil elige el camino de la obediencia, el sometimiento, la adaptación y busca imponerse por el gran número. Es el sistema de la moral de esclavos, con el que se tiraniza a las masas y se construyen rebaños. Aquí se revela el odio a la vida, la enemistad contra la realidad, porque el ‘centro de gravedad’ de la vida no se pone en la vida, sino en un ‘más allá’, en la ‘nada’.”, CONILL, J., *El Poder de la Mentira*, p. 138.

³⁶³ La universalidad no excluye la posibilidad del racismo, como ha demostrado Foucault, en cuanto el supuesto de universalidad es principio de clasificación de las personas de acuerdo a su adecuación o desviación respecto del ideal supuestamente universal. Por el contrario, el racismo pervive como principio ordenador en la sociedad en estas condiciones, aunque no utilice la categoría de “raza” y convierte la convivencia en una guerra constante por alcanzar máxima cercanía, contra a los demás y contra la propia realidad, a la pureza que el ideal propone.

propone como buscador como realizadores defectivos en grado sumo del ideal, y esta ordenación se hará extensiva a todo el cuerpo social.³⁶⁴

No es meramente, pues, que se carezca de las capacidades necesarias para el ideal sino que se constituye la vida como capacidad sólo para que el ideal funcione como principio ordenador en toda proyección de realidad. Y en cuanto se trata de una capacidad de valoración de la realidad, y de la propia realidad en ella, dicha capacidad domina en las potencias y facultades obturando otras maneras de construir proyectivamente la realidad para apropiarla de un modo alternativo. Conforme esta posibilidad de vivir valorando y configurando la vida en la búsqueda de ese ideal es efectivamente apropiable, y está incorporada como capacidad más plenamente, la vivencia alternativa va imposibilitándose cada vez más. Conforme el cuerpo social esté configurado más y más de acuerdo a esa posibilidad en sus instituciones, roles y otras formas de entregar tradición, la posibilidad de vida alternativa al sistema propuesto se constriñe. Y las personas que no tienen capacidad de proyectar su vida de acuerdo a dicho ideal, y que, por lo tanto, viven como “extraños” en el sistema (“alternativos”) encuentran constricción para realizar sus propios proyectos de vida. Se encuentran lanzados indigentemente en la realidad social. Es la dominancia de la adaptación sobre la resistencia creativa como dinamismo constitutivo en la realidad histórica.³⁶⁵

El ideal funciona así como principio ordenador del cuerpo social, en cuanto fija en él sentidos que son reconocidos como únicos que realmente posibilitan la realización humana. Y estos sentidos postulados son juicio injusto si postula un dar de sí de la realidad menor al que puede dar, y destruye con su fuerza las posibilidades que contradicen dicha postulación. Es injusto pero realizable con la fuerza del sacrificio reconocido. El juicio real solamente es posible con la manifestación de la realidad que se pierde: la manifestación de la indigencia en que quedan las personas y que se erige como denuncia de la injusticia. Es

³⁶⁴ Esto es lo que encontramos reflejado en los esquemas de Pierre Bourdieu sobre las posiciones de los agentes en el espacio social. Estas ordenaciones no son fijas ni para todos los asuntos sociales que pueden tomarse como ideales, sino que requieren como condición previa de la postulación de un principio ordenador (que puede ser en reconocimiento a lo que ya se ha postulado como ideal en la sociedad). De aquí que estos esquemas no puedan considerarse como universalmente válidos a riesgo de prestarse a favorecer la imposición de los principios que postulan los grupos dominantes en la sociedad, y dificultar las posibilidades alternativas de vida que proponen los grupos dominados.

³⁶⁵ Esta dominación formulada en abstracto coincide con lo que Raquel Gutiérrez llama poder-imposición: “El poder entonces, en tanto Poder-Imposición, se concibe de modo abstracto como posibilidad de normar, de instituir trayectorias obligadas para los individuos-átomos, como capacidad potencial de imponer destinos. Y los presentes impuestos o los destinos imaginados quedarán regidos, se encuadrarán, en un orden aceptado como natural, o al menos como necesario y, por supuesto, pre-existente.”, GUTIÉRREZ, R., *o.c.*, p. 58

la realidad que se manifiesta al mirar a los muertos, mirar a las víctimas, mirar “al que traspasaron”. En este sentido las víctimas y los pobres son “lugar que da verdad”, según expresión de Ignacio Ellacuría, y posibilidad de conversión.³⁶⁶ Solamente en la crítica de la realidad histórica, mirada desde los que sufren la indigencia en su propia realidad, es posible hacer una crítica del ídolo y de la idolatría, que pueda recuperar lo que existe en él de poder icónico, en este sentido de verdad, y reconstruir la realidad para que nos dé todo el poder para vivir en la realidad.

Y es que ya hemos dicho que el lanzamiento en indigencia es una forma de estar en la realidad que abre posibilidades apropiables de adaptación, como las que hemos descrito arriba, pero también de resistencia. Hemos dicho también que, en general, la apropiación tiene un cierto grado de adaptación y resistencia según domine una u otra en el proyecto personal o grupal. Sin embargo, hasta ahora, hemos analizado principalmente la dominación precisamente como dominancia de la adaptación sobre la resistencia en cuanto fuerzas históricas. Y hemos visto que ésta puede realizarse en condiciones desfavorables o de franca destrucción. Conviene ahora analizar las posibilidades de constituir capacidades para vivir de otra manera en la misma realidad social. Esto nos conducirá a considerar la realidad del poder histórico, más allá del mero poder de dominación. Para ello habrá que considerar la posibilidad de historizar la resistencia.

e. LA ALTERNATIVA: POSIBILITAR LA RESISTENCIA.

Historizar la resistencia nos exigirá, entonces, mostrar los dinamismos por los que puede realizarse la liberación de la dinámica del deseo y de la idolización, que legitiman los sistemas de dominación, y las maneras como esta liberación puede constituirse en poder histórico en la misma sociedad de la dominación. Sobre el segundo punto ya hemos hablado algo en el capítulo anterior, por lo que aquí diremos servirá más bien de fundamento a lo que sobre la formación de comunidades heréticas y proféticas ya hemos dicho. Lo que aquí habremos de tratar es su fundamento en cuanto poder, posibilidades en la realidad. Y en este aspecto convergen los dos temas que hemos anunciado: la liberación

³⁶⁶ Esta formulación pone en palabras la convicción de la teología de la liberación latinoamericana que Monseñor Romero resumió en una frase experiencial: “Los pobres me enseñaron a leer el Evangelio”, que recuerda la experiencia de verdad en la escritura que San Agustín comparte en su homilía sobre el Evangelio de San Juan. Cfr. REYES, P., “El Crucificado...”, *o.c.*

de la dinámica de la dominación en cuanto deseo, que se manifestará en la constitución de estas comunidades libres en la realidad histórica.

La crítica a la mimesis del deseo dominante.

Aun cuando, como hemos dicho, el sentido dominante se apoya en la movilización que produce, es la realidad de ésta la que nos puede mostrar el verdadero poder que le acompaña. Esto implica hacer una crítica del dinamismo fundamental del deseo: la mimesis del portador. El dinamismo mimético supone el asentimiento de la persona que mimetiza a la realidad del portador como poseída por la fuerza del mismo deseo que dirige la propia realización. No es el portador, por tanto, quien elige desear, sino que el deseo le actúa convirtiéndole en representante ideal del mismo. Lo que se desea al imitar el deseo del portador, es ser poseído por el deseo de la misma manera, para participar de los mismos bienes que el portador tiene; es decir, participar de la misma fuerza atractiva que el portador tiene sobre mí, que le deseo, y dejarse llevar por ella como él/ella han sido llevados y han logrado algo que también puede ser de quien comparte su deseo; es la constitución de la persona como envidia. De esta manera queda patente la entraña de la mimesis: al desear el deseo del portador, doy fuerza a mi propio deseo, pero le determino también la figura del portador como patrón de realización. Es un triángulo mimético que sumerge a sus protagonistas en un destino de frustración. Nadie puede alcanzar lo que desea por la misma definición de los extremos del triángulo.

Esta frustración inaugura una dinámica de culpabilización que oculta la propia mimesis: es el portador del deseo quien es culpable de que no pueda yo alcanzar lo que deseo, y ante esa culpa sólo puedo destruirle, si me es posible, o destruirme sometiéndome a su servicio. Son dinamismos de expiación de la culpa de frustración, destruyendo al culpable que simboliza la fuente de la frustración. Ahí, la frustración gobierna, las acciones las dicta la impotencia de vivir, y se busca una víctima que simbolice el obstáculo para poder vivir. Matando a la víctima se supone lograr la vida. Y por ello la víctima misma tiene un lugar especial en esa economía; es sacralizada, separada por ese poder especial que tiene su desaparición. Así, se sacraliza la muerte de la víctima, como triunfo de una realidad hostil, que con la víctima muere, para dar paso a una nueva oportunidad de vivir, donde la víctima será recordada con gratitud. Se inicia un ciclo interminable, un eterno retorno donde reina

la violencia recurrente, simbolizada ritualmente en un sacrificio. Y el sacrificio ritual evita la crítica de este mecanismo de interpretación del “otro” (marcado como “otro que nosotros” por el sistema de representación social más que por la interacción individual) como víctima necesaria.³⁶⁷

Pero, curiosamente, el triángulo revela que la fuerza que se desea, la fuerza atractiva que el portador tiene sobre mí, es mi propia fuerza. Deseo mi propia fuerza que he elegido hacer reposar sobre el portador, en el proyecto que he hecho de mi propio deseo. La fuerza con que me atrae es una fuerza prestada, y prestada por mí. Este reconocimiento, que la autonomización del deseo esconde, es precisamente el que desactiva el triángulo mimético, liberando la fuerza del esquema triangular de la mimesis para encontrar nuevas posibilidades de ejercerla en la relación con el portador, ya liberado de esta identidad, determinada por el préstamo de la fuerza que yo le otorgaba, para presentarse ante mis ojos como una realidad por sí misma.³⁶⁸ Esta liberación, operada por el ejercicio crítico de la propia indigencia (leída en la imitación deseada del portador del deseo) desmantela la dinámica del deseo y permite a la persona una nueva situación en la realidad, en cuanto ésta le muestra las posibilidades que estaban antes ocultas por la medida que imponía el deseo. Todas las cosas se muestran, entonces, con su propia fuerza y con la carga de realidad que faltaba, precisamente, en el deseo de lo imposible. Y en esta misma fuerza es que el deseo puede realizarse efectivamente como dinamismo de posibilitación. En este sentido, la legitimidad del deseo propuesto puede problematizarse y buscar una legitimidad que se apoye auténticamente en la realización del poder de vivir que el deseo promete y no meramente en la eficacia de la movilización. Es la liberación que vive la intelección al hacerse posible problematizar la dominación del ideal, abandonando la referencia imponente del portador del deseo y buscando lo que realmente es su deseo en la realidad.

³⁶⁷ Es el mecanismo del “chivo expiatorio” que Girard ha descrito en varios de sus trabajos, y que frecuentemente refiere al asesinato de un poderoso como origen del ritual, en donde se sacrificarán ya a otros (mujeres, esclavos, enfermos, niños, vencidos). Sobre este mecanismo ritual se pueden generar diferentes ideologías que no sólo justifiquen la victimización sino que la hagan incluso deseable para las propias víctimas convencidas de la necesidad del sacrificio para la supervivencia de las posibilidades de vida en el mundo, y la promesa de reconocimiento y gratitud que se les habrá de entregar después de la muerte. Una crítica de las ideologías de heroísmo y sacrificio por diferentes utopías podría ilustrar más cercanamente a nuestro tiempo, cómo se reproducen este tipo de mecanismos.

³⁶⁸ Según Girard, Shakespeare hace un análisis preciso de esta liberación de ser forzado a desear miméticamente un deseo en su obra final “*Cuento de Invierno*”. Es precisamente la resistencia ante el deseo mimético de la reina lo que, según Girard, hace transparente en esta obra el deseo de Leontes de llevarla a ella a su deseo, y descubre así la mimesis que se le quiere imponer. En este párrafo se explicita lo que acabo de decir: ““¡Deseo! (*affection*) tu intención apuñala el centro: tu haces posibles cosas que no se creen tales, tienes algo en común con los sueños (¿cómo puede ser esto?), con lo que es irreal: colaboras con lo artificial y eres compañero de la nada. Entonces, es muy creíble que puedas aliarte con algo, y lo haces, y más allá de lo debido, y lo encuentro, y eso para infección de mi cerebro y endurecimiento de mi frente” (*Cuento de Invierno*, I, 2, 138-146)”, GIRARD, R., *Shakespeare, o.c.* p. 399

Y esto implica necesariamente, reconocer por encima de la mimesis, la diversidad de deseos que me despierta la realidad. Es precisamente esto lo que me ha permitido la liberación del triángulo mimético. Al ser varios deseos, la fuerza con que nos llaman desde su diversidad obliga a optar entre todos los proyectos por una manera personal de realizar la vida. El deseo queda en función de la vida a realizar como una forma de manifestarse el apoyo de la misma realidad. En esas manifestaciones, que como tales poseen fuerza en mi propia realidad, he de determinarme libremente configurando una figura propia de realidad. No ha de ser ya la imitación el proyecto, sino la creación de realidad personal. Diríamos que la determinación por el deseo dominante de la mimesis queda supeditado al deseo de realización libre que me ha quedado posible al renunciar al triángulo mimético. Y esta nueva determinación me obliga a definir en su poder mis nuevos deseos, para poder seguir deseando dicha realización. Es dar fuerza y cercanía a unos respecto de otros, tomar posición entre ellos y dar posición a mi deseo para poder realizarse como posibilidad para mí. Tomar posición entre las fuerzas del deseo, es apropiarme a una del deseo y del haber humano bajo la orientación del deseo que apropio. El deseo es así poderoso, apoyo imponente entre otros, en mi realización.

La determinación liberada: el reconocimiento de la herejía como posibilidad.

Lo que de ahí siga será determinación libre, orientada por la fuerza del deseo de realización libre. Esto implica la comprensión de la propia libertad en las condiciones concretas en que se realiza por la diversidad de posibilidades de posiciones (entendidas como relaciones posibles con los demás) inscritas como disposiciones en mis potencias y facultades para realizar el deseo. Este posicionamiento se expresa en la opción personal de medios de relación con las personas y grupos, por ejemplo, ropa, peinados, alimentos, lugares que se frecuentan, estilos de vivienda, diversiones, posiciones, gestos, maneras de comportamiento, etc.³⁶⁹ El posicionamiento personal es *identificación* que da cercanía a determinadas personas y aleja de otras en la construcción del propio espacio de realización personal, pero que puede (en cuanto es proceso libre) mantenerse dinámicamente en distanciamiento aún de los cercanos, evitando la fusión con su figura como patrón único de realización. La realización libre quedará necesariamente ligada a la creación de un espacio

³⁶⁹ Cfr. BOURDIEU, P. *La Distinción*, o.c.

de realización personal que asegure las posibilidades de autonomización frente a la fuerza mimética del deseo dominante.

Es, al mismo tiempo, deseo y apuesta (inversión) de que las otras personas cedan a la cercanía y la distancia que impongo, y concedan en el espacio personal que establezco para realizarme con ellas. Como inversión es fuerza que se imprime en el campo del deseo de realización que compartimos, y que compite con la fuerza de los otros para lograr la imposición (con resistencia o condescendencia) o para ser derrotada y obligada a otra posición. La realización libre no abandona los campos sociales de deseo que configuran el espacio social, pero se presenta como una fuerza en los mismos que desea autonomía respecto de las aspiraciones que rigiéndolos le piden reducirse a lo que está ya determinado. El movimiento de la realización libre irá así necesariamente unido al movimiento de creación de espacios alternativos en el campo social para realizar la vida al margen de los condicionamientos establecidos en el campo. Estos espacios alternativos desarrollan tradiciones (movimientos tradentes) donde sus modos de vida son transmitidos y puestos en operación, y entran así, como expresiones marginales de valores y competencias, a los campos de producción cultural en el espacio social. Es la realización histórica de lo que hemos llamado *herejía*, que se establece como realización de la resistencia frente a la exigencia de adaptación que el campo manifiesta.

Esta realización libre, que frente a la dominación se establece como herejía, se manifiesta como signo preeminente en la vida indigentemente lanzada que persiste en su intento de posibilitarse en el conjunto de la sociedad. Este intento incomprensible para el sentido de la dominación es lo que da identidad propia a los que así intentan, distanciándolos de los mismos dominantes y otorgándoles en esa distancia, una cierta autonomía. Los “extraños”, lanzados indigentemente a realizarse en la realidad social, viven sufriendo la constricción gradual de sus posibilidades de vida por la discapacitación, al descalificarse sus capacidades respecto de otras y conforme se realiza la ordenación progresiva del mundo social con base en éstas últimas, destruyendo las anteriores. Pero, al mismo tiempo, son mostración del poder de la realidad que desborda el poder de los dominantes en cuanto da la posibilidad suficiente para poder vivir que tienen los “extraños”.

Así, la realidad de los proyectos de dominación se muestra como una mera modulación del poder de la realidad que es en todos sus dinamismos, que como tal puede ser apropiada por las personas como posibilidad para su realización entre otras. La realidad es, por sí misma y con toda su riqueza, posibilidad de realización, más allá del sentido que proponen los grupos dominantes. Los indigentes vivos, los sacrificados que viven son manifestación precisamente de ese “más” exuberante de la realidad que desborda la dominación y nos atrae para conocer que no todo está dicho con la palabra de la dominación. Así, demuestran con su vida la falsedad del ídolo que pretende el recorte de la vida a su medida, y lo descubren como icono que puede ser críticamente asumido, recreado o rechazado para representarse la realidad. De esta manera, es fuerza contra el deseo que pretenden imponer los dominantes en el triángulo mimético y, como tal, posibilidad de liberación. La intelección que se realiza compenetrándose en su realidad, puede conocer su propia posibilidad de realización libre más allá de los condicionamientos del sistema, convertidos en *habitus* y lógica en su estructura de realización, y vivirse así en *conversión* hacia la libre realización, que es novedad para ella y misterio fascinante de la realidad que le constituye como una donación total para ella. Es la fuerza que comprende gratuita y en la que se realiza auténticamente como verdad real.

En el mundo actual, si seguimos esta fuerza gratuita de realización nos lleva por caminos, callejuelas, basureros, hospitales, prisiones, ranchos, cocinas, cuevas y demás lugares insospechados, que nos invitan a construirnos ahí como compenetración real para apoyarnos en ésta hacia una conformación humana verdaderamente libre. Nos obliga a dejar en suspenso las lógicas globales para atender a las lógicas cotidianas en donde se juega la permanencia del poder en la vida real de las personas. Nos lleva a las mismas fibras de la sociedad en donde se teje el poder capilar, como lo llama Foucault.³⁷⁰ Seguir la atracción es dar lugar dominante en nuestra vida de estos espacios. Ir ahí para hacer ahí nuestra vida. Y es también recompreensión de la propia vida, descubriendo las diferentes maneras en que ese mismo poder ha sostenido la vida en su devenir histórico, y dando a esas maneras el valor primordial como posibilidad a la que puede la persona entregarse. Es convertir la vida en gratitud. La permanencia en estos espacios es ya acción contra la

³⁷⁰ “Pero cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana.”, FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, p. 97.

mimesis, abrir posibilidades de reconfiguración de la vida en gratitud, en cuanto estos espacios han sido descalificados por la dominación como capaces de dar vida y, sin embargo (es lo que la inteligencia se siente impelida a reconocer con gratitud), la están dando. Es, por tanto, ejercicio de resistencia y comunión en el mismo poder en que se sostiene la vida indigente de estos “extraños”. Es la posibilidad, por tanto, de recuperar el poder perdido por los vencedores seducidos por las luchas de sometimiento al servicio de su ídolo.

El poder del cuidado como capacitación.

Aquí es donde la afirmación de Zubiri sobre la historia como proceso de capacitación y no como mera transmisión de sentido toma toda su fuerza. La realidad da de sí más de lo que el sentido puede captar como orientación fundamental de realización. Y es que el sentido es orientación sólo porque la realidad personal que se constituye en la historia hace sentido con su vida. Por eso el mejor sentido, aun el que dominara toda orientación en la vida, podría asemejarse al poder de la realidad sólo en cuanto verdaderamente nos posibilitara la realización auténtica de la humanidad, como mediación capaz de posibilitar auténticamente la vida de las personas en este mundo. Este sentido comprende la realidad como fuente de vida, y establece mediaciones que verdaderamente permiten realizar esa comprensión, impulsando en las personas la creación de posibilidades para cuidar de la vida de todas las demás. Esto no implica un paraíso sin historia, sino la construcción histórica de un mundo donde se busque verdaderamente realizar ese cuidado, sin pretender el establecimiento de supremacías y jerarquías que reduzcan las posibilidades abiertas en la realidad. Es la construcción de una tradición de realidad que reconozca y quiera la realidad verdadera en cuanto capaz de darnos y sostener nuestra vida, en cuanto capaz de involucrarnos gratuitamente en encargarnos con gratitud de realizar ese dinamismo fundamental de vivificar en que consiste la realidad histórica.

He aquí la diferencia fundamental entre el poder de la dominación y el poder del cuidado. El poder de la dominación sólo es tal en cuanto se apoya en el poder de lo real en cuanto real, pero busca limitarlo a su propia lógica. El poder del cuidado se apoya en poder de lo real, pero para seguirlo, descubriendo en la experiencia de las personas nuevas posibilidades de realización (especialmente manifiesto en aquéllas de quienes no se espera

lógicamente que haya capacidad de posibilitación social) y poniendo en marcha sus facultades para realizar esas posibilidades como herencia para todo el cuerpo social. El poder de lo real no se constriñe a ninguno de los dos, por más esfuerzo que haga la dominación, que frente a él son sólo sentido-orientación, sino que los desborda en cuanto son reales sólo en cuanto logran conquistar movilización de personas que se realicen de acuerdo con su lógica de cuidado y búsqueda de realización libre o de dominación por subordinación al ídolo.³⁷¹ Es el poder de lo real su apoyo y su determinación radical, por más que la dominación quiera en su contenido invertir los términos. En cuanto ese contenido se realiza como creencia, es realización de falsedad, y en cuanto se realiza como destrucción, es realización del mal. Las tradiciones del cuidado descubren esa inversión fijando su atención en la indigencia presente en el cuerpo social, y actúan en sentido contrario, dando su lugar de primacía al poder de lo real que se revela en la experiencia personal en la sociedad, y buscando la realización del poder de vivificación como poder personal y libre. La historización del cuidado, que se nutre de la verdad que le regalan los indigentes del sentido, los sin-sentido, las víctimas, desmonta la legitimación sacral del sentido de la dominación y lo descubre “humano, demasiado humano” y, por tanto, como una posibilidad que está realmente en nuestras manos para seguirse o cambiarse por otras.³⁷²

Solamente desde aquí es que podemos decir que la persona es realización libre, en cuanto su enfrentamiento con la realidad no es un enfrentamiento determinado por un principio ordenador, sino apropiación libre de realidad que da a esta realidad un sentido determinado. Este sentido puede ser el sentido dominante, pero puede no serlo. Supone para ello contar con posibilidades distintas por las que optar, y es aquí donde el poder de la dominación actúa para descalificar la riqueza de la tradición e imponer la unicidad de su sentido, destruyendo las opciones posibles, es decir, discapacitando para ellas. Y esto no solamente como estrategia ideológica, sino postulando entidades políticas de reproducción, vigilancia y represión. Ante ellas ha de determinarse la persona, descubriendo la realidad verdadera

³⁷¹ El sentido que hacemos en la realidad podría ser la primera institución política que Thomas Fowler podría incluir en su trabajo “A framework For Political Theory Based on Zubiri’s Concept of Reality”, *The Xavier Zubiri Review* IV, 2002, pp. 109-132.

³⁷² Y esto no podemos sustraer de aplicarlo, a riesgo de caer en falsedad, también a cualquier religión en cuanto es comprensión del hecho de la religación que vivimos como experiencia histórica. La vía que la religión nos propone no es absoluta, sino que es comprensión que se hace verdadera en cuanto se prueba viable para nuestra realización plena, la realización de la persona en el mismo dinamismo de la realidad histórica. Por eso una religión que propone una divinidad buena que sostiene la vida toda, no puede proponer sacrificio, en cuanto éste niega la universalidad (y por tanto la bondad y/o libertad del principio divino) en su capacidad de sostener la vida.

que en ella está dando de sí toda su capacidad de expresarse viva en el mundo. Seguiremos la posible trayectoria de este descubrimiento.

El poder dominante genera un régimen institucional que busca cumplirse con la movilización de relaciones humanas y recursos suficientes, determinando los modos de relación para cualquiera en la sociedad. Así puede destruir tradiciones de cuidado y someter a sus detentores a la indigencia. Sin embargo, hay una opción que el sentido ordenador no puede discapacitar absolutamente porque es constitutiva de la misma forma de realidad personal: la posibilidad de suspender la opción negándose activamente a ella. La persona ha de dar algún sentido apropiándose de alguna manera de la realidad, para ello le dota la realidad en cuanto le constituye como persona, pero ese sentido puede ser alguno de los dominantes o puede no serlo; puede ser no-sentido, sin-sentido. En esta posibilidad está el fundamento de lo que hemos llamado profecía, no como una irracionalidad, sino como racionalidad que se enfrenta a otra racionalidad para probar verdad.³⁷³

La negación no es una no-opción, sino que es opción por el “no”. Es “no” optar por tal o cual sentido que se imponen como únicos en la concreta situación de vida, para optar por la realidad que en el sentido es negada y que, por la dominancia de éste, no se ve. La profecía se constituye, pues, cuando opta por hacer valer esa posibilidad de vida negada, que en cuanto existe es vida herética, como posibilidad legítima de vida humana. Recupera entonces las tradiciones de cuidado sometidas por la dominación, y las reivindica, recreándolas para la disputa, como postulación de formas de vida posibles para los actualmente indigentes por la dominación. Así, a una, deslegitima el sentido dominante y entra en competencia social y política para disputar la legitimidad para la herejía, como fuente de posibilidades históricas aprovechables para cualquiera. Es verdad, que puede ser solamente un juego, pero, en un momento dado, habrá de definir sus límites y si ha de

³⁷³ “...la negativa a elegir y a sopesar diferentes posibilidades es actividad racional. Es lo que podemos llamar actividad irracional. (...) estamos utilizando racional e irracional en un sentido técnico distinto del común. En el uso común, la utilización de estos términos entraña una valoración ética. Lo racional es hacer lo correcto, lo adecuado o lo conforme a unos determinados códigos morales y lo irracional lo contrario. Lo que Foucault llama formas de racionalidad que se crean sin cesar y que hacen que el binomio racionalidad-irracionalidad sólo sirva en el interior de las mismas cae en la filosofía zubiriana en el orbe de las actuaciones y la actualidad campal. La marcha de la razón, que aquí analizamos, es una marcha allende lo racional o irracional en el campo. Lo propio de la actividad racional no consiste en atenerse a una u otra racionalidad sino en abrirse a racionalidades nuevas, ya sea porque las mismas actuaciones produzcan diferencias molestas o porque los introduzca la actividad racional. Lo irracional es un modo de la actividad racional. Aquella actividad por la cual nos negamos a trascender las actuaciones. Ciertamente, trascender las actuaciones no implica necesariamente mejorarlas. En este sentido, tiene razón Foucault, cuando cuestiona toda idea de “progreso” racional con imágenes potentes, como la comparación entre las torturas públicas medievales y los sistemas de castigo modernos: cárceles, panópticos, electroshocks y escrutinios psicológicos. Aquí llamamos actividad racional a esta posibilidad de distanciarse del campo y de los códigos presentes, a la distanciaci3n que hace posible los mismos análisis foucaultianos.”, COROMINAS, J., *Ética Primera*, pp. 302-303.

aceptar o no integrarse al sentido dominante como un área restringida y subordinada de cuidado en la dominación.

De cualquier modo es realización de una posibilidad distinta que no puede ser obturada, puesto que se actualiza siempre como una entre otras, en el enfrentamiento con la realidad. Esta posibilidad no puede ser cancelada sin destruir la personabilidad en que se constituye la realidad humana. La opción no es meramente un cálculo de utilidad, consciente o inconsciente, en vistas a lo que conviene como agente social.³⁷⁴ También es posible optar solamente por seguir siendo persona. Optar por permanecer libre frente a la pretensión de un sentido dominante que, se atestigua, niega posibilidades para la vida humana. Es la opción por lo que se ha dado en llamar *dignidad humana*, que es la posibilidad en que nos constituimos como realidad personal frente a otras posibilidades que destruyen nuestra capacidad de realizarnos libremente.

La posibilidad de dignidad: descubrimiento agradecido del poder de lo real.

La dignidad no es un atributo de la persona; es una posibilidad entre otras, que ha de realizarse optando por ella en acciones concretas descartando otras acciones posibles que no conducen a la realización libre y personal. En cuanto posibilidad, la dignidad es, como toda posibilidad, exigencia y fuerza entre otras exigencias y fuerzas (las otras posibilidades) actualizada concretamente como proyecto en la situación dada. Y como exigencia permite y restringe las acciones posibles abriendo un umbral de realización que consiste, en la opción mínima del “no”, en no-realizar aquello que se supone deberíamos realizar de acuerdo al sentido dominante. Este es el proyecto por el que se puede optar frente a la dominación imponente. Y se ha de optar por él, porque, en cuanto proyecto, es realización libre. Al optar así, en el proyecto del “no” se realiza la resistencia histórica. Al optar por el “no” como actitud política, la profecía opta por el cuidado de la dignidad humana como fundamento y verdad de su resistencia. Esto exige para la profecía, buscar y comprender la verdad de dicha dignidad, y oponer esta comprensión a las fórmulas sacralizadas por la dominación.³⁷⁵

³⁷⁴ “Frente al método utilitario y pragmático, habrá que decir que la verdad real es un hecho anterior a toda posible teoría sobre su utilidad y que no tenemos que dar por supuesto de entrada unos determinados datos empíricos. Si la verdad real permite que nuestra estructura psicoorgánica sea viable, también posibilita todas las formas de lo innecesario, gratuito e inútil (SH 657).”, *Ibidem*, pp. 277-278.

³⁷⁵ Es el campo de competencia de la antropología y la ética, que recuperan críticamente los imaginarios de hombre y de realización humana para analizar su verdad real y postular, en caso dado, nuevas ideas que permitan servir de mediación para la auténtica realización

La dignidad es una posibilidad dada, y dada por otros pero de manera radical y constitutiva. La dignidad es la posibilidad que nos otorgan en cuanto la transmisión tradente me constituye como personeidad.³⁷⁶ Es lo que Zubiri llama dimensión histórica de la realidad humana, que funda la dimensión histórica del ser humano.³⁷⁷ En esta dimensión es donde quedamos constitutivamente vertidos a los otros, y esta versión es aspecto intrínseco de ese modo peculiar de realización personal que es la religación al poder de lo real. En la constitución de mi personeidad se me da realidad que aprehende realidad, y que en cuanto tal, queda constituida en la experiencia concreta y viva de la alteridad radical desbordante que me realiza activamente en todo el despliegue de mi realidad personal.³⁷⁸ La dignidad es dada en este hecho primordial, como manifestación de esta religación, como acontecimiento de la realidad en cuanto realidad en la propia realidad. La dignidad es así el acontecimiento del poder de lo real en la propia realidad personal, meramente por constituirse como realidad histórica. Este acontecimiento que Zubiri dice clama en mi realidad como “voz de la conciencia”, voz de la coactualidad constituyente (donde todos nos encontramos unos delante de los otros y todos delante del poder de lo real en que nos constituimos), que es mi ámbito último y definitivo de realidad por ser constituido en personeidad.³⁷⁹

Y este acontecimiento en que me es dada la dignidad tiene en la vida una estructura concreta. No se trata de un acontecimiento que ocurra una vez en mi vida y ya. Es, por el contrario, el acontecimiento de mi vida en cuanto real: de mi vida en cuanto queda volcada al poder de lo real. Y ese acontecimiento es transmisión tradente. Es dado por los otros, y

de la humanidad. Y en este punto se convierten en ciencias primeras, fundamento, para otras áreas del saber humano. Cfr. COROMINAS, J., *Ética Primera*, o.c.

³⁷⁶ “Por ser persona, esto es, realidad “en propiedad”, el hombre no tiene más remedio que *hacer su vida mediante la acción inteligente y libre*; en consecuencia, enfrentado y “suelto” de toda otra realidad, como un “absoluto”, bien que relativo, pues no puede realizarse sin las cosas y sin los demás humanos. Desde esta concepción, podemos perfectamente recuperar la idea kantiana del hombre que tiene dignidad, pero no precio; no vale para nada porque es fin en sí mismo.”, NIÑO, F., *Antropología Pedagógica*, o.c., p. 135.

³⁷⁷ Dimensión es entendido por Zubiri como *mensura*, por lo tanto, como la referencia en la que se mide la verdad real de la realidad abierta, de la humanidad. En la dignidad se mide lo que somos verdaderamente en cuanto humanos, la medida real de nuestra humanidad, de nuestro poder de humanización, del dinamismo que como humanidad nos constituye, y las posibilidades de actualizarlo en nuestras personalidades individuales y en las figuras de nuestras sociedades. La dignidad realizada es la mensura de la altura de la humanidad alcanzada en el tiempo.

³⁷⁸ “En esta alteridad constitutiva de los actos humanos, sorprendemos una primaria distancia no-violenta y desinteresada con los demás, las cosas y yo mismo que podrá siempre traicionarse y negarse, pero que se erige ante nosotros como teniendo derechos propios y haciéndonos dudar, aunque sólo sea fugazmente, sobre cómo actuar con la cosa, con el otro y conmigo mismo.”, *Ibidem*, p. 261.

³⁷⁹ “La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. (...) Estamos torpemente habituados a pensar que aprehender algo consiste en tenerlo *ante* nosotros; es la tiranía de la vista. Hay, como he dicho, muchos modos de aprehender lo real, y uno de ellos es aprehenderlo en “hacia”. Pues bien, en el oído, el sonido está aprehendido ciertamente como algo “de suyo”, tan “de suyo” como el color en la vista. Pero la cosa misma no está aprehendida como presente al oído al igual que lo está sin embargo en la vista. La realidad es algo solamente “notificado”. (...) La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.”, ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, p. 104.

en cuanto lo dan ya no pueden quitarlo. Todas sus acciones se inscribirán en él, como acontecimiento fundante. Esa apertura constitutiva coloca mi propia realidad delante de los otros como una realidad que les debe su realidad, pero también que debe ser sostenida por ellos si es que ha de persistir como realidad. Así se establece un deber de cooperación con la realización de los demás, que, de no cumplirse, conducirá a la destrucción de esa posibilidad de vivir para los demás. Es la condición real en la que se funda el cuidado como posibilidad de vida humana en el mundo. Esta condición es lo que constituye el fundamento de la dignidad, en cuanto proyecto de reconocimiento debido a la personabilidad propia y de los otros, en el cual se ha de realizar mi personalidad y la de cualquiera. De esta manera, por el hecho de ser constituidos personas, todos estamos frente a los demás y frente a su dignidad, como una condición que nos ofrece en su cumplimiento, el cumplimiento de nuestra propia realización personal. La dignidad se convierte así en una fuerza que insta al cuidado, desde el mismo hecho fundamental de la transmisión tradente de la vida humana. El proyecto histórico de la resistencia como cuidado incluye en sí, por tanto, un proyecto también de dignificación personal, para uno mismo y para cualquiera.

Este proyecto pide, sin embargo, libertad al optar por él. No basta con participar de un proyecto social que reconoce la dignidad para realizar dicha dignidad en la realidad. La dignidad solamente se actualiza en la experiencia personal, y así es como puede convertirse en posibilidad realizada y por realizar en el cuerpo social. Por tanto, son las personas quienes habrán de descubrir la manifestación de la dignidad en su propia vida, y ahí mismo optar por dejarse apoderar por ella en su realización personal concreta. Se trata de reconocer precisamente el poder que funda nuestra vida humana y todas sus posibilidades, distinguiendo ese poder como fundamento de cualquier otro poder que promete algo de realización pero hipotecando a su realización nuestra constitutiva apertura a la realidad. Es decir, distinguir el poder de lo real, que nos abre verdaderamente a la realización libre, del poder que nos condena al sometimiento y el sacrificio de nuestras posibilidades.

Distinguir el poder de lo real implica una cierta pasividad activa. Es la experiencia del reconocimiento de que nuestra vida no se encuentra fundada en sí misma, sino que se sostiene en el cuidado real que otras personas han tenido por nosotros. Para facilitar la comprensión de lo siguiente, me parece conveniente referirlo en primera persona. El cuidado que conmigo se ha tenido pone de manifiesto el valor que alguien concedió a mi

realización, al ponerme por encima de otros proyectos, y sin que pueda yo retribuir satisfactoriamente a su acción. Así pues, lo que se reconoce es la entrega de otra persona, en la concreción de sus acciones hacia mi realidad, sin que haya un mérito de mi parte para hacerme digno de tal entrega. Es un reconocimiento gratuito de la dignidad que tiene mi vida. Es el reconocimiento de la gratuidad del amor que alguien me ha tenido y que me hace vivir. Esta experiencia desfonda cualquier pretensión de conquistar por la fuerza ese amor.³⁸⁰ Este se levanta con la fuerza de la gratuidad y me revela la condición verdadera en que se encuentra mi vida. Mi vida es fruto de un compromiso previo que alguien estableció con el proyecto de mi realización, y que se manifiesta con fuerza en toda nueva experiencia de donación amorosa que se realiza en esa misma vida.

Estar delante de la condición, sin embargo, no implica necesariamente realizar su oferta. La condición puede vivirse con-versivamente, es decir vivir la versión dejándose apoderar por la fuerza de la gratuidad, y realizándose en el sentido de la dignidad guiados por la gratitud, o a-versivamente, actualizando como debilidad la condición, y reaccionando con violencia para levantarse poderoso sobre todo otro poder personal. De esta manera, afirma solamente las posibilidades que le permitan el sometimiento de todo otro poder, falsificando la condición real en que se instala su vida en el poder histórico de la realidad humana, y deja de lado las posibilidades propias y ajenas que le abriría la libre comunión. Este recorte de posibilidades, resultado de la falsificación de la ambición de dominio sobre los poderes de los otros, contradice el proyecto de dignidad.

Afirmar la dignidad es realizar la vida como entrega histórica de sí mismo al proyecto de hacer posible la vida, propia y la de cualquiera, cada vez más, dejándose orientar por la gratitud como sentido, posibilidad de realización probada en la propia realidad personal ya cobrada desde la radical indigencia, por el don de los demás. Este reconocimiento se cobra a partir de la evidencia admirada de que la vida indigente se sostiene en el mundo, por la donación libre de posibilidades como estructuras de cuidado en la realidad, libre entrega de personas confiadas en la posibilidad que está fundando constantemente el poder de lo real, aún contra el sentido establecido. Este “aún contra” marca la eminencia de la manifestación que permite el discernimiento de la radicalidad de la entrega en el cuidado, frente a la

³⁸⁰ “Quién quiera comprar el amor con todos los bienes de su casa, se granjeará desprecio”, clama en su canto la Novia del Cantar de los Cantares, reconociendo la fuerza liberadora del amor gratuito “fuerte como la muerte”. (Ct 8, 7)

“prudencia” del control. Por eso, el lugar de los indigentes del sentido global que constituye la estructura social, es lugar privilegiado como terreno firme para apoyar un discernimiento radical. Sin el “aún contra” se dificulta enormemente la distinción del cuidado y el control, y se tiende a su confusión lo que, en cuanto constituye tradiciones y *habitus*, dificulta y tiende a imposibilitar la confianza en la capacidad desbordante del poder de lo real para vivificar, y facilita la configuración en la “prudencia” del control en caso de crisis.

Esta gratitud, por el reconocimiento del don de los demás, no es, entonces, una limitación de la propia realidad, sino, por el contrario, el descubrimiento y la cooperación en la posibilidad de la misma realidad propia como posibilidad para la vida de todos. Es eso precisamente lo que me descubro dado por los demás en cuanto he constituido una personificación histórica, y ella misma es testimonio que permanece como fundamento en todas mis acciones. Los demás han hecho, al entregarme gratuitamente una posibilidad de vida, una oferta de realización de humanidad en la realidad. Su libre realización no es meramente entrega de ideas, sino que sus ideas han vehiculado las posibilidades de entregarme vida, capacidad nueva de libre realización de humanidad. Cada acción puede, entonces, interpretarse como “respuesta” a esa oferta fundamental. Esta “respuesta” en que se constituyen mis acciones en la vida, en cuanto sentido de todas ellas, es lo que da fundamento a lo que llamamos “responsabilidad humana”, y como tal, es la base también de una ética que reconozca, sin convertirla en un abstracto ahistórico, la autonomía moral del individuo. La dignidad se constituye así en vía de realización humana. Y si llamamos a esa realización, felicidad, podemos, entonces, afirmar con Zubiri que la felicidad es posibilidad radicalmente apropiada.³⁸¹

En esa donación de sí, que me da la felicidad como posibilidad para mí, el otro se me entrega en su verdad, y esa verdad religacional me hace posible una verdadera fe. “...la fe es una entrega personal a una persona en cuanto que verdadera. Es una opción de toda nuestra realidad entera y no sólo de la inteligencia, del sentimiento o de la voluntad; una

³⁸¹ “Y es que una posibilidad apropiada es una posibilidad a la cual se le da un poder real y efectivo de ser mi propia figura; es decir, de apoderarse de mí. La figura que el hombre cobra y su atribución al hombre, es lo que llamábamos carácter. Pues bien, la fuerza que tiene la posibilidad para caracterizar al hombre es lo que formalmente llamamos “poder”. Queda en condición de poder. (...) Como el hombre es constitutivamente una realidad que busca su felicidad, por condición física, y la felicidad es esencialmente moral, y es el bien absoluto dentro de la línea humana, la posibilidad de todas las posibilidades es precisamente porque es la única posibilidad a la que el hombre tiene siempre radicalmente apropiada, resulta que la felicidad es el poder que el hombre tiene *velis nolis* en su propia realidad. La felicidad como poder. Y precisamente porque la felicidad es un poder absoluto, precisamente por eso, no puede decirse que la tendencia a la felicidad sea una tendencia meramente natural.”, ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, p. 398.

opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo.” [HD 221]. La mediación personal de “los otros”, en cuanto que la confianza los toma con gratitud como personas que entregan libremente su realización para constituir posibilidades en la realidad para otra, posibilita la configuración real de la fe en el poder de lo real como dando personalmente esas posibilidades de realización humana. Posibilita así la fe, como entrega personal a otra persona en cuanto ésta en su dinamismo abre posibilidades de realidad.

Y ese dinamismo se muestra a sí mismo, en la entrega personal de posibilidades, como conformación en mediación. El dinamismo no pretende ser la fuente de las posibilidades, sino que media y lleva a su fundamento radical, el poder de lo real, que le sostiene. Esa conducción y camino que propone el dinamismo personal de entrega a la entrega agradecida que ha posibilitado en la persona, se convierte en camino de comprender la verdad de la vida humana como sostenida para la libertad por el poder de lo real, que nos comunicamos personalmente a través de la entrega libre de nosotros, unos a otros. Ninguna persona puede, por ello, exigir la gratitud para sí, sin caer en falsificación y configurarse como dominante y opresor. Por el contrario, la libre entrega de sí es manifestación de que esa gratitud conformada en la realidad es su misma nota, y le permite reconocer lo común en el dinamismo de realización humana en la realidad. Reconoce al otro, al que es posibilitado por su cuidado consciente y libre, como viniendo de la misma madre, del mismo poder vivificador y sustentador; le reconoce alimentado por la misma fuente y, como él, constituido en mediación, como todas las otras personas que han accedido a realizarse como cuidado de otra. Le reconoce como hermana. Esa fe verdadera es también la posibilidad de discernir toda falsedad en cualquier creencia y en cualquier forma en que yo pretenda formular mi fe. Y es que en la entrega de la dignidad se me entrega también el haber humano en que esa dignidad es comprendida. Pero también es la entrega de la fe, el acontecimiento en que el otro se entrega en cuanto persona, y quedo así vertido a él en cuanto realidad que me realiza, verdad que verdadea, bondad que bonifica, fruición que gratifica, salud que sana, apuntádome el camino a seguir para conocer y entregarme a la

verdadera fuente de la humanidad en la historia. Es el respecto insondable en el que puedo mirar, frente a la mentira, mi propia verdad.³⁸²

La realización de la humanidad en la realización de dignidad.

Esta experiencia de compenetración es fundante en la vida, y me conforma auténticamente como persona. Me apropia de la posibilidad de ser persona y no poder dejar de serlo. Me apropia de dignidad. Toda destrucción de mis posibilidades será destrucción de la persona, y, en cuanto tal, afrenta contra esa dignidad. Toda realización de mis posibilidades será realización de la persona, y enriquecimiento del haber común en el que podemos comprender nuestra dignidad. La dignidad me dota de derecho frente a los demás: el derecho de ser persona en cuanto que ya lo soy por la elección que los demás, alguien más, hizo de mí concediéndome valor eminente en la realidad.³⁸³ El haber se enriquece en cuanto es posibilidad de comprender en la propia persona y en sus acciones, el acto de entrega gratuita en que fuimos constituidos por el otro. Y en cada otro comprender que la dignidad que nos entregan es también entrega en su persona, y comprender en ese acto constitutivo la versión real en que todos quedamos vinculados. Esa versión real que es la entrega plena y gratuita de la humanidad a todos. Por eso la humanidad es nuestra como realidad que posibilita su propia realidad, como capacidad dinámica de ser humanos, y en cuanto nos constituye posibilidad de humanidad a ser apropiada real y personalmente, constituye nuestra dignidad.

La posibilidad de dignidad es irrenunciable en mi vida, pero puede ser oscurecida y mal comprendida por la fuerza de la mentira y la dominación, y paulatinamente destruida como posibilidad, aunque no por entero mientras haya personidad. Es el punto de encuentro entre la dignidad y el poder-vivir. La dignidad es el sentido que orienta al poder-vivir, es la posibilidad de poder-vivir que ha de cumplirse en cualquier circunstancia. La dignidad es posibilidad y como tal es atrayente. Como atrayente puede fundar un caminos de

³⁸² Por eso Beuchot ha dicho que en esta experiencia fundante, el otro es el icono más propio de la realidad insondable que me realiza: “el icono no miente, más bien desmiente, desengaña, y con ello nos reenvía a la verdad. El icono posibilita la libertad y el amor frente al Absoluto, frente al Misterio.”, BEUCHOT, M., *Las dos caras del símbolo*, p. 69. La fe no es, en principio, encuentro con Dios sino encuentro con los otros en quienes conozco el amor que nos constituye y nos entraña a cada uno en el poder de lo real. Los otros son así quienes me posibilitan mirar ese amor en el fondo de mí mismo y en su misma realidad. Es el amor que nos une, nos desborda haciendo la realidad nuestra. Y si Dios ha de ser algo en esa experiencia, no puede ser otra cosa que ese amor.

³⁸³ Así lo expresa Niño Mesa: “...el *correlato indeclinable de esa dignidad: el derecho a su realización personal*. En esta se implica, ante todo y fundamentalmente, el derecho a la vida como agente, autor y actor de ella. Pero también, e inseparablemente, el derecho a la constitución y desarrollo de su propia e irrenunciable personalidad mediante la educación, entendida ésta en su más amplio y basilar sentido de aprender a ‘saber’, ‘hacer’ y a ‘ser’.”, NIÑO, F., *Antropología Pedagógica*, p. 136.

realización humana posible, *método o norma* de realización no apoyados en la coerción o el control, sino impeliendo a ser seguidos por la pura fuerza atrayente de la dignidad. Su atractivo, su poder entre los poderes, depende de que en el haber humano haya experiencias que la manifiesten para comprender su poder en mi experiencia. Estas experiencias son en el haber humano, capacidad para realizar en mí la verdad de la dignidad, como entrega de mi persona para hacer persona a alguien más. Es capacidad para amar. El encuentro con estas experiencias, en que descubro la entrega que constituye en mí el don de la dignidad, me educa en el amor, al reconocermelo amado y en ese mismo amor capacitado para amar. Así, puedo reconocer en ella el mismo fondo que me constituye; puedo reconocer en ella la verdad, la mía, la de los otros y la de mi tiempo, y decidirme a actuar o no en consecuencia con esa verdad.³⁸⁴ Es la posibilidad de constituir un verdadero orden moral humano, basado en el atractivo del cuidado (y de las indicaciones concretas que ha descubierto en la historia pero propuestas como caminos atractivos a seguir) y no en la coerción del control (que se funda en imposiciones necesarias basadas en una radical desconfianza de la capacidad de humanidad en las personas, basada en una interpretación pesimista de la historia).

Estas experiencias que quedan en el haber humano pueden enriquecer ciertamente a la persona en su realización digna. Y pueden también generar sistemas de cuidado, en donde se pretenda vivir de acuerdo a la fuerza que imprime en el dinamismo de creación histórica de humanidad, la comprensión de la dignidad humana. Así puede haber buenas leyes, buenas instituciones, buenas normas y códigos que ayuden a posibilitar la propia experiencia de dignidad. Es recuperación de lo bueno que se ha logrado en la experiencia humana del vivir humano haciéndose bueno, mejor, en la mediación del sentido configurante propuesto por las personas en su propio descubrimiento de su capacidad de hacer vivir en la historia. También es cierto que es posible recuperar esta experiencia en el recuerdo de mis propias experiencias, en lo que de ellas ha quedado como biografía personal.

³⁸⁴ Bourdieu en un comentario sorpresivo relaciona de esta manera la felicidad y el descubrimiento de la mentira de la doxa: "I think this question of happiness is very important. The doxic attitude does not mean happiness; it means bodily submission, unconscious submission, which may indicate a lot of internalised tension, a lot of bodily suffering... I have discovered a lot of suffering which has been hidden by this smooth working of *habitus*. It helps people to adjust, but it causes internalized contradictions... One may be very well adapted to this state of affairs, and the pain comes from the fact that one internalises silent suffering, which may find bodily expression" (Bourdieu/Eagleton 1992:121)", citado en AA.VV., *Reading Bourdieu in Society and Culture*, p. 62.

Sin embargo, son las experiencias personales, las experiencias de amor, las que nos hacen posible de manera más plena esta posibilidad. Y es que en esas experiencias el desbordamiento se hace actual, y la única forma de realizarme plenamente en ese desbordamiento es entregarme a la persona real en su verdadera realidad. Mi donación plena en cuanto es recibida en la donación plena de realidad es auténtica posibilidad de dignificación de nuestra realidad.³⁸⁵ Y sólo en ese amor es que la bondad de las leyes, las instituciones, las normas y los códigos, y mi propia bondad se me pueden hacer patentes como verdad en la realidad. Si han y he de ser buenos, es porque hacen y hago efectivamente bien a otro que se puede realizar en nosotros. Sólo en la realización del cuidado como verdadera experiencia de amor, es que se prueba la verdad de lo que se postula como sistema de cuidado para una sociedad concreta. Así la realización del otro, que es bien que yo hago y que es bien para mí, es también paradigma de realización de otros y de la realidad en cuanto realidad. Es paradigma de universalización verdadera.³⁸⁶

Y como paradigma la realización vuelve a quedar en el haber humano, abierto a todos, pero también marcado por las condiciones del intento. Y por ello el amor que se tiene a los excluidos del sentido dominante es signo de amor que subvierte la dominancia, aun en lo que pretenda afirmarse de ella en un sistema de cuidado, y permite la realización de novedad como descubrimiento nuevo poder y la creación de nuevas capacidades y posibilidades para la sociedad. El amor a los cercanos es experiencia que realiza, pero que queda en el haber humano como amor de acuerdo al sentido. El sentido dominante lo interpreta eficazmente en su propio ámbito de intelección, y hasta lo convierte en ejemplo para fomentar su propio deseo en contra de cualquier posible universalización contraria, incluyendo, por supuesto, la universalización del amor. El amor se convierte así en fuerza limitada, sometida a las fronteras del deseo que modela la dominancia, y vigilado para que se mantenga en esas fronteras. Así se pervierte la estructura de cuidado y se convierte en

³⁸⁵ “Hay que ver al ser, al ente, en su mejor icono, el hombre, y en el más cuestionador y convocante: el prójimo, el otro; no el yo, sino el tú. El ser es el otro. Es decir, el icono del ser es el prójimo, el que más a las claras hace presente el ser, y nos da –por lo mismo– ese fundamento ontológico/metafísico, que sea capaz de abrirnos a una ética y comprometernos con ella. En la Edad Media se decía: “el ser, para los vivientes, es la vida” (*vita, viventibus, est esse*). Esto es, para los vivientes, ser es vivir. Por ello, para nosotros, los hombres –y al nivel humano–, el hombre es el ser por excelencia, la persona, el otro.”, BEUCHOT, M., *Las dos Caras del Símbolo, o.c.*, p. 52.

³⁸⁶ “Hay un acto de simbolización en nuestro encuentro con el otro, en nuestra adopción del otro. El símbolo une, lo diábolico desune, separa. Pero el símbolo une sin quitar la advertencia de que siempre hay separación, irreductibilidad, diferencia. Y que es sano que la haya. Cuando aceptamos al otro creamos para él, o entre los dos, un espacio de universalidad. (...) Como que aceptar a otro es aceptar a todos, de alguna manera. Casi cuesta lo que aceptar a todos los hombres, al género humano. Es un símbolo de nuestra aceptación de todos. En efecto, cuando no se acepta al otro como un gesto de la aceptación de todos, es una aceptación todavía narcisista, incompleta. Al aceptarte acepto a todos. O, porque acepto a todos mis hermanos, te acepto a ti como tal. Es un acto modélico, paradigmático, icónico. Sin querer, pero también si poder evitarlo, contiene y representa a todos los demás que acepto.”, BEUCHOT, M., *Las dos caras del símbolo, o.c.*, pp. 76-77.

una estructura de dominación, que se apropia del símbolo del cuidado para construir su propia simbolización idolizante. Si el amor ha de romper con la dominancia, si el amor ha de ser universalizable, como lo exige la verdad de nuestra dignidad, ha de hacerse resistencia, ha de decir “no” al amor excluyente que propone la dominación, y ha de buscar la novedad que exigen los indigentes de los logros de nuestras sociedades, los no-cercanos a las redes de cuidado que ya hemos formado.

El “no”, como toda posibilidad que se apropia y se realiza, abre a su vez nuevas posibilidades y obtura otras. El “no” al amor a la dominación obtura las posibilidades que se dan a los que aman la dominación. Esta exigencia de obturación se va manifestando en la vida del amante conforme persevera en el amor a las personas, y siente que se le exige optar nuevamente por el amor a la dominación en diversas formas. La única manera posible de fortalecer su amor frente al amor a la dominación no está en mostrarse dominante en ella, sino en entregarse a aquellos que la dominación no ha incluido en su amor. El amor es realización histórica de la entrega. El amor a las personas se realiza en el cuidado de su vida, negando la dominación que les somete. Esa entrega realiza la realidad como posibilitación para el que ama así, para seguir amando y realizando su vida en ese sentido. Es el bien que puede recibir en ese amor. La dominación tiene sus bienes (los que apropia de la realidad, y los limita a su fuerza para decidir en su distribución) y los entrega a los que la aman. Así también la dominación sustrae sus bienes de los que no la aman, e incluso les arrebat, o intenta arrebatarles, sus posibilidades de vida. Así crea clasificaciones para las personas que tienen vedado su amor, y con las que intenta vedar el amor de cualquiera hacia ellos, son los no-amados. Por supuesto, ésta es una categoría límite en el análisis que es útil en tanto indica una posibilidad a reconocer al juzgar la propia experiencia, aunque no sea realidad en absoluto y fuera de esa referencia.³⁸⁷ Son cognoscibles, más bien, en la experiencia del poder de la dominación sobre la misma persona que está liberando su intelección. Es ella quienes los reconoce en su experiencia como no-amados.

Ellos son, en cuanto no-amados, los que, al amarles, pueden fortalecer la realización libre de la dignidad de quien dice “no” a la dominación. Y este amor se muestra como resistencia

³⁸⁷ Esta categoría no es meramente socioeconómica, sino que es categoría experiencial: en la propia experiencia reconozco la fuerza de la dominación que me exige no amar a ciertas personas. Cualquier persona, independientemente de su nivel económico, político, cultural o social, puede experimentar, y experimenta de hecho esta fuerza, y toma postura frente a ella, accediendo a su pretensión o rechazándola. En ella se juega la posibilidad de solidaridad para cualquiera, inclusive la solidaridad entre miembros de la misma “clase social”.

al amor que propone la dominación. En ese sentido no busca la fortaleza social, sino que se opone a ella. La fortaleza social, la fortaleza delante de los otros, es lo que la dominación ofrece y convertiría el amor a los no-amados en una actividad de poca trascendencia en la propia vida, que tendería más bien a acomodar el espacio del “amor” a las exigencias de la dominación. Es una especie de beneficencia limitada y acotada, que confía en la fuerza dominante y no en el poder personal de los no-amados en cuanto éstos muestran poca fortaleza en el sistema social.

La entrega tiene que ser verdadera y confiada en la realidad que en los no-amados da de sí sin dominación, discerniendo aquí lo que de la dominación y su sistema de deseos pudiera manifestarse en cuanto la propia entrega a ellos o lo que pueda movilizar socialmente a su favor puede transmitir ese sentido, o porque participen de ese deseo en impotencia como ya se ha dicho arriba. Y en esa entrega, el que ama realiza su realidad en compenetración con la realidad verdadera de los que ama. Ahí se comprende con ellos, y se comprende verdadero como ellos. Ahí se realiza la crítica de la dominación conformante, al dar fuerza a la compenetración como dinamismo que sustenta la verdad histórica de la creación de realidad humana. Aquí se realiza esa posibilidad plena de contar-con las personas en cuanto personas, se desborda la instrumentalización y la adaptación, y queda instalado en el dinamismo de la comunión personal que da de sí realidad libre en los que conviven su comunión. La comunión en el amor es así realización de poder en la historia que se opone a la dominación, en cuanto se abre a una universalización verdadera de las posibilidades para toda la humanidad. Esa comprensión, identificación con los no-amados, es subversiva en cuanto los agrupa en comunión y los coloca, como signo de liberación, frente a los otros en el mundo social, incluidos los que aman la dominación. Éste es el signo que capta y representa el profeta, individuo en comunión con esa comunidad, o la comunidad misma en cuanto ejerce la profecía. Esta representación se vuelve política, capaz de disputar el sentido de la realidad (los principios de visión, división y apreciación) en el mundo.

Esta identificación puede estar, y suele estar, en los orígenes mismos de la opción por el “no”. Puestos frente a los otros, en ellos se contempla el límite inscrito en nuestra realidad como impotencia radical para poder vivir. Pero, también, podemos contemplar en ellos la realidad desbordante que les hace vivir cuando ya solamente les habían destinado a dejarlos morir. Esa realidad que se manifiesta en sus formas de vida, que, en cuanto quedan como

posibilidades tienen un cierto poder, atractivo para mí, que entra en conflicto con todos los poderes inscritos en el *habitus*. En ellos contemplamos lo que es nuestra vida, con su complejidad de poderes dejando de absolutizar el propio poder ganado en nuestra manera de vivir. Somos instados a tomar posición, encontrando en ellos amenaza (en cuanto mi poder no es ya tan omnipotente y quiero que lo vuelva a ser), recurso (para hacerme poder con ellos más de lo que puedo), bien (porque descubro en ellos una posibilidad de realidad para mí) o la realidad verdadera de ellos en cuanto personas, comunión y/o vida en cuerpo social. Y si comprendo esto último es posible que quiera entonces habérmelas con ellos así; optar por vivir con ellos para realizar juntos una realidad común.

Optar por la misma manera de vivir, que es optar también por la misma manera de morir, o arriesgarse a realizar con ellos, con todos los conflictos que pueda traer, inclusive con ellos,³⁸⁸ una manera de vivir distinta en la que todos podamos vivir. Aquí se muestra la diferencia entre la indigencia del ideal de la que hablábamos arriba y de la indigencia de vida que se muestra frente al límite radical visto en el otro. No hay aquí la propuesta de la otra forma de vivir, sino meramente la apropiación de la posibilidad de “no” vivir como está propuesto, porque ha de ser posible otra manera de vivir. El poder-vivir se convierte en sentido fundamental para cualquier valoración, y se realiza como entrega en toda decisión. En esa experiencia de entrega, el que se entrega irá comprendiendo hasta dónde llega su amor a la dominación, y también en cuanto estos no-amados pueden también amarla, en cierto grado, y reproducirla en sus mercados limitados. Ahí tendrá que ir optando una y otra vez por hacer valer la dignidad, posibilidad suya y del otro, posibilidad nuestra, realizando la verdad de su humanidad en su vida y en la de los demás. Y en esa opción enriquece las posibilidades de todos de construir dignidad.

El que se entrega a esa comunión forma nuevas capacidades, constituyendo desordenadamente (de acuerdo al principio ordenador de la dominación)³⁸⁹ las potencias y facultades en poder para hacer algo diferente, y dibuja disposiciones operativas en las

³⁸⁸ Enfrentar el conflicto con los que se va aprendiendo a amar no es sencillo, pero es posibilidad abierta en cuanto la opción se ha hecho por la persona en cuanto persona y no meramente en cuanto recurso o en cuanto bien. Es más, el mismo conflicto es el que puede discernir en mi opción lo que verdaderamente es optar por la persona y lo que sigue habiendo en ella de instrumentalización o funcionalización de ella, para distanciarme de esto en cuanto me acerca a la dominación y volver a optar por la persona en cuanto persona que me desborda y me realiza. Así se sigue permanentemente la realización de la dignificación, en cuanto se sigue en conversión al otro en cuanto persona.

³⁸⁹ La *anomia* de Durkheim no es nunca un estado absoluto de las cosas sino siempre un estado en referencia al orden que supone algún tipo de sentido en la realidad. Cuando se supone un estado absoluto se hace una apreciación injusta, muy probablemente para condenarla y urgirla a regresar pronto al “orden” que propone la dominación.

potencias y facultades que favorezcan la realización de aquello. De esta manera inventa en la realidad posibilidades que no estaban ahí.³⁹⁰ Es creación de posibilidades y, como tal, propone la realidad social propuesta y postulada por la dominación, en cuanto no reconoce dichas posibilidades como posibles, como falsedad y a sus detentores como incapaces de vivir en la nueva realidad, mientras no abandonen su sentido fundamental que les denuncia en su acción. Mira, desde su propia posibilidad, la realidad con “ojos nuevos”, y descubre en ella, en las mismas acciones sociales que se realizan, posibilidades ocultas por el sentido dominante, y las afirma en la realidad adversamente respecto de la dominación. Así, al mismo tiempo que ve, hace ver, aunque lo que vea no coincida con lo que hace ver a los otros que miran desde una diferente posición en el cuerpo social. Crea posibilidades en la realidad, en el haber humano, al mismo tiempo, posibilidades de dignificación de todos en cuanto pueden hacer de mejor modo la vida en el mundo constituyéndolo de verdad en estructura de cuidado, en morada común;³⁹¹ y también posibilidades de mayor indignidad en cuanto pueden, los que siguen amando la dominación en las diversas posiciones del cuerpo social, eficientar la represión y destruir más.

La incertidumbre de la realización: esperanza y profecía.

La acción liberadora del “no” no condiciona necesariamente que la subversión se realice exitosamente en la historia. Ésta se implanta como posibilidad, como proyecto que recupera todas las posibilidades de cuidado de la misma realidad según su propio poder, y así se ofrece a la apropiación en la vida concreta. Es la forma concreta en que se realiza la profecía, como propuesta de un futuro “otro” en esta misma realidad. De esta manera constituye su realidad en el campo político e, incluso, en el campo de poder, sin participar de los ideales que éstos proponen, sino forzándoles a lo que tendría que ser su verdad: un espacio de posibilitación de la realidad humana en cuanto realidad. De este modo se realiza en los espacios concretos de la realidad exigiendo en su fuerza, espacio más pleno y mejor distribuido para la humanidad, y en estos mismos espacios se expone a la represión y a sucumbir en ella. Los gestos, gustos, preferencias, *logos* y todo ámbito humano pueden

³⁹⁰ “El poder-hacer es una forma no disciplinaria del poder que está en el fondo de todo hecho social. Es la capacidad humana en tanto flujo de energía hacedora, en tanto torrente de vitalidad creadora contenido en todo ser humano y cuyo derrame es lo que sostiene y engendra el mundo de las cosas sociales, de los vínculos a través de las cosas y de las cosas mismas, incluido por supuesto el Poder-imposición que no es más que una forma, una simple y transitoria forma enajenada de ese flujo de energía que es el poder-hacer.”, GUTIÉRREZ, R., *o.c.*, p. 60.

³⁹¹ Consuelo Venegas lo llama, desde su experiencia de madre, abuela y jefa de hogar, “hogar” y lo propone como principio fundamental sobre el que ha de construirse una ética verdaderamente humana.

convertirse en espacio de subversión del sentido dominante, y entregarse al haber humano como exigencia de espacios de realización y de nuevos sentidos en la realidad, que enriquecen las posibilidades de la tradición. Es la entrega al absurdo en cuanto se le apropia y manifiesta en la propia vida. El absurdo de hacer nuestra la vida de los que, de acuerdo a la dominación, no deberían estar ahí. El seguimiento de las posibilidades que sostienen la vida resistente de las víctimas, para construir con ellos una manera diferente de vivir.³⁹²

De esta manera, abre un nuevo espacio de lucha por reclasificar el mundo, entregando las posibilidades que crea como posibles para cualquiera, y reconociendo las posibilidades que los otros han abierto como posibilidades para sí. De ellas, de las suyas y las de otros, toma lo que logre encontrar como posibilidad de distanciamiento de la dominación.³⁹³ Y por eso ha de hacer una elección libre, en lo más posible, de privilegios, y una elección que siempre pueda revisarse en las posibilidades de dignificación de los que no ha alcanzado en su amor. Y es que en ese distanciamiento conoce la verdad real en que se apoya la dominación, y puede realizar de otro modo la realidad que en esa verdad se manifiesta, subvirtiendo así la dominación en cuanto la entrega en una forma nueva.³⁹⁴ Y en cuanto logra manifestar la verdad real de la dominación y denunciar su mentira, en cuanto conoce las estructuras en que se sostiene (sus *habitus* y la lógica de sus campos) la profecía toma fuerza porque se cumple en la realidad lo que denuncia en su palabra. Es uno de los efectos de la profecía que hace mirar.³⁹⁵

El “no” frente a la dominación que genera víctimas es suceso histórico y, por eso, proyecto a realizarse (que se realiza como como proyecto de cuidado frente a la dominación), y también posibilitación realizada por la humanidad, que le actualiza y otorga una nueva figura, más verdaderamente apoyada en el poder de lo real; en este sentido, es una

³⁹² En la iglesia cristiana gran parte de las auténticas experiencias de santidad están construidas bajo este modelo, aunque después pudieran pervertirse, refugiarse en pequeños ámbitos de la vida personal y social, y perderse en el cuerpo social. A pesar de ello siguen siendo posibilidades abiertas que tienen su fuerza en la sociedad. Es el caso de la experiencia de Francisco de Asís que dejó su riqueza para vivir con los pobres y leprosos, y gritaba por las calles “el amor no es amado” invitando a amar al no-amado, hablando de sí mismo como “bufón de Dios”. O la de Ignacio de Loyola, consignada en sus Ejercicios, que invita a seguir a Cristo en la locura de la cruz, volviéndose el propio seguidor “loco por Cristo”, como experiencia plena de amor.

³⁹³ La profecía puede entenderse como un trabajo pedagógico secundario respecto al que realiza la dominación: “Un trabajo pedagógico secundario es tanto más productivo cuanto, teniendo en cuenta el grado en que los destinatarios del mensaje pedagógico poseen el código del mensaje, más plenamente produce las condiciones sociales de la comunicación mediante la organización metódica de los ejercicios destinados a asegurar la asimilación acelerada del código de la transmisión y de esta forma la inculcación acelerada del *habitus*.. BOURDIEU, P., *La Reproducción*, p. 62.

³⁹⁴ Por eso Zubiri afirma que en toda verdad hay siempre un elemento de reforma, cfr. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, p. 190.

³⁹⁵ “...el éxito de la acción de imposición simbólica del profeta está en función del grado en que logra explicitar y sistematizar los principios que el grupo al que se dirige posee ya en estado práctico.”, BOURDIEU, P., *La Reproducción*, p. 63.

humanidad más humana. Atendiendo al “no” es que podemos comprender cabalmente lo que el poder de la realidad tiene que ver como poder histórico, y su forma de trascender el poder como dominación para ser también poder como no-dominación, poder como cuidado. Y así, en cuanto se actualiza en el “no”, como afirmación de la dignidad ante la dominación y su muerte y contra ellas, como su principio orientador originario (y aunque se oculte con otros valores), se convierte en principio fundamental de discernimiento para mantener en el cuidado la fuerza exigitiva de la dignidad humana. El “no” se actualiza siempre, en cuanto la dominación aparece en el cuidado, y es así constante posibilidad de subversión que le impide absolutizarse por completo como ídolo y dominación. Por eso es que hemos dicho que en el suceso del “no”, en la afirmación de la dignidad frente a la dominación, se da la manifestación más plena del dinamismo verdadero de la realidad histórica, y ésta verdadera con su propia fuerza en la dominación y, también, en aquellos proyectos que se presentan como representantes del “no” en la contienda política. De esta manera se puede generar una profecía que desconozca a los que antes habían sido reconocidos como profetas. Así se genera una historia de la profecía, que se funda finalmente en una historia de la herejía como capacitación de la humanidad para sostener su dignidad.

Para realizar esa historia puede postular sus propias entidades políticas para exigir que sus posibilidades lo sean para cualquiera, formando grupos, partidos, representaciones, etc.³⁹⁶ O puede también postularse como resignificación en las mismas entidades políticas que ya existen, entrando en la competencia por ocuparlas con proyectos alternativos y personas que los realicen.³⁹⁷ Es la competencia política en cuanto competencia por la movilización de las personas para cumplir en la realidad social un proyecto de vida alternativo a los proyectos que siguen el sentido dominante. Así puede el “no” entrar en la competencia por configurar la realidad social heréticamente, de acuerdo al modelo encontrado en la experiencia vivencial con los que en la dominación son herejes. El “no” no es la vida alternativa, pero en cuanto el “no” se realiza accionalmente en la vida de alguien, consciente o inconscientemente, abre posibilidades nuevas e insospechadas en el mundo social, que es lo que llamamos “herejía” que, en cuanto sean reconocidas como proyecto

³⁹⁶ Es la lógica de la subversión revolucionaria que propone una nueva estructura política para la administración de las posibilidades en la sociedad.

³⁹⁷ En esta lógica se han desarrollado estrategias de empoderamiento por parte de diversos grupos oprimidos en la sociedad: mujeres, indígenas, trabajadores, etc., y no solamente se refiere a cargos públicos sino a las diferentes posiciones que en las instituciones y en el conjunto de la sociedad son estratégicas para el cambio de sentido, por ejemplo, periodistas, intelectuales, políticos, etc.

abierto a cualquiera, ganarán también fuerza y podrán estructurarse con otras para ser apropiadas. Esta estructuración es, al mismo tiempo, oportunidad y peligro para la herejía. La profecía, al transmutar por representación la herejía en movimiento político, puede estar asumiendo demasiado de la dominación y condenando así a los “herejes” a seguir marginados de las propuestas políticas (no integrando las cuestiones fundamentales que plantea su vida) pero dejándoles aún más débiles puesto que, ahora, se suponen ya representados en la contienda política. La herejía tiene necesidad de establecer mecanismos de control de la profecía, otorgándole o negándole el reconocimiento a su capacidad de representar verdaderamente el “no” a la dominación en que consiste, muy fundamentalmente, su vida. Pero la historia de la herejía, el suceso profético del “no”, no se reduce a control. Ha de encontrar maneras de trascender el control y devolver la primacía en sus criterios de valoración al cuidado que le ha fundado, porque en eso consiste su realidad verdadera.

Como suceso humano e histórico, pero también personal, el “no” participa del suceso fundamental de la muerte personal que consiste en fijación en la realidad histórica. El “no” personalmente realizado, apoyado en la fuerza exigitiva de la dignidad, queda fijo en la realidad histórica como “obra” y como símbolo de lo que es posible para cualquier persona. Cada obra humana conserva en su forma la fuerza originante del “no” que la hizo proponerse como obra libre frente a la dominación. Y remite, al mismo tiempo, a la obra personal por excelencia: la vida de la persona en cuanto pudo entregarse plenamente en el sentido que indicaba la fuerza de la dignidad. Esto es lo que ha quedado fijo con la muerte. La vida en cuanto pudo ser verdaderamente digna de humanidad; afirmada como libertad en las condiciones concretas que le tocó vivir. El “no” no quita la muerte personal, pero la muerte se convierte así en fijación de la plenitud de dignidad que la vida personal ha podido alcanzar y promete que esa dignidad mantiene su fuerza expansiva, como posibilidad de la vida frente a la muerte. Por la muerte se convierte, entonces, en herencia para los demás: es fruto. Es fruto del cuidado logrado en la historia y posibilidad entregada para ser intentada por alguien más. Es símbolo de la trascendencia del poder del cuidado, de la dignidad, frente a la muerte y la dominación. Es así el fundamento de la *vicariedad*, y de las tradiciones que nacen de ella, de la que hablamos antes.

Pero, cuando hablamos de la historia de la herejía, podemos hablar de la muerte en otro sentido. La muerte de la profecía, en cuanto representación del “no” en el campo político frente a la dominación. La profecía es la simbolización del “no” en formas que se oponen a la dominación, recreándose en la misma dominación para responder a ella en sus diversas mutaciones históricas. En cuanto la profecía hace reconocer algunos puntos del proyecto de cuidado frente a la dominación, la dominación queda transformada e inicia nuevas estrategias de simbolización que pretenden englobar en su propia idolización las dinámicas de cuidado y apropiárselas. La profecía ha de transformarse, entonces, atendiendo a los nuevos indigentes que provoca esa transformación, y cuestionando los beneficios de la dominación transformada. La muerte de la profecía ocurre cuando la dominación logra reducir su relevancia política al grado mínimo: cuando la profecía acepta convertirse en un elemento dentro de la misma estructura simbólica que crea la dominación y se funcionaliza con ella. Así, algunos representantes de la herejía reducen su acción personal a establecer sistemas de control de sus profetas (individuales y colectivos) para que le sean útiles en el esquema de conquista de fuerza frente a los otros dominantes. Es el intento constante de la dominación en los campos de producción cultural (científico, artístico, religioso) y en el campo político. Fijándola en su sentido, la dominación logra así matar la profecía que se convierte en no-mediación de la verdad del poder de lo real; se convierte en mentira, cargada además con el prestigio constituido en los *habitus* y estructuras de las personas y de la sociedad. La asimilación de la profecía por el sistema de dominación es de las principales fuentes de legitimación para ésta, aún cuando lo que legitime sea una mentira.

La posibilidad de la resistencia de la herejía profética en la verdad y la de su muerte no se dan como términos autoexcluyentes (cuando se da una no se da la otra) en el transcurso de la historia. Por el contrario, son dinámicas que se realizan activamente en la disputa por determinar un sentido global en lo real. La búsqueda de este sentido se realiza en acciones que pueden apuntar, confusamente, hacia una y otra posibilidad, siendo terreno de error y de necesaria y constante verificación del sentido propuesto respecto de su capacidad de transparentar la capacidad de vivificación del poder de lo real, su capacidad de dignificación. Éste es el último punto a recorrer en nuestra comprensión de la realidad del poder: la posibilidad humana de constituir sentidos que verdaderamente nos orienten a quedar apoderados históricamente por el poder de lo real. Este último paso no ocupará sólo

el final del presente capítulo, que servirá para indicar el camino a seguir, sino también la recolección del conjunto que emprenderemos en la conclusión de este trabajo.

La muerte de la profecía es el resultado histórico de ejercitar estrategias de asimilación, por parte de la dominación, y estrategias de resistencia y condescendencia por parte de la profecía en los campos sociales. Estas estrategias pretenden fortalecer interpretaciones del poder de lo real en su forma concreta e histórica en ese momento determinado, que demuestren la ilegitimidad del enfrentamiento (la dominación) o la ilegitimidad del sistema único (la profecía). Son estas interpretaciones a las que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior, cuando tratamos del dinamismo de idolización, y que son auténticas teologías. La teología profética impulsa la reivindicación del “no” como proyecto de vida posible y distinto del proyecto de la dominación. La teología dominante pretenderá presentar al “no” como una modificación aislada, contingente o coyuntural de su mismo proyecto que se afirma como necesario, globalmente adecuado y permanente.

Esta contienda de teologías puede hacerse explícita o darse implícita en diversas teorías y prácticas que se muestran deudoras de creencias sobre la totalidad de los dinanismos del mundo, supuestas en las afirmaciones que hacen “científicamente”. Y es en esta contienda donde se definen concretamente las reglas en las que puede considerarse el poder que verdaderamente sostiene la realidad histórica que se vive y experimenta. Es decir, las posibilidades reales y concretas que nos son accesibles en un momento histórico determinado. Estas posibilidades quedan incorporadas en las experiencias personales y colectivas como *sentido de la obra lograda en ellas*. La obra se considera deudora de dichas posibilidades, en cuanto constituyen el apoyo real y concreto de su realización. Y de esta manera, las posibilidades quedan en la experiencia obrada como impulso que, lejos de agotarse en la obra, promete nuevas realizaciones a partir de lo logrado. A este impulso le denominamos *esperanza*. La histórica manifestación del “no” es una historia proyectada hacia el futuro, y que encuentra fundamento en la presencia actual de ese mismo futuro como prospección, como espera, de una siempre mayor realización humana. La esperanza es así el horizonte de posibilitación en el que la obra de la humanidad, su propia dignificación, se unifica como un solo sentido y un solo proyecto. Y esta virtud de la unificación es la que se busca conquistar en la contienda de las teologías.

Las teologías se muestran así como teorías de la esperanza. Lo que intentan es otorgar una comprensión suficiente de lo que la humanidad puede ser. Toman la forma de principio operativo que funciona en toda construcción humana, realizado en ellas pero al ser realización sólo parcial, puesto que el impulso da para más, es también criterio de juicio de la misma realización. La esperanza se convierte en la medida de la bondad de la obra, en cuanto en ella se han realizado más o menos las posibilidades del proyecto de la humanidad. Y cumple, de esta manera, una función crítica que trata de ser aprovechada por las teologías para justificar su propia comprensión del mundo. La profecía tratará de utilizar este potencial crítico de la esperanza para juzgar la situación presente como necesitada de una conversión radical. La dominación, por el contrario, utilizará el mismo potencial crítico de la esperanza para mostrar las bondades de sus determinaciones y las posibilidades que abren ya de por sí para mantener un rumbo cierto hacia la humanización. Y al fin de cuentas, ambas disputarán el sentido que ha de tomar la movilización de los grupos en la sociedad hacia una u otra afirmación de la posibilidad de realización de la esperanza, pretendiendo afirmar la verdad de su propia esperanza y la falsedad de la esperanza contraria. La capacidad crítica que implica la esperanza no puede ser tomada meramente en bruto, sino que toma forma concreta y observable en las estrategias de resistencia o asimilación que se implementan en el mundo social. La profecía, como realización del “no” que se rehúsa a aceptar el sacrificio de las víctimas, es la construcción concreta de una estrategia histórica de resistencia.

Así, la profecía busca, como estrategia, recuperar en todo proyecto humano su principio originario de ser realización libre en el dinamismo de la realidad histórica. Evalúa la capacidad de esperanza que la realización humana puede lograr, y la juzga desde esta perspectiva. Y también la estrategia de la dominación apela a ese principio de esperanza, pero lo afirma como si estuviera ya dado, anunciando sus posibles reformas, pero limitando a la esperanza a respetar fronteras inamovibles al buscar fundamento al dinamismo de la realización humana. Trata de evitar entonces que la profecía la califique como absolutamente mala (apelando a su posesión del principio de esperanza) y convencer de que sólo merece cambios menores a los cambios fundamentales que pide la profecía.

El intento de la profecía, por el contrario, será mostrar a la dominación como *perversión real* de ese mismo principio que lejos de potenciarlo, le quita poder. La dominación es,

según los profetas, traición a la esperanza de humanidad. Esta traición es uno de los puntos centrales de la estrategia de la profecía para devaluar la bondad de la dominación como proyecto donde es posible la vida. Según la profecía, la dominación ha secuestrado la vida humana, convirtiéndola en una herramienta de uso para sus propios fines y valores. Esa inversión de valores, la humanidad sometida a otros fines, es la que toma cuerpo histórico como dominación. La dominación es esencialmente, en la propuesta de la profecía, opresión histórica de la humanidad por una parte de la humanidad. Aceptar esta afirmación profética, implica dejar de creer en la estrategia teológica de la dominación, y exigir trabajar por la liberación de todo el poder de las personas en la sociedad, convirtiendo radicalmente el sistema social. Es el triunfo de la profecía: la *revolución*.

Sin embargo, es posible, también, que en la contienda de teologías, la profecía no logre probar la malicia intrínseca de la dominación, y que ésta conquiste, por el contrario, la fe de los grupos y personas en su posibilidad de bondad. La dominación niega el carácter de perversión que la profecía le imputa, y se muestra como capaz de realizar en sí misma las exigencias de la profecía, siempre y cuando éstas se muestren “justas”, es decir, adecuadas a la forma histórica propia de la dominación. Comúnmente, el uso de la exigencia de realismo a las profecías, es estrategia de la dominación para convertir los señalamientos radicales de la profecía en adaptaciones que realizar dentro del proyecto histórico de la dominación. Usa así los “descubrimientos” de la profecía respecto de la inhumanización de la dominación histórica para “humanizarse”, manifestando una *reforma o purificación* en el seno de su propio proyecto.

Si la dominación logra conquistar así la creencia, la profecía pierde o ve en peligro su legitimidad como fuerza en el campo de poder. Pierde, es decir, su capital político, necesario para competir en la construcción y postulación de teologías y en el ejercicio mismo del poder en los diferentes ámbitos del espacio social. Puede, entonces, sacrificar su propio proyecto de humanización (y a la gente que heréticamente lo espera realizar y realiza parcialmente), para mantener ese estatus social (que implica posiciones en los campos económico, político y de producción cultural), justificándolo como medio para una realización posterior de su esperanza en condiciones más propicias. Es cuando la profecía, activa históricamente, se convierte en *apocalíptica*, que espera pasivamente, y en espacios restringidos de la vida personal y colectiva, la realización de su esperanza por una fuerza

extrínseca al mismo campo de poder. La profecía convertida en apocalíptica se conforma con el espacio que se le deja (que ya es resultado de su acción histórica y transformación creativa del sistema social) adaptándose a las condiciones en que se le deja ese espacio³⁹⁸. Es la *muerte de la profecía por el sometimiento de una herejía ahora “integrada”*.

Este proceso, que resulta en fijación de la profecía en el esquema de la dominación como crítica o esperanza controlada, no implica, sin embargo, que todo el potencial de resistencia quede asimilado en ese mismo esquema. El sometimiento ha sido el resultado de estrategias concretas frente a la profecía, pero apuntando al apoyo mismo de la profecía: la vida real herética en la sociedad. De modo que los agentes dominantes sólo puede ejercer dicho sometimiento en cuanto logra mantener al margen a los grupos que mantienen dicha vida herética. Para ello margina a los mismos profetas de sus grupos de apoyo, atrayéndolos a sus ámbitos controlados de negociación, es decir, los ámbitos controlados de los diversos campos sociales. También ejercita la marginación en los mismos grupos heréticos respecto de otros, de manera que se identifiquen como contrarios en la interpretación de su propia situación y de las posibilidades que les ofrece. Impulsa para ello diferentes dinámicas de culpabilización, donde unos grupos marginados reconocen a los otros como contrarios a su propio intento, y culpables de su marginación. Puede suceder, por ejemplo, que conviertan, siguiendo los patrones de valoración de la dominación, en mérito su solidaridad interna (y la de los profetas con ellos). Fundarán, entonces, un nuevo campo de competencia en que desgastarán sus fuerzas, pretendiendo juzgar entre ellos quién se hace merecedor del reconocimiento de los demás como su “verdadero representante”.

Este tipo de acciones en que la vida herética y la profética asumen formas de valoración y apreciación de lo real propias de la dominación, restan fuerza al reconocimiento de la dignidad (el amor gratuito) que manifiestan y sostienen sus respectivos proyectos. De esta manera, desvían sus fuerzas y recursos para fortalecerse por méritos en la sociedad, perdiendo la oportunidad de manifestar, con toda la fuerza de su realidad, la gratuidad y libertad del amor como su único fundamento. La transmutación de la vida fundada en la gratuidad, en mérito para hacerse digno a la existencia, indica que se ha fetichizado ya un criterio externo (el “mérito” como escala social) y se ha impuesto como medida infundada

³⁹⁸ Aún cuando ese espacio esté colocado en una de las posiciones dominantes y conviva ya con otros poderes dominantes, ha perdido ya la fuerza del “no” que realizaba la herejía.

de realización de la comunidad. La dominación va así, poco a poco, imponiendo sus criterios, y exigiéndoles un cada vez mayor acomodo al espacio que les deja. Así se va fijando posición para la herejía y la profecía, que se funcionalizan en esa sociedad.

Sin embargo, la dominación no queda incólume en esta acción. Por supuesto, esta victoria le ahorrará recursos frente a las profecías y las herejías, pero le supone también inversión parte de su propio capital para mantener esas distancias. La dominación actúa bajo la apuesta de que su inversión no supondrá tanto como su ganancia, es decir, que logrará que el gasto sea absorbido finalmente por todo el cuerpo social, incluyendo a la herejía y a la profecía. Pero este gasto trae consigo transformaciones que pueden limitar las posibilidades de la dominación para reaccionar efectivamente ante las eventualidades que se pueden presentar en su propia competencia como agente que disputa el control global del sistema. En estas eventualidades siempre es posible que se genere una nueva profecía a partir del descubrimiento de las posibilidades de vida herética como poder incontrolado.

La profecía se muestra así históricamente deudora de las profecías del pasado, y, principalmente, de la resistencia herética de los oprimidos y de sus estrategias de cuidado transmitidas en sus culturas. Cuando la profecía surge se encuentra hermanada con el esfuerzo de liberación de los oprimidos históricamente ejercido y presente en la nueva resistencia. Los mitos que han alimentado las teologías proféticas del pasado, toman vida nueva en los movimientos presentes, prestando la fuerza de su obra en la oposición a la perversión que implica la dominación. Se hace evidentes, entonces, las brechas en las teologías de los grupos dominantes, que se convierten en fuentes de vida para los mitos de resistencia recreados por la profecía. La creatividad de las profecías para aprovechar esas brechas, presentes en la vida herética como relatos, rituales, prácticas consuetudinarias contra-oficiales, etc., es la oportunidad que tiene la dignificación para realizarse como proyecto real en la historia social. Y el desarrollo que, desde ahí, puedan lograr las teologías proféticas, se convertirán en la posibilidad concreta y real de mostrar, en una historia concreta, lo que nos es posible esperar y entender como verdad del poder de lo real: la verdadera *deidad*.³⁹⁹

³⁹⁹ La ruta zubiriana de la religión ha de completarse, so riesgo de permanecer como una mera especulación abstracta, en un verdadero afianzamiento a la realidad histórica concreta que haga posible mirar el verdadero rostro de la deidad, es decir, la verdadera manifestación del poder de lo real en todas las cosas, sin sucumbir irremediamente a las deformaciones del mismo que proponen las búsquedas ideológicas de la dominación. Solamente la búsqueda histórica de la dignificación como proyecto de liberación y realización

La deidad que se revela histórica.

Las teologías proféticas no pueden presentar la cara única de Dios en su ejercicio histórico, pero sí pueden mostrar la manifestación de ese Dios tal y como lo comprenden en ese momento histórico, como apoyo absoluto y activo para la dignificación de la humanidad histórica. Previenen así del secuestro idólatra de las teologías de la dominación, que pretenden mantener a Dios como garante de la creencia necesaria a la dominación en sus mecanismos. La verdadera deidad, anunciada por las teologías proféticas, resulta no garante sino quien ejerce la función regia en el seno de la profecía y su dirección. El dios de los profetas dirige, no garantiza. Propone a la realización, no justifica lo realizado. En este sentido, el dios profético es icono y no ídolo, según la terminología de Beuchot. Se convierte así en un rostro siempre nuevo, siempre creciente y vivo en la realización plena de su proyecto de dignificación. No se muestra separado, sino, por el contrario, cercano y activo históricamente, comprometido y como fuente histórica del dinamismo profético.

Más que intérprete, la profecía se convierte en creación de la misma deidad que crea y sostiene el cuidado histórico de la vida, presente como construcción herética, en medio de la dominación. La profecía, como la herejía, ha de vivir confiada a esa deidad que actúa en su favor y en esa confianza es que se puede sostener absolutamente frente a la dominación. Solamente en ese encuentro con su carácter históricamente absoluto, puede la persona humana sostenerse en el proyecto de dignificación contra toda dominación. Solamente así se realiza en plenitud como persona, en palabras de Zubiri, *relativamente absoluta. Relativa al poder de lo real que la hace absoluta frente a cualquier pretensión de otro poder sobre ella*. Y esa pretensión no es una mera especulación, sino que es el ejercicio concreto y real que hemos llamado dominación. La profecía ha de buscar proveer a las personas heréticas de una interpretación de esa capacidad de la deidad de conformar su vida en resistencia con esa pretensión que busca juzgar y definir los cauces de su vida interpersonal. Para ello no puede absolutizar su propio juicio, sino buscar signos mediadores para referir a las personas a la deidad misma como fundamento de toda su realización humana: la de los profetas mismos, como la de todas las personas, incluidos los dominantes. Esa referencia, que se realiza como quehacer teológico en los diversos campos de la actividad humana, se

humana, que implica también la fundación de ideologías, puede limpiar la mirada para contemplar la acción de Dios manifestada en el mundo como principio de realización histórico y concreto.

constituye como capacidad de esperanza en la humanidad posible y libre, la capacidad de dignidad, que promete la deidad.

Esto implica para las comunidades el aceptarse en referencia absoluta y constante hacia el poder vivificador, la deidad. Su vida no puede comprenderse como vida fijada, sino, por el contrario, como vida llamada a realizar en sí misma todas las posibilidades de entrega para la humanización que encuentre. El error en esa búsqueda no puede ser imputando meramente al individuo, sino que se comparte en la comunidad como un oscurecimiento en la posibilidad de humanización que tiene que ser con-vertido, refererido y comprendido nuevamente a la luz de la vivificación posible prometida en la deidad. Esta con-versión ha de mostrar las nuevas posibilidades de humanización al inventar nuevas formas de humanidad diferentes a las que llevaron al error.

Así, la comunidad toda ha de cargar con la acción que, fundada en la realidad, se mostró insuficiente de dar con toda su riqueza las posibilidades que la realidad estaba dando en ese momento, e inventar nuevas maneras de manifestar en sus acciones toda la riqueza de humanidad que antes no se pudo manifestar. Es la realización de la comunidad como *perdón*, que se aleja de la culpabilización deshumanizante propuesta por el control. En el error todos somos ingratos de la deidad que nos invita a descubrir todas las posibilidades de bondad en la realidad, pero llamados a la gratitud de decidarnos a iniciar caminos de descubrimiento de esas posibilidades en lugar de perseverar en la ingratitud. La capacidad de perdón se convierte así en la capacidad de la comunidad herética de pervivir en la resistencia frente al sentido dominante de funcionalización, dando más valor a la realización personal en ella, que a lo conocido como capaz de alejar la muerte en ella, que acabaría por excluir al culpable. El reconocimiento de la soberanía absoluta de la dignidad, de la humanidad siempre posible en cualquier persona, nos permite conceder en la responsabilidad humana un espacio para la realización de quien ha errado y destruido, comprometiendo a toda la comunidad en la doble referencia, igualmente importante, de la realización humana de aquella persona y de la realización de la comunidad como comunidad humanizante. Es la oposición radical al sentido recortado a las necesidades del sistema de dominación, aún cuando pretenda ser reconocido como bueno.

La opción del “no” frente a la dominación, como afirmación de la dignidad, es la posibilidad concreta en que nos es dado comprender en nuestra vida la realidad del poder. La comprensión no puede ser ahistórica y en abstracto, si ha de ser comprensión de realidad. La misma realidad instalada en nuestra aprehensión como alteridad radical que nos instala en ella por su propio poder, es la que nos manifiesta su realidad en cuanto nos constituye como personas. Esa realidad en la aprehensión es realidad histórica y nuestra constitución personal está así inscrita como entrega que se recibe y entrega que se ofrece gratuitamente en la realización de la humanidad. Comprender esa realidad nos pide fidelidad a la realidad en cuanto realidad. Y esa fidelidad se prueba en nuestra capacidad de obrar impulsados por la fuerza esperanzadora de la divinidad humana, más allá de cualquier reduccionismo, amando así a las otras personas dejando y trabajando por la manifestación más plena de su capacidad de realización humana.

Eso es lo que el “no” hace al oponerse al sentido común de la dominación que nos limita en estancos de realización. El “no” que nos afirma en dignidad hace que la realidad toda sea comprendida como verdaderamente nuestra y como apoyo real, último, posibilitante e impelente de nuestra vida en cuanto realidad. La realidad del poder de lo real es la entrega de la misma realidad en nuestra concreta realidad, haciéndose realidad nuestra, para que en esa misma entrega nuestra realidad se realice en su verdad, como realidad también nuestra. La realización de la historia es así, en nosotros, el encuentro de la realidad que se entrega amorosa, con la realidad que emerge en plenitud de poder en esa misma entrega. Es el encuentro del amor que nos realiza como posibilidad para la dignificación de nuestra historia con nuestra libertad que se entrega concretamente en un momento histórico y desde una cierta posición en el espacio social para realizar esa misma posibilidad. Es ese encuentro histórico en el que se nos muestra, en icono que llama y provoca a amar, la verdad histórica del poder de lo real.

CONCLUSIONES.

Como hemos desarrollado en este trabajo, la comprensión histórica del poder nos exige comprender la misma realidad como condición posibilitante de humanidad. Para ello es indispensable comprender la intelección misma no como una mera facultad de entendimiento de las cosas que componen la vida, sino como una dimensión de la realización humana. Así pues, la intelección recorre su propia realización para buscar en ella las condiciones que le permiten realizarse como verdad de sí misma y, por tanto, como verdad de la realización humana. Estas condiciones dan figura a lo que la intelección comprende del poder de lo real, no sólo en cuanto señalan las capacidades propias de la realidad humana en el devenir de su realización, sino en cuanto se convierten en mediación y ruta de comprensión del poder de lo real que se da en ellas, como apoyo para la realización de la intelección y de la realización humana. Cuando la intelección encuentra las condiciones y las encuentra no como absoluto radical sino como indicaciones del poder absoluto que media en ellas, constituyéndolas en expresión de su apoyo a la realización humana, la intelección comprende que se está orientando en su realización hacia la comprensión verdadera de ese poder de lo real, y puede inventarse una configuración que apueste a mantenerse en esa comprensión.

Esa comprensión se realiza, pues, no como el descubrimiento de una potencia escondida en el dinamismo físicoquímico de la realidad, sino como verdadera creación de realidad humana. Estos procesos sólo se distinguen en la realidad histórica en cuanto pueden abstraerse del dinamismo global de posibilitación de humanidad en que la realidad consiste. De esta manera, la comprensión global del sistema de realidad en que vivimos, nos exige, en cualquier análisis parcial de las potencias, facultades y posibilidades de una parte del sistema, que quedemos “lanzados” hacia el sistema global con toda su complejidad para comprendernos en esa globalidad. Y esta comprensión entendiéndola no meramente como representación del estado del sistema, lo que no pasa de ser un *logos* sobre la realidad, sino como auténtica constitución, realización, de una posibilidad de humanidad en la realidad.

Ahí es donde se instala el ejercicio de probación del poder como realidad y en la realidad, y donde se realiza plenamente el proceso de intelección.

Lo que hemos hecho en este recorrido es seguir precisamente esa fuerza exigitiva de la realidad como condición posibilitante de humanidad. El análisis parcial de diferentes momentos del sistema nos ha llevado a la inconclusión de una humanidad que se nos presenta fragmentada, “acotada” por las mismas condiciones que la parcialización impone al análisis. Sin embargo, lejos de reconocer con pesar esa limitación del trabajo analítico, hemos reconocido la fuerza real del poder que se expresa en el mismo sistema que se analiza y hemos seguido su pista para enriquecer desde nuevas perspectivas lo que se ha encontrado en el aspecto ya analizado. Así, por ejemplo, el análisis del dinamismo físicoquímico en la realidad nos exigen la comprensión de la realidad humana que viene a instalar nuestra intelección en el orbe de la posibilidad; asimismo, el dinamismo personal nos exige la comprensión de la convivencia como condición fundamental de realización de cualquier persona en la realidad; el funcionalismo social, que abordamos en el tercer capítulo no expresa lo real sino es siguiendo su misma exigencia (encontrada en la insubordinación de la herejía) para comprender la realidad social como creación libre e histórica. De esta manera, el poder se expresa en nuestra intelección generando precisamente una fuerza impelente que desborda el logro del análisis, le impide la conclusión sintética en su propio nivel, y le exige la proyección de un nuevo marco de referencia en que pueda instalarse la intelección en la satisfacción gratificante de su realización.

Esta realización de la intelección, que entendemos como comprensión de la realidad del poder, nos ha dejado frente a su propia inconclusión, llamando a toda la realidad histórica (individual y colectiva) a optar y probar las posibilidades abiertas en los diferentes momentos del proceso intelectual. Es el mismo proceso intelectual, pues, el que queda inconcluso, y su misma inconclusión impone con fuerza propia la realización de posibilidades reales de vivir personalmente en la realidad. Su inconclusión es impelencia a ser la intelección realizada orgánicamente en la volición gratificante de realidad concreta. Atender a esa impelencia exige, pues, libre realización de posibilidades, desbordando así la conclusión de cualquier sistema que pretenda marcar sus límites a las posibilidades de la realidad. Sin embargo, como hemos venido desarrollando a lo largo del estudio, atender a

esa impelencia implica una entrega fundamental de la persona a su propia capacidad de responder libremente a esa fuerza.

La inconclusión es así un momento posibilitante por desbordamiento de los sistemas en los que se rige nuestra acción. Encontrar, pues, las maneras libres en que se puede resolver la inconclusión, implica si no abandono de las formas cotidianas en que se resuelve la vida (socialmente determinadas y transmitidas), por lo menos el ejercicio de limitar su carácter absoluto para asumirlas como posibilidad de realización para la propia vida. Aquí hay ya la necesidad de un ejercicio crítico que se apoya en el vencimiento de la confianza depositada en las formas conclusas, y la entrega confiada a la capacidad propia, reconocida a distancia de esas formas conclusas. Se trata de un ejercicio de discernimiento que permita superar la insatisfacción de la inconclusión intelectual, de la inconclusión de realidad humana que se manifiesta corporalmente, buscando la conclusión en el movimiento libre de la propia realidad para nuestra realización.

Este ejercicio no se reduce a la mera intelectualidad. Implica necesariamente movilización de realidad y, en este sentido, se realiza realizando, al mismo tiempo, la realidad histórica que todos vivimos. Es donde se prueba verdaderamente el poder real que tenemos. Y se muestra el origen de ese poder y el modo en que se posee en la propia vida. La movilización de realidad, que resulta fundamental para la realización de humanidad, es un movimiento en el que todos nos encontramos instalados, iniciado no por nosotros mismos. Alguien nos ha instalado ahí, es decir, ha movido la realidad para hacer posible nuestra realización desde sus estadios más primigenios. Pero una vez reconocido esto, el alguien se nos esfuma en una multitud de rostros, historias y trabajos que no es posible atribuir finalmente a una sola persona o un solo grupo de la sociedad. Esta movilización de realidad, que realmente ha sido hecha por alguien-multitud, nos manifiesta un carácter de conspiración que pareciera modelar todo el dinamismo de la historia. Trasciende las acciones personales y las instala en esa misma corriente de posibilitación que las hace posibles a todas. Esa corriente de posibilitación que se nos manifiesta como un dinamismo de realización en gratuidad.

A partir de este modo de realización, que es propio de la realidad histórica, el poder no es meramente comprendido como un fenómeno de las relaciones interpersonales, sino como

una condición humana de la realidad toda. Es la humanidad quien realiza el poder en su capacidad de realizarse gratuitamente a sí misma, movilizand o realidad para realizar vidas humanas. Y en esa misma capacidad ella se modela, se recrea y se puede llegar, también, a limitar radicalmente o hasta a destruir. Esa capacidad es poder que nos refiere a todas las personas con las que realizamos la convivencia como responsables de nuestra realización gratificante, y, por tanto, como sujetos de nuestra gratitud. Esto implica que todas mis acciones refieren también a todas ellas como condiciones posibilitantes de mi propia capacidad de realización. Pero, al mismo tiempo, a ninguna de ellas como única responsable y, en ese sentido, dueña de las posibilidades de nuestra vida. La gratitud así se libera de ser una relación impuesta necesariamente y se convierte en la posibilidad humana de realizar la propia vida, a su vez, como creatividad gratuita para las demás personas, de quienes he recibido tanto bien.

La gratitud se convierte, entonces, en virtud histórica. Es auténtica posibilidad de realización de humanidad, que se puede optar como modo personal de vivir. Configura la personalidad como capacidad libre de entrega a las otras personas, reconocidas como merecedoras gratuitas de dicha entrega; y así, nos propone nuestro propio reconocimiento como capaces de dotar de dignidad a las personas con quienes constituyo la convivencia. Desde este doble reconocimiento, la vida se posibilita como realización moral, y como tal, es fruto de la actividad humana a lo largo de la historia y de la decisión libre y personal de reconocer y asumir la historia como gratuidad que nos hace capaces de realizarnos por medio de la entrega libre y gratuita de nuestra vida a la realización de los demás. Así, quedo dotado por la historia, y así lo reconozco, como teniendo *derecho* sobre la propia vida: el derecho de disponer libremente de lo que constituye mi vida pudiendo buscar con ella las maneras en que puedo realizarla como entrega para otros. Esa búsqueda queda siempre en el orden de la posibilidad. Incluso cuando se realiza exige seguirse realizando libremente y puede, por tanto, no realizarse más en ese sentido. De esta manera, la realización humana no implica necesariamente esa entrega, pero se instala en la posibilidad siempre abierta de realizarse así.

La indefinición de los términos en que se realiza esa posibilidad (que hemos dicho, en cuanto se realiza vuelve a exigir realización libre) nos obliga en la realidad a diseñar en ella mediaciones que nos permitan realizarnos en ese intento, y según su sentido. Esas figuras

no comprenden absolutamente la mediación, y en ellas se hace manifiesta precisamente la inconclusión de los diferentes estadios de la intelección del poder. Así se nos revela que esa posibilidad no resulta meramente una entre otras, sino que es posibilidad constituyente para la humanidad. No meramente constituye maneras de humanidad, sino que es constituyente de la humanidad en cuanto tal. Nos lanza, pues, a la creación de humanidad como sentido de todas las posibles figuras que la vida humana pueda tener para, en cada una de ellas, tener la posibilidad de discernir si resulta una verdadera mediación para esa creación de humanidad o es, más bien, una mediación para destruir la humanidad, o en qué grado puede ser una u otra. En esas figuras comprende también el estilo de relaciones interpersonales e institucionales que intento configurar como entrega de mí mismo en la realidad histórica. La vida humana puede configurarse, entonces, como una búsqueda real de configuraciones sociales y modos de relación interpersonal en los que se pueda elegir la creación o destrucción de la humanidad posible.

Elegir la destrucción de esa humanidad posible me deja totalmente implicado en dicha elección. Destruye, al mismo tiempo, mis propias posibilidades de humanización y trasciende la vida personal. Se extiende como condición real que imponemos todos a la posibilitación de vida humana (de la nuestra o de nuevos individuos). Es condición que a todos nos exige respuesta en nuestra vida personal, en nuestras relaciones interpersonales e institucionales. Quedamos, pues, vinculados por lo realizado en nuestra historia. Pero también la elección de creación de humanidad vivida históricamente, es herencia nuestra para apoyar en ella la propia realización libre de humanidad. De esta manera, la misma vida personal se convierte en testimonio fehaciente de la manifestación de esa fuerza en la historia, de la realización de ese poder. Es así signo y expresión de una voluntad humana que quiso realizar humanidad. En cuanto se comparte, aun parcialmente, ese deseo de realizar humanidad, es, pues, motivo de gratitud y sujeto de dignidad, en cuanto esa voluntad humana se reconoce como fundamento también de mi propia vida personal y, por tanto, como posibilidad buena también para mí. Sin embargo, si ese deseo de realización humana se subordina a otros deseos, se imposibilita la gratitud y se niega la dignidad, realizando activamente las posibilidades de destrucción de aquellas personas a las que se la negamos.

Esta subordinación ocurre cuando se presenta como verdad la idolización. La comprensión de alguna “cosa” (momento lógico de la intelección de la realidad) como fuente del poder y, por tanto, como objeto necesario del deseo de realización. Se trata de una comprensión perversa que confunde el sentido de la volición de realización. La intelección, la volición y el sentimiento se suponen ya no más lanzados a realizarse en la realidad global, sino que se afirman como dependientes de ese objeto para quedar dotados del poder de realizarse. Todo el poder que lo humano ha conformado y comprendido en lo real se niega, en cuanto no queda expresado en ese objeto, y la realidad misma intenta forzarse a cumplir las expectativas de proyectos contruidos en esa misma reducción comprensiva. Se constriñen las posibilidades para ajustarse a las demandas de los “fortalecidos” por esa adoración del objeto creado “poderoso” en su comprensión. Se ofrecen a sí mismos como garantes con su vida de la demostración del poder de ese objeto. Los “débiles”, los que no le adoran, o no valen suficientemente para demostrar con su sacrificio ese poder, son negados y funcionalizados a la medida de la entrega de los “fortalecidos”. Se convierten en medio para la entrega del “fuerte” a su propio “dios”.

Pero en la vida no entregada libremente de los “débiles” (en la resistencia cotidiana a ser meramente un medio, o en la imposibilidad de reducir esa vida como medio a una participación libre) la humanidad sigue manifestando la verdad de su poder. El poder que le constituye como creadora de historia y de libre realización. Las vidas de los “débiles”, en cuanto crean posibilidades de libertad, son testimonio y signo del desbordamiento de la historia frente a la repetición eterna de la entrega de los “fuertes”. La vida acotada de los “fuertes” queda denunciada por la posibilidad abierta de la vida libre de los “débiles”, en la que respira la verdad poderosa de las entregas del pasado que realizaron humanidad. Los “débiles” se convierten, en sus propias búsquedas de realización, en posibilidad de comprensión del poder de lo real que desborda las perversas comprensiones idolátricas. Nos lanzan desde su propia realización a comprender sus caminos como caminos “otros” que el de existir meramente en función de la realización idolátrica de los “fuertes”. Nos exigen reconocer el verdadero poder de humanización como realización verdadera de personas libres, entregadas libremente, conformadas en gratitud, a la posibilidad constituyente que funda el poder de lo real para la humanidad. La persona humana ha de ser, desde esta perspectiva, exigida de conformación en *libre gratitud*.

Este reconocimiento implica una profunda conversión de la intelección, la volición, el sentimiento y del organismo a vivir del poder que nos da la manifestación de la intelección, sentimiento, volición y organismo libre del “débil”. El “débil” nos deja conocer su fuerza posible en un mundo más verdadero, más bueno y más gratificante. Este “más” nos refiere a todos y a cualquiera. Nos implica una verdadera posibilidad de humanización para todas las personas, y no meramente una conquista de “algo” en la realidad humana tomado como fuente absoluta de realización que, necesariamente, sólo puede tocar a algunos. Nos implica a todos en la búsqueda de una configuración de la realidad total donde encontremos juntos mayor verdad en nuestra realización, mayor bondad en lo que nos es dado y lo que entregamos de nuestra propia vida, y mayor gratificación de lo que vivimos. La posibilidad de vida libre del “débil” se coloca así como juez en nuestra comprensión, capaz de manifestar para nosotros la verdad alcanzada y la mentira mantenida en nuestra propia historia. Al mismo tiempo, la búsqueda de libertad del “débil” se convierte, en su manifestación de la verdad de la realidad, en posibilidad gratuitamente dada por la humanidad de reconocer las auténticas posibilidades de humanización. Es así, el “débil” mismo, don para la humanidad en su vía de humanización. La humanización se vivirá, pues, como vida en gratitud por haber recibido gratuitamente este don, trabajando por construir en el mundo esa posibilidad de ser libre que dé camino a la gratitud, en connaturalidad con lo que el poder de lo real ha dado como posibilidad constituyente de humanidad. Exigir la gratitud sin construir esa libertad en el mundo (que implica necesariamente autonomía y posesión de los medios suficientes para realizar la vida querida) no es más que falsificación del poder real y destrucción de posibilidades de humanización en el mundo, idolización.

La entrega del don del “débil”, manifestada históricamente en su búsqueda de vida libre y la de todas las personas que se comprometen con él, se convierte en posibilidad constituyente para la humanidad misma. La humanidad no queda meramente obligada a cooperar en la realización de la vida libre del “débil”, sino que queda referida a esa realización como condición intrínseca y fundamental de su propia realidad. Es decir, queda *religada* al “débil” a quien puede recibir como *don* de sí misma (en la realidad de su persona y de su capacidad de buscar realización libre, así como también en la realidad de su debilidad provocada por la destrucción de posibilidades para ellos por la ambición de los

“fuertes”), pero también como *don* para su propia realización. Esta religación le insta, en las posibilidades que este don le abre, a optar por su humanización y a abandonar las pretensiones de acotamiento de los “fuertes”, por la funcionalización de toda realidad al objeto de su deseo. Y esta posibilidad de opción constituye la vida de cada persona para realizar su propia personalidad, sus relaciones interpersonales e institucionales. Es una posibilidad que queda configurada como conflicto entre la funcionalización y la entrega gratuita a la gratitud por el don de posibilidades que se entrega en la vida de los “débiles”. Es, pues, la humanidad la que queda religada a la vida de los “débiles”, y ahí con todas las personas que han entregado su vida en plasmación de esa religación, en cada persona y en toda la estructura histórica de la vida humana.

En la vida de los “débiles”, en su búsqueda por realizar una vida libre en resistencia a la funcionalización que se les pretende imponer, se pone de manifiesto la realidad del poder. Se comprende el poder como nuestro y como constituyente de y en lo nuestro. Nos comprendemos a nosotros mismos como constituidos por él y en él, que se manifiesta históricamente como posibilidad de vida libre para cualquiera en la historia. Y aun más, en la búsqueda histórica del “débil” podemos también comprendernos como constituyéndonos con el poder. Acompañando la libertad buscada por el “débil”, y participando de su misma búsqueda en cuanto buscamos históricamente la realización de nuestra humanidad, acompañamos al mismo poder en cuanto se constituye en posibilidades concretas de humanización, y en cuanto enfrenta, pudiendo “morir” en la destrucción idolátrica de posibilidades de vida humana, las opciones destructivas que podemos tomar en nuestra única historia. Este acompañamiento es el que posibilita la ruta de intelección del poder de lo real; no la clausura, por el contrario, la mantiene abierta para realizar dinámicamente nuestra intelección en el dinamismo de humanización que han desatado en la historia los hombres y mujeres que han buscado realizar la verdad de nuestra común libertad. Así, nuestra libertad muestra la realidad del poder de lo real, en cuanto se constituye como libertad agradecida, libertad fundada en la libertad ganada por hombres y mujeres a lo largo de la historia. A ellas y ellos debemos nuestra posibilidad de ser libres, y agradecerlo es poner toda nuestra persona en entrega a que esa libertad no sea destruida, sino que pueda resplandecer en la tierra como la manifestación real de lo que da de sí el poder que nos funda; la libertad agradecida que ha de ser el símbolo eminente de nuestra única verdad.

La vía histórica no nos deja, pues, en la estructura social y su funcionalidad como fundamento último del poder humano. Tampoco en la libertad abstracta de las notas de la realidad humana en general. Por el contrario, nos devuelve a la verdad de la persona en cuanto entrega esa estructuración y funcionalidad social como suceso posibilitante en la vida personal. El centro no está, entonces, en la viabilidad social sino en la capacidad personal de posibilitarse la vida en el suceso de la realidad. Y en ese centro, la persona tiene una posibilidad insólita desde el punto de vista de la funcionalidad: puede negarse a esa forma de posibilidad que es la funcionalidad social y proponerse sostener su realización así elegida, sin contar con esa funcionalidad. En la capacidad de realizar esa elección del “no”, la persona puede abrir un punto ciego a la funcionalidad. Punto que es fruto manifiesto de su libertad. En cuanto esa decisión pueda vivirse será expresión y símbolo que propone y muestra la realidad verdadera del poder de lo real. No nos hemos limitado a enunciarlo, sino que hemos recorrido algunas de las figuras históricas que ese símbolo ha tomado en nuestra historia. Vicariedad, herejía, profecía, perdón son figuras del símbolo que quedan en nuestra experiencia dando su impronta a nuestras tradiciones. Siguiendo su vía, es que podemos con-vertir nuestra vida personal, y nuestra historia, hacia la verdad que manifiesta el poder de lo real.

BIBLIOGRAFÍA.

1. AA.VV., *Del Sentido a la Realidad. Estudios sobre la Filosofía de Zubiri*, Col. Estructuras y Procesos, Trotta, Madrid, 1995, pp. 256.
2. AA.VV., *Las Armas de la Utopía*, Punto Cero, CIDES-UMSA, La Paz, 1996.
3. AA.VV., *Paul Ricoeur: los Caminos de la Interpretación*, Eds. Calvo/Ávila, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 447.
4. AA.VV., *Reading Bourdieu in Society and Cultura*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Oxford, 2000, pp. 237.
5. AQUINO, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Eunsu, Pamplona, 1997, pp. 716.
6. AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1990.
7. AQUINO, Tomás de, *De Veritate*, Trad.. Humberto Giannini y Óscar Velásquez, Col. El Saber y la Cultura, Ed. Universitaria, Chile, 1996, pp. 177.
8. AQUINO, Tomás de, *Prefacio a la Política*, Ed. Tradición, México 1982, pp. 142.
9. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pp. 389.
10. ARENDT, Hannah, *¿Qué es la Política?*, Paidós ICE/UAB, Pensamiento Contemporáneo 49, Buenos Aires, 1997, pp. 156.
11. ARENDT, Hannah, *Sobre la Violencia*, Cuadernos Joaquín Mortiz, México, 1970, pp. 95.
12. BAÑÓN, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 268.
13. BEUCHOT, M., *Las Caras del Símbolo: el Icono y el Símbolo*, Col. Esprit, Caparrós Editores, Madrid, 1999, pp. 111.
14. BEUCHOT, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2000, pp. 204.
15. BEUCHOT, M., y SALDAÑA, J., *Derechos Humanos y Naturaleza Humana*, UNAM, México, 2000, pp. 195.
16. BOURDIEU, Pierre, *Cosas Dichas*, Gedisa Editorial, 1996, Barcelona, pp. 199.

17. BOURDIEU, P., *El Campo Político*, Plural Editores, La Paz, 2001, pp. 222.
18. BOURDIEU, P., *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 597.
19. BOURDIEU, P., *La Dominación Masculina*, Col. Argumentos 238, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 159.
20. BOURDIEU, P., *La Reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*, Colección Pros, Editorial Popular, Madrid, 2001, pp. 251.
21. BOURDIEU, P., *Las Estructuras Sociales de la Economía*, Manantial, Buenos Aires, 2001, pp. 271.
22. BOURDIEU, P., *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Col. Palimpsesto-Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp.232.
23. BOURDIEU-WACQUANT, *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, pp. 229.
24. CANALS Vidal, Francisco, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, pp. 699.
25. CAPRA, F., *La Trama de la Vida. Una Nueva Perspectiva de los Sistemas Vivos*, Col. Argumentos 24, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 360.
26. CEBALLOS, H., *Foucault y el Poder*, Coyoacán, México, 2000, pp. 130.
27. CONILL, J., *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la Política de la Transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 210.
28. COROMINAS, J., *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*, Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 405.
29. CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 318.
30. CORTINA, A., *Somos Inevitablemente Morales*,
www.uca.edu.sv/publica/realidad/r82mora.htm
31. DEMPFF, Alois, *Ética de la Edad Media*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1958, pp. 205.
32. EISLER, Riane, *El Cáliz y la Espada. Nuestra Historia, Nuestro Futuro.*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 6ª. Edición, 1996, pp. 310.

33. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la Realidad Histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 478.
34. ESPOSITO, Roberto, *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Studio 131, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 133.
35. EWBANK, Michael B., "Of Idols, Icons and Aquinas's *Esse*: Reflections on Jean-Luc Marion", In *Seminarium Internationale Nostra Domina de Guadalupe*, International Philosophical Quaterly Vol 42, No. 2, Issue 166 (June 2002)
36. FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000, pp. 287.
37. FOUCAULT, M., *Microfísica del Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, pp. 189.
38. FOUCAULT, Michel, *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.*, Siglo XXI, México, 29ª. Edición, 1999, pp. 375.
39. FOUCAULT, Michel, *Estrategias de Poder*, Vol. II, Paidós Básica, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 407.
40. FOWLER, T., "Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri" en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. II, Zubiri Foundation of North America, Washington D.C, 1999, pp. 83-102.
41. FOWLER, T., "A framework for political theory base don Zubiri's concepto of reality" en *The Xavier Zubiri Review* Vol. IV, Zubiri Foundation of North America, Washington D.C., 2002, pp. 109-312.
42. GIRARD, R., "¿Are the Gospels Mythical?, en *First Things* 62 (Abril 1996).
43. GIRARD, R., *La Violencia y lo Sagrado*, Col. Argumentos 70, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 338.
44. GIRARD, R., *Shakespeare. Los Fuegos de la Envidia*, Col. Argumentos 166, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 456.
45. GONZÁLEZ, C.I., *Amistad y Salvación. La Redención como Obra de la Amistad de Cristo en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1982, pp. 240.
46. GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel: Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, Tomo 2, Juan Pablos Editor, México, 1975, pp. 181.
47. GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ediciones del Bolsillo, Barcelona, 1972.

48. HALBERTAL, M. y MARGALIT, A., *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario.*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 317
49. HERNÁEZ, R., “La historia como capacitación: Filosofía de la Historia en Xavier Zubiri”, en *Xavier Zubiri Review*, Vol. IV, Washington D.C.,2002, pp. 101-108.
50. HUERTA, F., *EL Juego del Hombre. Deporte y Masculinidad entre Obreros*, BUAP-Plaza y Valdés, 1999, pp. 278.
51. IMBASCIATI, A., *Eros y logos*, Biblioteca de Psicología 74, Herder, Barcelona, 1980, pp. 99.
52. JIMÉNEZ M. Luis, “Sobre el sentimiento –conocer y querer- en Zubiri”, En *The Xavier Zubiri Review*, Volumen 1, Zubiri Foundation of North America, Washington D.C , 1998, pp. 31-41
53. KLEIN, Melanie, *Envidia y Gratitude y otros trabajos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1988, pp. 354.
54. KOSIK, Karen, *Dialéctica de lo Concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1976, pp. 271.
55. LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Estética de la Creatividad. Juego, Arte, Literatura.*, RIALP, Madrid, 1998, pp. 494.
56. MATURANA, H., *La Realidad: ¿Objetiva o Construida? Fundamentos Biológicos de la Realidad*, Anthropos/UIA/ITESO, México, 1995, pp. 286.
57. MARINA, José Antonio, *Teoría de la Inteligencia Creadora*, Anagrama, Compactos 221, Barcelona, 1993, pp. 384
58. MARINA, José A., *Ética para Náufragos*, Col. Argumentos 159, Anagrama, 5ª edición, Barcelona, 1996, pp. 245.
59. METZ, J.B., *Por una Cultura de la Memoria*, Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, Ed. Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 191.
60. NIÑO, F., *Antropología Pedagógica. Intelección, Voluntad y Afectividad*, Mesa Redonda, Magisterio, Bogotá, 2000, pp. 415.
61. PIKAZA, Xavier, *El Fenómeno Religioso. Curso Fundamental de Religión.*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 454.
62. PIKAZA, X., *Hombre y Mujer en las Religiones*, EVD, Estella, 1996, pp. 306.
63. PINTOR,-RAMOS A., *Realidad y Sentido. Desde una Inspiración Zubiriana*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 319.

64. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y Verdad. Las Bases de la Filosofía de Zubiri*, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 158, Publicaciones de La Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 374.
65. PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza Universidad 643, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 241.
66. QUINZÁ, X., *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*, Col. Caminos, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, pp. 172.
67. QUINZÁ Lleo, Xavier, *La Cultura del Deseo y la Seducción de Dios*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Bilbao, 1993, pp. 32
68. REYES, P., “El Crucificado, lugar histórico de la Verdad. El Problema de la Verdad en los ‘Tratados de san Agustín sobre el evangelio de Juan’”, *Revista Augustinus* Nos. 192-193, XLIX, Enero-Junio 2004, Madrid, pp. 107-145.
69. REYES, P., “El papel de la imaginación en el conocimiento de Dios”, en *The Xavier Zubiri Review* Vol. IV, Zubiri Foundation of North America, Washington D.C., 2002, pp. 133-146.
70. REYES, P., *Xavier Zubiri y Santo Tomás de Aquino: Replantear la Metafísica desde la historia*, Tesis de licenciatura, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C., www.zubiri.org, 2002.
71. REYES, P., *Algunas líneas desde el análisis activo de la estructura dramática para una teoría social*, inédito.
72. RICOEUR, P., *Del Texto a la Acción*, FCE, Buenos Aires, 2000, pp. 380.
73. RICOEUR, P., *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 718.
74. RHONHEIMER, Martin, *Ley Natural y Razón Práctica. Una Visión Tomista de la Autonomía Moral*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 580
75. SALAMANCA SERRANO, A., “El positivismo jurídico y el positivismo de Xavier Zubiri”, *Xavier Zubiri Review*, Volumen 2, Zubiri Foundation of North America, Washington D.C.1999, pp. 27-53
76. SÁNCHEZ, A., *Estética y Marxismo Tomo I*, El Hombre y su Tiempo, Ediciones Era, México, 1975, pp. 431.
77. SEGUNDO, J., *Liberación de la Teología*, Cuadernos Latinoamericanos, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, pp. 270.

78. SOLS, J., *La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, pp. 372.
79. SUNG, J., *Deseo, Mercado y Religión*, Presencia Social, Sal Terrae, Santander, 1999, pp. 143.
80. TRACY, David, *Pluralidad y Ambigüedad. Hermenéutica, Religión, Esperanza.*, Ed. Trotta, Madrid, 1997, pp. 174.
81. VELASCO, David, *Habitus, Democracia y Acción Popular*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2000, pp. 680.
82. VON BALTHASAR, H., *Teodramática. I. Prolegómenos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pp. 645.
83. ZUBIRI, X., "La Dimensión Histórica del Ser Humano", en *Realitas I. Trabajos del seminario Xavier Zubiri 1972-1973*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974, pp. 11-69.
84. ZUBIRI, X., *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 414.
85. ZUBIRI, X., *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 404.
86. ZUBIRI, X., *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 356.
87. ZUBIRI, X., *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, pp. 398.
88. ZUBIRI, X., *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, pp 354.
89. ZUBIRI, X., *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, pp. 288.
90. ZUBIRI, X., *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, pp. 709.
91. ZUBIRI, X., *Sobre la Esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 574.
92. ZUBIRI, Xavier, *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, pp. 655.
93. ZUBIRI, X., *El Concepto Descriptivo del Tiempo, REALITAS II: 1974-1975*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1976, pp. 7-47.