

ÓNTICA ANTROPOLÓGICA

1. *Animal de realidades actuales y de posibilidades.* 2. *Centauro ontológico con misión personal.* 3. *Soy mi libertad.* 4. *La existencia del propio cuerpo.* 5. *Nuestro espíritu encarnado.* 6. *La lucha por la sinceridad.* 7. *La vocación universal del hombre.* 8. *El sentido de la creaturalidad.* 9. *La contextura moral del hombre.* 10. *Un ser-para-la-salvación.* 11. *El hombre y su programa de salvación.* 12. *Dimensión temporal e histórica del hombre.*

1. *Animal de realidades actuales y de posibilidades*

Porque tenemos existencia de hombre captamos el sentido de nuestro ser y de nuestro contorno. Lo real nos está presente. Las cosas cobran sentido desde el hombre. Y las ciencias y el arte y la filosofía están hechas por el hombre para su propia integración y salvación.

El hombre, donador de sentido para lo real, es también, por su parte, una realidad sustantiva. Realidad viviente, capaz de responder adecuadamente a los estímulos internos y externos. Realidad anímica, con inteligencia sentiente, apta para controlar el contorno y la intimidad. "*Animal de realidades*", le ha llamado al hombre Zubiri, porque no sólo tiene que habérselas con tales o cuales cosas específicamente determinadas, sino con toda la realidad, cualquiera que ella sea. Realidad viviente, anímica, personal. "Yo", "tú", "él" no son realidades idénticas, fungibles. Se distinguen intrínseca y cualitativamente. Son personalidades irremplazables e irrepetibles. Poseen mismidad, intimidad. En una lección del curso "El problema del hombre", 1953-1954, Xavier Zubiri explicaba: "Realidad personal no es sino realidad que es propia en cuanto realidad; es realidad sustantiva en propiedad. Por serlo, es por lo que la independencia frente a "la" realidad y el control sobre ella consisten en afirmarse en la propiedad de su sustantividad. Esta sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona." (Véase Xavier Zubiri, "El problema del hombre", en la revista *Índice de Artes y Letras*, año XII, N^o 120, Madrid, diciembre de 1958.) Yo preferiría decir que la persona es realidad sustantiva en posesión, no en propiedad, aunque al igual que todas las otras cosas reales tenga sus propiedades. Si partimos del hecho de la religación, en el sentido zubiriano, más que decir "yo soy mío" debo decir: soy un sui-ser, una auto-posesión. Lo radical no es, como lo cree Zubiri: "soy mismo porque soy mío", sino: soy mismo porque soy ser-para sí, autoposesión. Soy un autorrealizador de mi ser que se rehusa a ser manejado y consumido como instrumento. El ser personal —mismidad, unicidad irreiterable— se manifiesta en obras que le traducen exteriormente. Instalarse para sí y autoafirmarse. Pero autoafirmarse con actuaciones que vayan sobrecargadas de mismidad. Actuaciones que evidencian la unicidad e insusti-

tuibilidad de la persona. Y a través de la persona se transparenta el Dios personal mismo que nos implantó en la existencia, y que por eso mismo es el verdadero propietario de los existentes.

Tengo que enfrentarme, como persona, “con la realidad que soy en cuanto que soy y con la que me estoy habiendo” (X. Zubiri). Enfrentamiento inteligente y sentiente de un animal personal que va cobrando figura propia mediante un sistema de acciones. Sistema operativo que no podría existir de no darse, previamente, una constitutiva realidad estructural. La personalidad, en otras palabras, supone a la persona. La personalidad se va integrando o se va deformando, a lo largo de la vida, sobre la base de una “personeidad” invariable y fundamental. Y esta *personeidad* es una sustantividad constituida por sustancialidades —las corporales y la anímica—, que se halla situada en posesión propia —no en pertenencia como lo pretende el profesor Zubiri— frente a las cosas y frente a sí misma. Frente a Dios —medida última y absoluta— no cabe considerarnos como pertenencias propias que se enfrentan a un ente cualquiera. Frente a Dios se pone de bulto nuestra finitud y nuestra contingencia.

La existencia humana consiste en “estar abierta” a las cosas y a los demás hombres. Esta apertura nos viene desde la esencia misma de nuestra intimidad más profunda. Somos co-seres que estamos referidos a las cosas, en un constante “enfrentamiento”. Cosas que constituyen una unidad: el uni-verso. Frente a la Naturaleza nos mantenemos siempre distantes, independientes. En ella rebotamos una y otra vez, pero sin llegar nunca a confundirnos con ella. A diferencia de los animales, que se mantienen inmersos en la Naturaleza, articulados en ella, los hombres permanecemos en libertad. Nuestra respuesta a las cosas no es una simple reacción del sistema instintivo, sino un preferir y un arrojar. Necesitamos “pro-yectar”, “pre-ver”, “planear” lo que deseamos hacer. Nuestras acciones —preñadas de sentido y de dirección— no son simples reacciones animales, sino “sucesos” que suponen decisión y elección. Nuestra vida es nuestra biografía. Y nuestra biografía está repleta de posibilidades.

El concepto de “posibilidad” es, quizá, el principal gozne sobre el que gira la filosofía contemporánea. Viene prendido en la red del historicismo y del existencialismo; hecho que dificulta, aunque no impide, llevar el problema a su recta dimensión ontológica. El existencialismo positivo de Abbagnano subraya este punto: libertad significa elección y elección significa posibilidad. Toda norma, regla o ley abre ante nosotros una alternativa que nos permite la elección. Nos encontramos frente a un “puede ser” que funda nuestra entera existencia humana. Las posibilidades, pequeñas o grandes, que constituyen nuestra vida cotidiana presentan, por decirlo así, dos aspectos, inseparables el uno del otro: un aspecto *positivo* que presenta algo real, logrado o deseable; y un aspecto *negativo* que presenta algo ideal, no logrado

y no deseable. Si la existencia humana es en su conjunto *un posible*, la posibilidad de *no ser* —la muerte— la acompaña y la define. Toda iniciativa o proyecto humano es aleatorio; puede terminar en la nada. No hay garantías infalibles. Pero sí hay un criterio de elección: “lo realmente posible es lo que nosotros podemos seguir eligiendo, sin que el haberlo elegido una vez haga imposible la elección ulterior”. ¿Cuál es el principio que constituye la base de este punto de vista? *La posibilidad trascendental*, esto es, la posibilidad de lo posible como tal.

Menéster es distinguir lo *virtual* —potencialidad, en el sentido aristotélico, como preformación y predeterminación de lo *actual*— de lo *posible*, que puede ser o no ser. Lo virtual se realiza por necesidad de hecho, de modo infalible y seguro. Lo posible, al realizarse, consolida y manifiesta auténticamente la posibilidad misma. La libertad —elección responsable— se funda en la categoría de lo posible.

Hay que reconocer el mérito de Abbagnano consistente en haber destacado el hecho de que todos los “temas predilectos de la filosofía contemporánea, la problematicidad y la inestabilidad, la precariedad y el riesgo, la preocupación y la angustia, la nada y la muerte, el fracaso y la crisis, son, unas veces, determinaciones y otras, expresiones míticas o fantásticas de una única categoría fundamental, que es la de lo posible”. (*Filosofía de lo posible*, FCE, México, 1959, pág. 56). Desgraciadamente el existencialista italiano no parece advertir: *a*) que la vida humana no puede reducirse a mera posibilidad o proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de ser ya algo quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar modo de ser; *b*) la posibilidad presupone la contingencia, aunque no se identifique con ella. Sólo un ser “*ab alio*” tiene posibilidades para ser o no ser algo; *c*) toda elección se hace con vistas a pautas normativas cimentadas inmediatamente en el orden entitativo y, en último término, en la ley eterna que se refleja en la ley moral. Sin el ser eterno de Dios, el orden moral carece de verdadero fundamento.

Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundanalmente. Este ser de fronteras, extraña amalgama de natura y cultura, de causalidad material y de libertad axiológica, vive en sus internas detonancias porque antes es ya de por sí constitutivamente, un monstruo metafísico.

2. Centauro ontológico con misión personal

Aunque sea un ente temporal y un ente histórico, el hombre es, en alguna de sus dimensiones, un ente supra-temporal y supra-histórico. No todo se agota en nuestra referencia al mundo. “La superficie de nuestro corazón —observa lúcidamente el P. Gratry— linda con la Naturaleza; el centro está

ocupado por Dios, que lo llena como a una copa." Y mucho antes que Grady, el maestro Eckehart sabía que la existencia humana, levísimo apunte de la Divina, provenía de una fuente inagotable, de un río incansable que "viene de su propio fondo y mana de sí mismo". Ortega y Gasset ha intuido, en alguna forma, esta dimensión supra-natural del hombre, pero sin detenerse en el aserto para profundizar en él: "... el ser del hombre —nos dice— tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo". (*Obras Completas*, V 334, Editorial Revista de Occidente.) Centauro ontológico o monstruo metafísico, es lo cierto que el hombre es una amalgama de bruto y de ángel, de organismo vivo y de espíritu, de tiempo y de eternidad, de espacio y de inespacialidad.

Estrecheces en nuestro ser y en nuestro conocer ponen de manifiesto nuestra radical endeblez y nuestra interna detonancia. Esta insuficiencia, radical, este desamparo ontológico, nos deja entrever un vacío interior dejado por Alguien. Planeamos redimirnos de nuestra miseria y colmar nuestra derrelicción, aunque a cada paso comprobemos la necesidad de un auxilio superior. Y en el hallazgo recóndito de nuestro yo, cuando estamos verdaderamente ensimismados, nos percatamos de que el verdadero ensimismamiento es el verdadero enajenamiento.

Pero el hombre, aunque sea un centauro ontológico o un monstruo metafísico, no puede ser considerado como una colección de sustancias específicas distintas. Es —qué duda cabe— una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma, que reúne los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo, ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognitivas. La razón de ser del cuerpo debe buscarse en el alma, que le anima y le organiza desde dentro. Notemos, sin embargo, que hay un solo existir para el alma y el cuerpo: el existir del compuesto humano. Compuesto que está sujeto, por cierto, a las leyes cosmológicas de la materia y a las leyes noológicas del espíritu (reglas morales, lógicas, históricas).

Lo que otorga sentido al devenir humano es el espíritu que pervade la vida biológico-animal. Tenemos que hacer nuestra vida auténtica y somos responsables de ella. Ser fieles a nuestro proyecto fundamental —vocación personal— va a ser nuestra misión temporal. Nuestra energía psicobiológica

encauza o dirige nuestra vida hacia la plenitud subsistencial de la salvación personal. Nuestra personalidad moral se forja con la materia prima de nuestro talante, como lo ha visto certeramente Aranguren. La expansión, el entusiasmo y la magnanimidad son realizados de modo diverso según el diferente formato de las almas. Pero en definitiva cada alma tiene su propia misión y está destinada a producir obras de mayor o de menor calibre. No todos los hombres están llamados a acometer grandes empresas, pero para cada hombre —como expresa el poeta— guarda un rayo nuevo de luz el sol... y un camino virgen, Dios.

La perfección, intentada por nuestro libérrimo albedrío, nos atrae y nos complace. Viviendo en pos de la perfección, el hombre se forma su carácter, su "ethos" o personalidad moral. Más que los actos en sí, buenos o malos, importa el modo de ser de la persona. Urge el retorno a una ética metafísica. Antes del "deber ser" está el "ser" que fundamenta todo "deber ser". La moral de la perfección tiene primacía sobre la moral del deber. Pero no se trata de una perfección abstracta e hipostasiada, sino de una perfección personal e incanjeable propia de la situación o del modo de vida. ¿No es éste el sentido del imperativo de Píndaro, tan gustado y recordado por Ortega: "Llega a ser el que eres"? Los preceptos nos trazan, claro está, el cauce genérico y nos marcan normas predominantemente negativas. Nada nos dicen, no obstante, sobre la tarea ética concreta que tiene que realizar cada uno de nosotros. ¿Habrà que recordar, una vez más, que cada hombre es una interpretación original del universo y que lleva una misión personalísima de realizar su tarea vocacional?

Tenemos conciencia de que nuestro más auténtico ser debe realizarse a pesar de los pesares. No importa que la situación nos dificulte en mayor o menor grado nuestra misión. Ésta se impone al tomar conciencia de nuestra llamada íntima, al pulsar el resorte vital que nos incita al programa vocacional de salvación. Lo demás, el rumbo que tome nuestro destino, dependerá de la fidelidad o de la infidelidad a la vocación. A mayor acercamiento de nuestra vida real a nuestra vida proyectada, mayor felicidad. De ahí ese movimiento dramático, esa lucha frenética de nuestra vida por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto: un ente para la salvación plenaria. Pero un ente que se realiza libremente. La libertad no está en el ámbito del tener, sino del ser, del ser humano.

3. Soy mi libertad

El hombre, volviendo la mirada sobre sí mismo, toma conciencia de su libertad. Libertad que no es tan sólo un dato psicológico, sino un hecho ontológico. Soy mi libertad. Tengo que hacerme, haciéndolo todo, excepción hecha de mi naturaleza. Aquí y ahora, en ejercicio concreto, puedo ser

lo que debo ser. Actuando libremente actualizo mi posibilidad. En este sentido, la libertad no me pertenece sino que soy yo quien pertenezco a la libertad, aunque esa libertad tenga un nervio teleológico.

La libertad es una propiedad de la facultad volitiva. Trátase, en primer término, de un cierto modo de "indiferencia" activa. El hombre, en cuanto libre, obra de una manera intrínseca, autodeterminándose. El sujeto que decide lo que va a hacer, sabe que podía haber determinado otra actuación. Lo que se quiere, se conoce previamente en alguna forma. Y no sólo se conoce de antemano lo querido, sino que también se le estima y se le prefiere. En la entrada misma de la libertad hay una referencia al valor. Valor que no es una cosa, sino un contenido de sentido (Sinngehalt) susceptible de ser verificado en diversos grados, como lo ha apuntado Fritz Joachim von Rintelen. Toda la significación del valor se ilumina en el ámbito de la libertad humana. Pero la libertad está destinada, avocada al valor.

En la obra de Alberto Camus, *La caída*, el protagonista único exclama: "La libertad no es una recompensa ni una decoración que se festeja con champaña. Al final de toda libertad hay una condena." Olvidémonos del tinte pesimista que tiene la afirmación y destaquemos, tan sólo, ese sentido de ejercicio concreto, de obrar intrínseco, que está suponiendo la frase. El ejercicio concreto, el obrar intrínseco que están en el meollo de toda libertad implican elección y la elección supone multiplicidad de posibilidades elegibles. Seleccionamos estimativamente la posibilidad que hacemos nuestra. Y la seleccionamos, cuando obramos humanamente, de acuerdo con la razón, con nuestra razón. Es claro que nuestro libre albedrío puede optar por lo irracional. Pero entonces nos habremos dejado ganar por los factores infra-humanos. Lo específicamente humano es aceptar voluntariamente el bien que la razón propone y disponerse a realizarlo. Por el conocimiento sabemos lo que hacemos, somos conscientes y responsables.

La búsqueda de la verdad requiere, como condición, un entendimiento libre. El afán de investigación, que es afán de verdad, supone la libertad. Nadie puede imponernos un determinado pensamiento y una determinada voluntad. La verdad no necesita de imposiciones humanas, siempre se impone sola.

Porque soy libre soy, en algún modo, soberano. Aunque sujeto a la ley de Dios y a las leyes humanas, puedo, si lo quiero, cumplir o no cumplir mis obligaciones. Cualquiera que sea la fuerza de las tendencias psicosomáticas, las sollicitaciones de los hombres y las obligaciones ante Dios, mi voluntad es físicamente soberana. No hay —y nunca se ha dado— una esclavitud de la voluntad. Naturalmente que el libre querer de mi voluntad se ve disminuido o frustrado por limitaciones de orden social, psíquico, intelectual, físico, fisiológico... No basta que yo quiera pura y libremente una cosa, es preciso que la circunstancia me sea propicia. La vida, en buena parte, nos la dan a

vivir las situaciones y las circunstancias. Aun así, mi querer me puede llevar a la felicidad o a la desdicha.

Que soy libre, pese a todos los obstáculos, se prueba, ante todo, porque mi voluntad sigue el bien aprehendido no de un modo puramente especulativo y abstracto, sino por conocimiento práctico. Los bienes finitos, precisamente por ser finitos, son impuros, imperfectos, limitados. Consiguientemente, el conocimiento de estos bienes no determina mi voluntad de un modo necesario. Dicho de otra manera: mi volición no está unívocamente determinada porque ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro.

Mérito y demérito, mandatos y prohibiciones, responsabilidad y sanciones perderían todo su sentido sin la existencia de la libertad. Quien reconozca la existencia de la moralidad —y la reconocen de hecho, prácticamente, sus enemigos más acérrimos— tiene que reconocer, forzosamente, la existencia de la libertad.

También nuestra conciencia da su testimonio acerca de la libertad. Ya el simple hecho de preguntarse por la existencia de la libertad, prueba —como lo ha advertido un existencialista contemporáneo— esta existencia. Me pregunto por la libertad porque quiero ser libre; pero no podría querer ser libre si no lo fuese realmente, porque mi voluntad no puede, lógicamente, estar enteramente determinada y querer, a la vez, ser libre. Consecuencia: mi voluntad es fundamental y originariamente libre. En ella radica el origen de nuestros bienes y de nuestros males.

Si la idea de un placer o de una felicidad que se imponen “a fortiori” nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu. Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable.

El poder decir “no” a las sollicitaciones del cuerpo, a la tiranía del pasado y a los engaños del mundo, constituye el más insigne título de nobleza que ostenta la libertad humana. Puedo rebelarme contra mi pasado, por lo que tiene de culpa, convirtiéndola por este mismo hecho, en verdad. ¡Maravillosa alquimia que nos recuerda una venerable fórmula oriental! Confesándome y confesando mi pasado culpable, puedo librarme de la derrota e imponer un nuevo sesgo a mi vida. La historia de las conversiones y la historia de mis propias conversiones me indican que mi vida, pese a su pasado, puede ser siempre otra cosa. Sin libertad no cabría la posibilidad de regenerarse. Y sin la posibilidad de regenerarse esta vida no valdría la pena de ser vivida.

Nuestra libertad no es la libertad de un espíritu puro. Como espíritus

encarnados no podemos desatender la existencia del propio cuerpo. Se impone, en consecuencia, una fenomenología del existir corporal.

4. *La existencia del propio cuerpo.*—Fenomenología del existir corporal

El mundo de los fenómenos se me presenta a través de mi cuerpo. El color y la luz, los sonidos y los olores, los sabores y las sensaciones táctiles se nos ofrecen inmediatamente al propio cuerpo que se constituye en un organismo. Pero todo este mundo fenomenológico que mi cuerpo comprueba, no es mi cuerpo. Yo soy el que experimento o compruebo el hambre, el frío, el dolor, la sed, el roce, el color, el sonido, el olor y el sabor. Mi función cognoscitiva relacionante unifica los elementos pertenecientes al mundo intuitivo y al mundo de las esencias que suponemos o inferimos integrando las realidades experimentadas. Toda mi vida fenoménica está condicionada por el ser, por las estructuras y por las funciones de mi propio cuerpo. No puedo eludir esa situación de estar ligado al cuerpo. ¿Significa acaso este dato originario que *no tengo* un cuerpo, sino que *soy* un cuerpo?

Si hablase del cuerpo como de un instrumento al servicio de mi yo, lo convertiría, a mi cuerpo, en una cosa más entre las cosas. Pero evidentemente el cuerpo no es una cosa más entre las cosas, porque es mi existencia temporal, porque no puedo abandonarlo como abandono un vestido, porque lo asumo desde que yo soy yo. Existo en cuanto *estoy* encarnado, en cuanto *soy* encarnado. Mi conciencia me revela mi ser. Existo y sé que existo. Y este mi existir está ubicado en el mundo, en medio de otras existencias; transcurre fluidamente en el tiempo. Mi impulso vital se siente detenido o moderado por un conjunto de presiones y de resistencias. Este sentir y pensar mi concreta existencia es el punto de partida de una fenomenología del existir. Siento mi cuerpo en el espacio y en el tiempo. Siento el fluir de mi vida. Tengo conciencia, por mi inteligencia reflexiva, de existir y de durar. Existo y duro, con la armonía solidaria de mis órganos y de mis células, como un ser para sí. Pero existo cambiando, con una vida corporal moviente, con un flujo de imágenes continuo y mudable. Mi dinamismo psíquico fluye, en tensiones y relajamientos, con un tiempo interior. Asimilo las imágenes afines a mi ser y a mi proyecto de ser, dentro de un orden temporal organizado por mi espíritu. La armonía del conjunto que constituyo, actúa según una intención directriz orientada hacia el propio ser en plenitud. Esta intención inmanente, que reclama un cumplimiento trascendente, posee su lógica y su coherencia. Las posibilidades que no responden a mi afán de plenitud subsistencial, las dejo atrás definitivamente. Mi personalidad entera se compromete y se afirma en cada una de mis elecciones, empobreciéndose en posibilidades pero enriqueciéndose en realidades. Para cumplir mi intención directriz requiero, a más de inteligencia y sensibilidad, una energía extra-

ordinaria que supere los momentos de angustia y desesperanza. Es preciso iluminar los varios caminos posibles, para elegir el que se adapte al itinerario fijado por mi propósito directriz. Esto supone, claro está, el previo descubrimiento de mí mismo. Pero de mí mismo en un mundo al cual me tengo que adaptar, aunque en él haga mis elecciones y en él vaya trazando mi historia. Mi unidad y mi libertad es fruto de una conquista continua. Lucho contra la disociación de mi personalidad proveniente del aflujo de imágenes internas y externas. No quiero dividirme en subpersonalidades divergentes. Ante la amenaza de ruptura que acosa a mi personalidad, me afirmo, una y otra vez, con mi propósito directriz de salvarme definitivamente. Sólo que para salvarme necesito tener el comando de mi vida psíquica y de mi yo corporal.

De mi cuerpo tengo no solamente un simple conocimiento objetivo, sino una vivencia de su funcionamiento íntimo. La más elemental comprobación objetiva me indica la existencia global de mi cuerpo, que distingo del no-yo. La estructura compleja del cuerpo humano, tal como la presenta la ciencia contemporánea, posee “una estructura piramidal múltiple. Los átomos están agrupados en moléculas, las moléculas en células, las células en tejidos, los tejidos en órganos y, por fin, los órganos en nuestro yo corporal”. En su aspecto dinámico, el cuerpo tiene su peculiar ritmo de vida en los latidos del corazón, en la respiración de los pulmones y en el aparato digestivo. En los influjos nerviosos y en los intercambios químicos se da, como en el sueño y la vigilia, un inconfundible ritmo que es propio del dinamismo corporal. ¿Cómo no ver en este haz de fuerzas en continua evolución, que conserva, no obstante, la identidad personal, un orden y una armonía que me trasciende? Los fisiólogos me darán cuenta de los intercambios internos de mis glándulas, de mi estómago y de mis intestinos; estudiarán la renovación de mis células —con sus variaciones eléctricas— y de los átomos que las componen; pero no me podrán decir, como fisiólogos, cuál es la causa eficiente primera y cuál es la suprema causa final de esa armonía de conjunto y de ese orden preestablecido, en buena parte. ¿Se podrá pensar acaso, sensatamente, que la organización funcional del cuerpo —su estructura y su dinamismo— se ha logrado por el simple juego del azar? ¿Cabe suponer que toda esa compleja coordinación de las partes del cuerpo y de las fuerzas que manifiesta no obedezca a una intención funcional? Al azar no se le puede reconocer ninguna intención. Esto me parece evidente. ¿Voy acaso a pensar que mi organismo es previsor? Esta misma pregunta se la ha hecho Jaime María de Mahieu en otros términos: “Nuestro cuerpo, ¿está dotado de inteligencia?” Su respuesta, que me parece inaceptable porque rebasa el marco de la ciencia y porque filosóficamente resulta infundada, es la siguiente: “Sin duda alguna, puesto que, por la adaptación, reconoce la insuficiencia de su estado presente en un medio modificado, y elige entre sus posibilidades virtuales de evolución la

que le permite transformarse de tal suerte que se restablezca la armonía vital comprometida. Tal inteligencia orgánica inmanente a nuestro cuerpo no es nueva para nosotros, puesto que ya la hemos encontrado en su papel de organizadora de nuestra estructura corporal y de nuestro dinamismo de desarrollo" (*La naturaleza del hombre*, Ediciones Arayó. Buenos Aires, Argentina, pág. 44).

Por inteligencia se ha entendido siempre una facultad cognoscitiva de lo abstracto y universal, aunque también pueda ser conocido —directamente o por conversión a las imágenes— lo individual y singular. Como facultad cognoscitiva tiene, también, una función "estimativa" (aprehensión de valores) y un sentido práctico que planea modificaciones a los objetos conocidos. Ahora bien, los procesos orgánicos antes descritos, nada tienen que ver con la facultad cognoscitiva que intuye los primeros principios, capta lo abstracto y universal, aprehende valores, y muestra el camino para la acción y para la obra. Si el cuerpo, considerado como unidad, dirige la adaptación de los órganos, no es porque se trace una intención directriz orgánica, sino porque se encuentra sujeto a una ley estructural y dinámica que le ha sido dada por Alguien.

El cuerpo informado y comandado por el espíritu, y el espíritu en su condición carnal, merecen una consideración más detenida. Vayamos a ella.

5. *Nuestro espíritu encarnado*

Mi espíritu nada puede hacer sin mi cuerpo, porque no es un espíritu puro, sino un espíritu encarnado. El mundo que me rodea es advertido por mis órganos corporales. Mi cuerpo me expresa y me comunica con el mundo circundante. No puedo, aunque lo quisiera, convertirme en bestia o en ángel. "El mundo del espíritu y el mundo del sentido están desposados en este lecho angosto" que es el hombre, apuntó Claudel. Hombre que no se siente colección de partes, sino totalidad indistinta, entidad entera. A este sentimiento peculiar lo ha denominado Sciacca, con terminología rosminiana, "sentimiento fundamental corpóreo", esto es, "la relación inmediata y originaria con la fuerza que es mi cuerpo; sentimiento por medio del cual el sujeto siente su espíritu en su unión con el cuerpo. Es una fuerza que lo limita: siente su cuerpo, se siente unido a él, como encerrado y circunscripto por el *hic* y por el *nunc*. Evidentemente, se trata de mi cuerpo, de aquel a quien mi espíritu está unido sin identificarse con él, no de otro cuerpo exterior a mí." (*L'uomo, questo squilibrato*, Fratelli Bocca Editori, pág. 115). Este sentimiento fundamental, primario e interior no significa identidad del espíritu y del cuerpo. Me siento, en cualquiera de mis actos —que son a la vez sensitivos y espirituales—, como unidad de dos o "duiunidad" organizada no a base de coordinación, sino de subordinación. El espíritu —que tiene

además una vida para sí mismo — comunica la vida; el cuerpo la recibe y la expresa.

En mi *Filosofía del hombre* distinguí la situación de la circunstancia. “Mi circunstancia —decía— es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es por lo menos la tesis que proponemos nosotros para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación.” (Agustín Basave Fdez. del Valle, *Filosofía del Hombre*, FCE, México, 1957, págs. 74-5.) Ahora bien, mi espíritu se presenta en una situación, en un estado concreto, esencial a mi propio ser: está como sumergido en la materia, es un espíritu encarnado.

La luz, los colores, los sonidos y la delicadeza mayor o menor de los cuerpos no serían percibidos de no estar nuestro espíritu en su condición de encarnado. Sin nuestros órganos materiales, el mundo dejaría de presentar todas esas bellezas y grandezas propias del espectáculo que contemplamos a través de nuestros sentidos. El mundo se tornaría oscuro, mudo, inerte. . .

Yo existo ligado a un cuerpo. Tengo conciencia de mi existir de espíritu encarnado. Todas las otras existencias se me revelan a mi cuerpo, en contacto con él. Pero mi cuerpo está poseído, asumido por este “yo”. Espíritu y cuerpo integran una sola realidad que es en el mundo. Mi cuerpo es puente de comunicación con el mundo y, por eso mismo, exterioridad. Mi espíritu es interioridad, “in-sistencia”. Actualizamos el mundo cada vez que nos ponemos en contacto con él a través del cuerpo. Lo que no quiere decir, por supuesto, que otorguemos significado al mundo. El mundo, como nuestro ser, trae ya su realidad propia que no se la hemos dado, pero que si la hemos descubierto. Hombre y mundo han sido puestos por Alguien.

Mi cuerpo me limita porque él mismo es limitado. En su tamaño, en su capacidad de resistencia, en su duración, en su fuerza, en su capacidad sensorial y en muchos aspectos más, mi cuerpo está lleno de límites. En cambio mi espíritu, en cuanto abierto a la presencia objetiva del ser, me confiere la aptitud infinita de pensar, de sentir y de querer. Por esta síntesis primitiva de finito y de infinito, la condición humana no es finita ni infinita sino a la vez finita e infinita. Esta situación de “coloquio” interior, “dramática”, ciertamente, ha llevado a Sciacca a una afirmación que para nosotros es excesiva: “El hombre es ontológicamente ‘desequilibrado’.” (*L'uomo, questo squilibrato*, pág. 129.) Más exacto sería, a nuestro juicio, decir que el hombre, cada hombre en concreto, está en riesgo constante de caer en un desequilibrio que atente a su cabal naturaleza de hombre. Es claro que el equilibrio actual, de cada ser humano en concreto, dista mucho del término anhelado. Prueba de ello, es ese dinamismo del espíritu que trasciende siempre el límite de cualquier realización aislada y de su conjunto, con una aspiración

infinita. Lo pensado y lo querido con el pensar y el querer, no agotan las capacidades infinitas para la intelección del ser. Nuestra destinación absoluta está más allá de todo evento histórico. La podemos preparar, mas no realizar. No creo que esta tendencia del "homo viator" a su futuro absoluto, autorice a considerar al hombre como un desequilibrado constitucional.

El mismo Sciacca reconoce que la naturaleza humana ("naturalmente transnatural") está impulsada a trascender el orden natural en virtud de no haber nada en la naturaleza que pueda ser el objeto adecuado a esa infinita capacidad de sentir, de pensar y de querer. Ahora bien, la existencia de una llamada de parte de Dios —"vocación absoluta"— implica una naturaleza contituida para llamar y ser llamada. De no ser así, estaríamos ante un despropósito. Y Dios —admitida su existencia— no hace despropósitos. Entonces, ¿por qué hablar de un desequilibrio ontológico en el hombre? Basta ser fieles a nuestro ser de creaturas y al Creador por quien somos creaturas, para mantenernos en el equilibrio —si bien precario— de nuestro "status viatoris". El equilibrio precario de nuestro "status viatoris", siempre en riesgo, nos insta, ante todo, a ser sinceros.

6. *La lucha por la sinceridad*

¿Quién soy yo que existo, pienso, siento y quiero? ¿Por qué soy un ser como el que soy y por qué no soy un pájaro, una flor, un peñón o un espíritu puro? Por de pronto me encuentro siendo un sujeto espiritual encarnado que piensa y quiere ilimitada y constantemente. Pero estos pensamientos y estas voliciones se orientan, gracias a una norma ordenadora, en una determinada dirección. Trátase de un orden profundo que por debajo del caos inicial de pensamientos, sentimientos y voliciones emerge clarificándose paulatinamente —al decir de Sciacca— "come l'ordine della vita spirituale, in cui l'uomo con vista se stesso alla luce della consapevolezza del significato e della sua finalità di uomo, trascendente l'ordine temporale" ("como orden de vida espiritual, en que el hombre se conquista a sí mismo alumbrado por la conciencia de su propio significado y de su propia finalidad de hombre, que trasciende el orden temporal"). (*L'uomo, questo squilibrato*, pág. 18.) A este orden contribuye el hecho de la sinteticidad y la substancialidad del acto espiritual. Gracias a esta síntesis espiritual de elementos múltiples, el hombre no sacrifica nada de su propia positividad existencial. Esto quiere decir que si pienso, tengo a la vez un acto de voluntad y una peculiar emoción; si quiero, están también presentes en mí una razón y un sentimiento. A esa "unidad real y viviente de todas las formas de la actividad espiritual del hombre", que es el espíritu, yo le encuentro su sentido último en su intencionalidad de salvarse para la plenitud.

Si conocemos y realizamos acciones morales es porque somos sujetos es-

pirituales. Soy testigo sincero, transparente, de mi ser tal cual es en todos sus momentos, aunque pueda, mixtificándome, mostrarme siendo, ante los demás, lo que no soy. Entiendo el orden de la verdad y mantengo, en todos los instantes, un autoconocimiento que implica una intuición del ser. Descubro que estoy orientado, en cuanto persona, a una plenitud subsistencial y a una salvación definitivas. Por lo tanto trasciendo el mundo, no soy para el mundo, sino el mundo para mí. Aunque tiendo amorosamente hacia otras personas, en reciprocidad y comunión, mi destinación ultraterrenal tiende a la comunión suprema con el Ser Absoluto.

Mi vida inteligente, racional, volitiva y libre es un aspecto de mi vida, pero no es toda mi vida. Yo me siento a mí mismo como un cuerpo, como un manojo de instintos vitales, sensitivos y humanos. Mi vida, con "este" cuerpo y con "este" espíritu, está inserta en la vida y en comunicación intencional con las otras vidas. No puedo olvidarme de mi cuerpo; como no puedo tampoco olvidarme de mi espíritu. Estoy llamado a testimoniarme sinceramente como lo que soy: este concreto espíritu encarnado que siente, conoce y quiere. Testimonio de mí ante mí y ante los demás, en todos los actos de mi vida y portando todo mi ser. Tengo que confesar las rupturas con mi ser, las falsificaciones de mí mismo y las infidelidades a la vocación en esa lucha por la sinceridad. "Questa lotta di sè con se stesso ogni uomo (ciacuno la sua) la combatte tutta la vita. E'la lotta per la sincerità, che e lotta vera per la 'vera' vita", ha dicho Michele F. Sciacca. ("Esta lucha de sí consigo mismo el hombre la combate durante toda la vida, cada uno su propia batalla. Es la lucha por la sinceridad, que es la verdadera lucha por la 'verdadera' vida".) (*L'uomo, questo squilibrato*, pág. 57.) Sin esta lucha, que debemos ganar, no podemos aspirar a la plenitud subsistencial. Llevar a costas toda nuestra concreta humanidad, tarea nada fácil por cierto, es el único modo de llegar a la plena realización de sí mismo. Esta conducción entraña un comando de la vida espiritual sobre la instintiva, en forma tal que aun los actos más instintivos se transformen en actos espirituales, sin desnaturalizarlos. Para ello se precisa del carácter dominado por la personalidad auténtica: unidad de todos los actos lograda por el valor. ¿Por cuál valor? Evidentemente por el Valor absoluto. El hombre persigue la realización de valores relativos, es verdad, pero estos valores se coordinan y se unifican en un valor total y absoluto, que por eso mismo podemos llamar valor supremo y final. A este Valor supremo y final nos sentimos vocados todos los que hemos descubierto una vocación particular. En este sentido, todas las vocaciones particulares, por diversas que sean, extraen su profundo significado de la vocación absoluta al Bien supremo. Conforme a la propia vocación particular, debemos encaminarnos a la realización de la vocación Absoluta, fieles siempre a la "identidad personal". Fidelidad que es también fidelidad al plan divino. Cada uno de nosotros tiene una misión personalísima e in-

confundible que debe realizar por designio de Dios. De ahí nuestra personal dignidad. No importa que no podamos comprender plenamente lo que significa nuestra personal misión dentro de la historia total y dentro del plan divino. Basta asumir, desde la interioridad profunda, la propia vocación y dejar el resto, con plena confianza, al Autor de todas las vocaciones particulares que nos confirió una vocación universal y fundamental. Somos para el Ser. Pero somos radicalmente insuficientes para realizar, en lo finito, la plenitud del ser a que aspiramos. Precisamente porque estamos enviados al mundo —no arrojados— sin haber sido hechos para el mundo, existimos inquietos. Inquietud que testimonia una vocación universal para la salvación integral.

7. La vocación universal del hombre

El hombre es el único ser que se autoposee en el "logos". Pero esta autoposición se da enrolada en un quehacer mundanal. Al recogerlos no abandonamos el mundo, simplemente estamos-en-nosotros. Y esta autoposición no es estática sino dinámica. Dinamismo de una mismidad —estructura permanente, yo "matriz"— que conserva siempre una autopresencia. Aun deviniendo, no podemos dejar de ser lo que somos. Este peso óptico, irrenunciable e intransferible, es nuestra consistencia íntima y nuestra efectividad peculiar. Siendo, nos miramos interiormente con un sentido de responsabilidad. Esta responsable presencia de sí mismo perdura hasta el supremo instante de la muerte. La consciencia de responsabilidad polariza nuestro existir. Trascendiendo el momento presente, la consciencia de responsabilidad se distiende hacia el pasado y hacia el futuro. El fenómeno envolvente, que sucede aquí y ahora, no puede aprisionarnos. Vivimos desde dentro tratando de objetivar nuestra intimidad, en la medida en que nos parece conveniente.

Momento a momento tenemos que autoafirmarnos. No podemos abandonarnos a nuestro propio peso de contingencia y gratuidad. Esta autoafirmación del ser es ya de por sí, en un sentido primario, un intento de salvarse de la nada. Amenazados por la *nadificación*, experimentamos originaria y fontalmente nuestro ser como impulso hacia la salvación. Toda nuestra energía existencial se polariza, en los momentos de mayor consciencia, en torno a una *salvación integral* de nuestro existir de espíritus encarnados frente a la muerte y a la nada. Queremos salvar nuestro espíritu encarnado, nuestra persona íntegra —que no se identifica con el alma subsistente. "Aunque una *parte incompleta*, nuestro espíritu, pervive más allá de la muerte, —expresa el Dr. Luis Cencillo—, la *persona* en cuanto unidad vital psicósomática e intramundana se disuelve, se reduce a *nada*, y es precisamente la persona —no el alma— lo que trata de autoafirmarse frente a la muerte, frente a su

nadificación intramundana. De aquí la experiencia contradictoria y paradójica del moribundo, del *creyente* moribundo, que en medio de la *esperanza* —esperanza que triunfa de la angustia de la nadificación intramundana por la fe en la glorificación ultramundana— no puede vencer de ordinario un residuo de angustia frente a su disolución como *persona*.” (“Experiencia profunda del ser”, *Bases para una ontología de la relevancia*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, pág. 278). ¡Ciertó! No podemos vencer un residuo de angustia frente a nuestra disolución como personas y sin embargo tampoco podemos dejar de autoafirmarnos. No nos basta ser. Anhelamos ser en plenitud. Estamos a disgusto con nosotros mismos porque carecemos de la plenitud anhelada. Nos conocemos como seres carentes de perfección, con grandes lagunas de valor. Nos hacemos en vista de lo que carecemos. En este preciso sentido podríamos aceptar la fórmula de Ponge: el hombre es el porvenir del hombre. Nos arrojamos en el mundo para conquistar la pre-sentida plenitud. Los obstáculos materiales nos hacen asumir nuestra limitación material y espiritual. Pero son impotentes para acabar con nuestro movimiento hacia el futuro, con nuestro proyecto vital. El hombre, ser de lejanías, es siempre, según la certera frase de Heidegger, “infinitamente más que lo que sería si se lo redujese a ser lo que es”. Menester es, sin embargo, valorar nuestras empresas develando su sentido. De otro modo no merecerían nuestro sacrificio. Nadie decide su destino inocentemente.

Alguna importancia o valor le hemos de conceder a nuestro ser, desde el momento en que tratamos de salvarlo. Estamos transidos del sentido del valor, porque nuestra entidad no es ajena a la valiosidad. Gozamos del bien de *ser*, porque nuestra vida no está desprovista de sentido. Sin este gozar del bien de ser, nuestra vida se petrificaría.

En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepetible. Frente al resto de los entes, yo me cierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. La realidad circundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad. Pero esta clausura metafísica de la seidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías. Mi yo hunde sus raíces en el Ser Trascendente que me fundamenta.

La vocación universal del hombre a la salvación eterna está insita en la esencia concreta de cada ser humano. Soy yo mismo en función de un que-hacer personal de salvación. Mi vocación a la salvación eterna forma parte de mi realidad metafísica. Las vocaciones particulares y concretas no pueden salirse de la órbita de la vocación universal en el ser humano. La llamada al bien verdadero, único que puede salvar al hombre, justifica a los demás bienes que lo son en la medida que participan de la Bondad suprema. So-

mos, indeleblemente, un proyecto de salvación que necesita realizarse. Por una parte nos realizamos a nosotros mismos por otra, somos ayudados a realizarnos, a superar nuestros límites, a salvarnos. No hay que confundir nuestra salvación con nuestras preferencias, aunque nuestra preferencia más profunda deba conformarse con nuestra salvación; ni el llamado de nuestra vocación universal de hombres con las sugerencias del instante, aunque el instante nos ofrezca siempre la ocasión de enderezar el itinerario hacia la salvación. Descubrir la misión que cada uno de nosotros es capaz de cumplir para salvarse, es verdadera sabiduría.

El hombre es su conducta en función de salvarse de la muerte total, de la nada. Al sentirse creatura está dando ya testimonio de una creatividad "poética" de donde proviene.

8. *El sentido de la creaturalidad*

La realidad humana desborda los límites de los análisis del existencialismo. El ser del hombre —verdadero e íntegro— no puede reducirse a ese puro "existir" (ex-sistir) que para Heidegger significa "estar sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente total" (*¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Ed. Séneca, México, pág. 41). En su "Carta sobre el humanismo" Martín Heidegger vuelve sobre su idea del ser humano, afirmando que "el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar ec-stático en la verdad del ser" ("Carta sobre el humanismo", trad. de A. Wagner de Reyna, *Realidad*, núm. 7, Buenos Aires, enero de 1948, pág. 17). Esto quiere decir, en otras palabras, que para ser mi propio yo, mi propia realidad, tengo que estar fuera de mí yo; salirme de mi realidad. Soy yo y no soy yo, estoy fuera de mí y ahí encuentro mi ser. ¿Cómo librarse de este contrasentido?

En *Más allá del existencialismo*, Ismael Quiles ha propuesto una filosofía in-sistencial del ser y dignidad del hombre. Parte de las más íntimas y características experiencias humanas —amor, odio, angustia, dicha, esperanza, temor, culpa, sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar que tienen una dirección invariablemente *egocéntrica*. Pero este egocentrismo humano significa tan sólo "un ordenado y equilibrado instinto del ser individual hacia la conservación y perfeccionamiento del propio ser", y no un excesivo amor propio (egoísmo). "Resulta así —dice Quiles— que la última dirección del hombre no es hacia afuera sino hacia dentro, no es *ec-sistere* sino *in-sistere*. (*Más allá del existencialismo*, Luis Miracle, editor, pág. 38). Ciertamente que el hombre es un existente, un ser lanzado, "arrojado", puesto en el mundo; pero no menos cierto que su estar en el mundo no es el de la piedra o el del árbol o el de la oruga, que están ahí, como empujados desde afuera; perdidos en la exterioridad del contorno, sin posibilidad de "ensimismarse".

Por la interiorización, el hombre entra dentro de sí mismo, se instala dentro de su centro y toma posesión de su yo. Y al tomar posesión de su yo, de vuelta del mundo exterior, palpa la contingencia de su propio ser y encuentra el fundamento en que se apoya su radical contingencia. Es entonces cuando el hombre encuentra la verdadera salida de su ser, en ese "ec-stasis" "hacia dentro", en ese estar-en-su Fundamento. Fuera de este Fundamento, que es la absoluta Sistencia, no puede haber más que un salto al vacío, una "de-sistencia". Sólo desde dentro, desde el centro personal unitario, puede tener sentido la elección de un destino y la responsabilidad consiguiente. Tenemos la experiencia, en cuanto hombres, de "participar" nuestro ser y nuestra esencia y nuestra individuación "de otro". Y refiriendo formalmente el mundo material a Dios, nos convertimos en puente que une el Absoluto con la materia inanimada. No podemos deshacernos de nuestro mundo —conjunto de objetos relacionados con nosotros— porque lo llevamos fatalmente con nuestro ser, como zona exterior. Nuestra interioridad, en este sentido, está envuelta por el mundo, recortada por las cosas. El mundo se nos da "hecho", resistiéndonos, aunque pretendamos conformarlo a nuestra imagen y semejanza. Es nuestro escenario y es nuestro instrumento. Estamos solidariamente comprometidos con su destino. Y sin embargo, sentimos que no es nuestro, que se nos escapa de las manos, que puede devorar nuestro yo. El mundo de "los otros" amenaza, en ocasiones, invadir nuestra interioridad. Los otros son nuestros semejantes. Sin su compañía caeríamos en el vacío, nos encerraríamos en un solipsismo de muerte. Antes de toda reflexión estamos ya abiertos a los prójimos, en una originaria atracción ontológica. Una comunión, basada en el respeto de las personas, nos acerca en la amorosa e impenetrable zona del "otro" como misterio. Sentimos entonces la carencia de sentido de nuestra más recóndita interioridad, la esencial limitación, la contingencia, la finitud del propio ser. Una especie de "apetito del Infinito" nos insta a buscar lo que ya "no-está-en-otro", es decir, lo que "está-por-sí-mismo". En esa experiencia de "estar en lo que está por sí" descubrimos nuestra realidad última. Hasta aquí, en apretado y libre resumen, la filosofía in-sistencial de Quiles.

Para llevar a su cabal desarrollo la antropología filosófica y para dar el sentido último de la interiorización, sería preciso trazar una metafísica de la creaturalidad. Partamos de un hecho evidente: no nos hemos creado ni nos hemos puesto en la existencia. Atestiguo mi ser y atestiguo el ser de los otros, advirtiendo, con ese testimonio, el Ser que nos excede. La profundidad ontológica buscada por Quiles es nuestro sentido de la creaturalidad. Y este sentido de la creaturalidad es ya, de por sí, un "testimonio" del Otro. "La coscienza di se e coscienza di essere creatura, ente voluto, dipendente: il senso della creaturalita e connaturale all uomo", ha dicho magistralmente Sciacca. (*L'uomo, questo squilibrato*, pág. 157.) Basta que hablemos de nues-

tro ser, de todo nuestro ser, para que estemos hablando de Él, del verdadero y único Poeta. Provenimos, como palabras vivas, de un libérrimo y amoroso acto de "creatividad" poética. No tenemos otra armadura espiritual, otra seguridad radical. Al advertir nuestro límite creatural advertimos, a la vez, la incanjeable necesidad de salvarnos en Dios. Pero esta salvación no puede darse sin una cierta actividad moral.

9. *La contextura moral del hombre*

La vida humana es autoconstrucción ética. No podemos vivir, al menos humanamente, sin conducir de algún modo nuestra vida. Cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos en vistas a algo. De ahí la contextura implacablemente moral del hombre. Desde que tomamos conciencia de las exigencias de nuestra perfección, observamos nuestra naturaleza para ver prefigurada, en ella, la perfección anhelada. Antes de hablar de "norma" moral, es preciso percatarse de que nuestra realidad humana es constitutivamente ética. Si existen preceptos morales, es porque nuestra vida humana tiene —como lo veremos después con mayor detenimiento— una textura ética.

El hombre, a diferencia del animal, no tiene una vida puramente instintiva. Las circunstancias y las situaciones le fuerzan a conducirse inteligentemente. No está *ensamblado* en el medio circundante, respondiendo instintivamente a los estímulos, como el animal; sino que está *domiciliado* en un "mundo", en el cual ha de actuar y ha de ser responsable. Ante las diversas posibilidades tiene que *preferir* la suya. Sus actos han de justificarse por estar realizados en vista de *su salvación*. Quiere, cuando quiere de verdad, no porque quiere o le da la gana, sino porque *pre-fiere* su salvación. En tanto en cuanto el hombre prefiere su realización, su salvación, queda justificado. Por encima de sus estructuras psicobiológicas, el hombre es, ineludiblemente, libre. Precisamente porque no le es dada por naturaleza su realización, tiene que hacerla por sí mismo, conforme a determinado sistema de preferencias, hasta el límite de sus fuerzas, impetrando de los otros y del Otro —sobre todo— las fuerzas que le faltan. Cada situación actual, cada encrucijada en la vida del ser humano, presenta diversas posibilidades de salida entre las cuales hay que optar. Y nada nos autoriza a pensar que la opción deba ser gratuita, arbitraria.

Decir que el hombre en cuanto tal se comporta siempre "sub ratione salvationis", no significa afirmar que sus acciones sean siempre moralmente buenas. Menester es recordar la distinción —no muy novedosa, por cierto— que hoy en día se suele hacer entre moral como estructura y moral como contenido. Francisco Suárez advirtió, con toda razón, que "los actos de la voluntad incluyen, en su entidad natural, la especificación moral" (*De bonitate et malitia actuum humanorum*, s. 3, n. 20). Y José Ortega y Gasset ex-

presó, con su acostumbrado vigor plástico, "que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino" ("Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*", *Obras Completas*, IV, 72, Ed. Revista de Occidente). Habría que aclarar, no obstante, que aunque la moral sea "el ser mismo del hombre cuando está en propio quicio y vital eficacia", no todo comportamiento es igualmente honesto. Por subrayar la estructura moral del hombre, Ortega parece olvidar la moral como contenido. No basta decir que el hombre, por ser hombre, tiene que obrar. Es preciso, además, decir lo que el hombre *debe* obrar.

La Antropología filosófica o Antroposofía tiene, en la Ética, uno de sus capítulos esenciales. La vida moral, que debiera ser el objeto principal de la Ética, debe encontrar su lugar en el estudio de la vida humana. Por ahora nos importa destacar el significado del "êthos".

En el transcurrir de nuestra vida vamos adquiriendo un carácter. Y este carácter se traduce en actitudes, en expresiones y en acciones. *Nuestro quehacer revierte sobre nuestro ser*. Las buenas y las malas acciones, las virtudes y los vicios apropiados, dibujan los rasgos de nuestro carácter. Pero nuestro carácter, configurado a través de la vida, está montado sobre un determinado temperamento. El temperamento no lo hacemos; lo sufrimos. Podemos, eso sí, fomentar o refrenar sus manifestaciones. Cada organismo humano tiene su peculiar constitución, relativamente fija. "El temperamento comprende, en primer término —observa el Dr. Honorio Delgado—, las particularidades formales de la vida afectiva y su exteriorización: excitabilidad, fuerza, ritmo y duración; en segundo lugar, la calidad o color de los estados afectivos vitales; y por último, la constelación individual de las tendencias instintivas relacionadas con la vida del propio cuerpo" (*La personalidad y el carácter*, Editorial Científico-Médica, Barcelona, Madrid, Lisboa, 3ª ed., pág. 24). Entre la figura corporal y el temperamento existe cierta correlación. La investigación médica contemporánea ha puesto de relieve que la constitución particular del sistema nervioso vegetativo y de las glándulas de secreción interna —con relaciones funcionales recíprocas— influye sobre el tipo de complexión y sobre la estructura psíquica. Temperamento y "êthos" integran la personalidad. "El "êthos" es gnóstico, se dirige a los objetos según direcciones determinadas por la intuición de las esencias. Aunque no puede existir y obrar sin las tendencias del temperamento —apunta el Dr. H. Delgado—, tiene el poder de orientarlas, promoverlas y sujetarlas a las normas que aprehende" (*Opus cit.*, pág. 27).

El "êthos" o modo de ser moral de una persona, está de algún modo presente en cada uno de sus actos humanos. No basta, sin embargo, la simple

consideración del "êthos", como si este "êthos" no apuntase, intencionalmente, a la salvación personal.

10. *Un ser-para-la-salvación*

La actividad del hombre es actividad heroica de salvación, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta obra, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que relaciona las finitas posibilidades singulares con la posibilidad trascendental de salvarse. Precisamente porque se da esta posibilidad trascendental de salvarse, no es legítimo anonadar todas las posibilidades en el "ser para la muerte", como lo hace Heidegger, ni establecer la equivalencia de las posibilidades por su común imposibilidad de ser más que posibilidades, como lo pretende Jaspers.

El hombre, porque es finito, busca un completamiento, una estabilidad que le falta. La búsqueda de la salvación ilumina el ser y el quehacer del hombre. En la tendencia vulgar al placer o en el impulso religioso hacia Dios podemos descubrir ese anhelo de completamiento, de estabilidad, de salvación en suma. El hombre es la originaria y trascendental posibilidad de la búsqueda de la salvación. Resolviéndose a ser él mismo hasta el fondo (in-sistencia en su sentido etimológico) y apasionándose en su tarea, el hombre elige su ser para la salvación. La elección de la plenitud subsistencial y la decisión de salvarse lo constituyen. Comprometido en esa salvación personal, el hombre ve el mundo como un instrumento o un obstáculo. Si lo conoce no es por una gratuita y vana curiosidad sino por un movimiento vital que busca su propia salvación.

La condición de cualquier posibilidad determinada y la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última no es la muerte, como lo pretende Abbagnano, sino la posibilidad de salvarse. Esta posibilidad me empeña en el arte de ser fiel a mí mismo. Lo que verdaderamente debo hacer es tratar de salvarme. Creo que nos falta una visión primera de la filosofía como propedéutica de salvación; una concepción a la vez viva y teórica, que haga posible la edificación sobre ella, de las diversas disciplinas filosóficas. A esta visión nos lleva algo más que una actitud científica. Un afán de comunión, un hambre de plenitud, una actitud amorosa levantan en vilo a la simple indagación del saber. El saber, la sabiduría, se ama, al final de cuentas, por el sabor, por el paladeo que nos perfecciona y nos estabiliza. Nuestro perímetro espiritual —el yo y su circunstancia— es lo que cuenta. Gracias a esa gravedad espiritual imponemos nuestro señorío sobre la materia bruta y sobre la materia conducida por la vida. Tenemos que enfrentarnos con la naturaleza, a diario, porque nos disgusta la naturaleza cruda. La vida biográfica de la Historia, la vida aderezada es nuestro clima humano más cálido y cordial. Desde nuestro centro creador se ilumina una intención expresiva. Esta

intención expresiva es una razón para existir. Y esta razón para existir —que concluye siempre en un afán de plenitud subsistencial—, empieza donde el animal termina. Es vida espiritual excediendo a la naturaleza. Es la persona rebelándose contra la caducidad.

Todos, en mayor o menor grado, hemos tenido la experiencia de la disgregación personal. Un cambio demasiado rápido y continuo nos da la sensación de aplastarnos. Sentimos que nuestro ser se fragmenta en los innumerables acontecimientos que se reagrupan, se renuevan y se contradicen. Cuando nos *en-ajenamos* estamos sometidos a una disgregación o escisión, con aspectos de consunción, que vuelve prácticamente inasible la esencia personal. En una carta dirigida a Lou Andreas-Salomé, fechada el 26 de junio de 1914, Rainer María Rilke expresa este sentimiento tan humano de la propia disgregación, de la propia dispersión: “Me encuentro también tan fatalmente orientado hacia lo exterior... Por eso me distrae todo y yo no rehuso nada. Mis sentidos se pasan al partido de todo cuanto me molesta, sin consultarme. Si hay un ruido me abandono y soy ese ruido.” Y si diluirse o disgregarse es perderse, ¿no tiene todo hombre, por el hecho mismo de ser hombre, el riesgo de perderse? ¿Qué actitud vamos a tomar para no perdernos en la disgregación personal? Volvernos a nuestro interior para encontrarnos a nosotros mismos en nuestra experiencia más original es el único modo de recuperar la realidad de la existencia humana en su unidad singular. No se trata de un ensimismamiento cerrado en solipsismo, sino de un recogimiento que va a permitir al hombre instalarse dentro de sí para proyectarse, desde la propia interioridad, hacia el mundo exterior. Este recogimiento autentifica toda relación con las cosas de fuera. Partiendo “desde dentro”, el movimiento colonializa el contorno por la acción. La interioridad dignifica el proceso vital. Aunque nos asomemos a lo de afuera, somos “seres hacia adentro”, “seres-en-sí-mismos”. Pero al instalarnos en nuestra interioridad tomamos conciencia de nuestra precariedad y buscamos, a toda costa, salvarnos de este ser precario que arrastra su nihilidad ontológica. Profundizando en nuestra interioridad abierta u objetiva encontramos que nuestro ser precario está sostenido, fundado por un Ser fundamental y fundamentante. Sin este apoyo no habría modo de salvar nuestro espíritu encarnado. En la elucidación de esas experiencias íntimas se nos muestra la estructura del hombre como un ser-para-la-salvación. ¿Cómo no hablar, entonces, del programa o plan de salvación?

11. *El hombre y su programa de salvación*

Una filosofía que no sirva para la salvación del hombre, es una filosofía estéril y fraudulenta. Pues si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y, por lo tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha

esa filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las cosas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre por su relación a Dios.

“Es el hombre —ha dicho Pedro Caba— quien viste al ente desnudo y le presta ser. Todo algo, antes de entrar en relación con el hombre, tiene una “entidad” neutra, sin sexo, perfil ni fisonomía. El ser es algo que adquieren los entes cuando el hombre los *alumbra*, en el doble sentido de “iluminar” y de “dar a luz”. Todo algo desconocido por todo hombre tiene *entidad*, pero no tiene ser. El ser nace de la conjunción del ente con el conocimiento del hombre. . . Podía, pues, decirse que las cosas tienen un *ser real* sustancial, previo, más otro *ser ideal o conceptual* que le añade el hombre cuando les transita la vera, encendiendo su entidad y haciendo que les tiemblen los costados, en un primer intento de vida.” (*¿Qué es el hombre*, Valencia, MCMXLIX, pág. 113.) Yo diría que el hombre no añade un ser ideal al ente real, sino que descubre el ser de los entes. No se da ningún *a priori* formal del ser, sino una revelación, en la experiencia, del ser de los entes. Pero ahora me importa destacar, tan sólo, ese alumbramiento, esa iluminación que el hombre, por su inteligencia, opera en las cosas. En este sentido tiene razón Caba cuando afirma: “*El hombre es el notario del Universo, el que da fe y reconocimiento a las cosas.*” (*Opus cit.*, pág. 114.)

El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Precisamente porque no está salvado, el hombre se siente náufrago en el mundo y no tiene más remedio que nadar para llegar a la otra orilla. De ahí ese carácter de faena laboriosa, fatigosa y peligrosa que tiene toda vida humana auténtica. Nuestra salvación está en marcha, en vías de conseguirse. *Existir es estar sosteniéndose dentro de un océano de incertidumbre y riesgo con la posibilidad de naufragar o de salvarse.* Todo lo que hay en nuestro ser humano —cuerpo, historia, dimensión social— está al servicio de un existir que se consume en afanes de salvación. Sorbiendo la circunstancia con nutrimento para la salvación, el hombre vive desde su intimidad, pero hacia el mundo y hacia el más allá del mundo. Para existir hemos de empezar por luchar contra el peligro de perdernos. No podemos, como la piedra o como el animal, abandonarnos inercialmente al ser. No podemos eludir el combate por la salvación en la plenitud subsistencial. Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Lo único que nos es dado es la posibilidad de salvarnos. Es preciso, sin embargo, distanciarnos de nuestro mero ser natural para llegar a ser lo que debemos ser. Saboreando el zumo ardiente de nuestro origen espiritual, elevamos nuestra vida a un saber humanístico y a un saber de salvación. Después de este sabor, que se hace saber, tomamos conciencia de que estamos lanzados, arrojados, decididos y comprometidos en una existencia móvil de peregrinos. Elaboramos nuestra entidad para ser auténticos, es decir, hechos por nosotros mismos de acuerdo con la vocación. Nos decidimos “desde dentro”, como protago-

nistas de nuestro drama, obligando a la realidad circundante para que sirva a nuestros fines. No podemos —mientras seamos auténticos— dejarnos sobornar por los tópicos comunes. Necesitamos elaborar nuestro vivir de modo plenario acatando la propia vocación. Mientras no se dé ese modo plenario estaremos en deuda con nosotros mismos.

Estamos llamados a salvarnos, sepámoslo o no, realicémoslo o no lo realicemos. Por eso nuestro existir, siempre que no se encamina a la salvación, es un flotar a la deriva. Surge entonces un sentimiento de frustración existencial ante un posible fracaso metafísico. Nos sentimos responsables, culpables por no haber orientado nuestra vida según radicales preferencias. Esta cóngoja nos hace volver sobre nosotros mismos. Y empezamos a tejer, nuevamente, nuestro propio drama. Continuamos viviendo en peligro, con la clara conciencia de que nos vamos muriendo en cada momento de nuestra existencia. Luchamos, no obstante, contra todos los obstáculos que se nos oponen para existir. Imposible detener esta proyección existencial. Ante nuestra vista se extienden cien posibilidades. Hemos de adivinar la nuestra para que nuestro pre-ser germine y llegue a ser quien está llamado a ser.

Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que *somos una inmanencia que trasciende*. Se trata de un plan de salvación que está en la estructura misma del hombre y no de un ornato suplementario y lujoso que el ser humano añade a su ser. *Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, inteligente y libremente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre*. Y aunque incurso en el flujo vital e histórico de su vida, el hombre, con su programa o plan de salvación supera ese decurso y se enfrenta con su vida para juzgarla y para enmendar rumbos. ¿Cómo conciliar el flujo vital e histórico de la vida humana con la estructura permanente del hombre? ¿El aspecto existencial cambiante no desvirtúa acaso la esencia definible?

12. *Dimensión temporal e histórica del hombre*

Que el hombre sea un ente temporal no significa que carezca de esencia definible. El hecho de que el hombre tenga historia no imposibilita su definición. Aunque actuemos y padezcamos, aunque nos alteremos y cambiemos, permanecemos los mismos, subsistimos instalados en nosotros mismos. Sin un sostén último de todos los cambios, no podría existir esa unidad operativa que es el hombre. Mientras duramos permanecemos en el ser. Ser y durar son, en este sentido, términos equivalentes. Duramos precariamente porque nuestro ser está compuesto de partes divisibles y es continuamente corrup-

tible. No podemos estar concentrados en la simplicidad de un acto. Nuestro ser material posee una duración esencialmente sucesiva o temporal. Y esta duración temporal no proviene tan sólo desde abajo, desde el no-ser de la materia que nos diluye en la sucesión del tiempo, como lo pretende algún tomista contemporáneo (véase Octavio Nicolás Derisi, *Ontología y epistemología de la historia*, Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, 1958). Es un error suponer que nuestro cuerpo es un elemento temporal y que nuestro espíritu es un ser intemporal, puesto que nuestro espíritu —encarnado, después de todo— vive en continua tensión entre lo que *es* y lo que *puede ser*. Esta proyección hacia el futuro de nuestro espíritu encarnado se convierte en historia por obra de la conciencia y libertad. Nuestro saber y nuestro querer son facultades o disposiciones de grado superior que las recibimos como dones naturales sometidos a los límites del momento histórico. Pero entendimiento y voluntad testimonian no sólo nuestra temporalidad, sino también nuestra elevación sobre la corriente del acontecer. ¿Acaso el mundo espiritual de la cultura no supone esta elevación sobre la corriente del acontecer?

Como entes temporales, activos, conscientes y libres, cada uno de los hombres tenemos nuestra incomunicable historia. Historia que refleja nuestra proyección sobre el mundo y sobre las instituciones humanas, con un mínimo de influjo social. Porque nuestra esencia no es atemporal y ahistórica, sino que tiene una existencia durable y responsable. El aspecto existencial cambiante no desvirtúa la estructura permanente evidenciada en un conjunto de caracteres biológicos (anatómicos y fisiológicos), de caracteres psíquicos (sensación, percepción, apercepción, memoria, imaginación, abstracción, sentimientos, reflexiones, etc.) y un sistema de funciones espirituales (expresiones artísticas, organizaciones jurídicas, preocupaciones religiosas y, en suma, esa capacidad de percibir objetivamente, de juzgar) que nos autorizan a sostener la unidad fundamental de la naturaleza humana. Ni esencia abstracta ni devenir sin sentido, sino ser concreto, temporal e histórico.

La conformación temporal de nuestro ser —viva acumulación de pasado y esperanzada proyección hacia el porvenir— no excluye el hecho de que nuestro espíritu se lance fuera de sí y se derrame en lo otro, dejando su huella. La estructura esencial de nuestro ser humano encauza nuestra historicidad. No todo se resuelve por el indeterminado flujo de la temporalidad histórica. Nuestro ser no puede reducirse a un puro acaecer. El hombre, ente histórico, “nace como hombre cuando aparece la estructura intencional, en la que se halla incluso la proclividad espiritual y ambos hechos cavan el cauce por el cual su historicidad circula, un cauce determinado en su forma y dirección, que impone al fluir temporal las condiciones generales que lo definen y peculiarizan como procesualidad humana, con amplio espacio sin duda para la variabilidad, para muchos tipos de novedades, para la

ocasionalidad inesperada, para el azar si se quiere, pero todo ello dentro de las prescripciones que separan con rigor la historicidad humana de cualquier otro género existente o posible de historicidad", afirma Francisco Romero en tesis coincidente, en lo substancial, con la nuestra. (*Teoría del hombre*, Editorial Losada, pág. 313.) Una pura temporalidad sin ser dejaría de ser temporalidad, se diluiría en la nada. "La historicidad del espíritu —apunta el filósofo argentino— no es ciega, como la de las otras formas de la realidad; es vocación y conciencia de historia, voluntad de historia. Y como no hay historicidad verdadera y plena sin latencia o presencia de todo el pasado en el presente y proyección del presente hacia el porvenir, el espíritu, desde su presente, se preocupa de continuo por el futuro y por el pasado. Por el futuro, para imponerle efectivamente su propia medida; por el pasado, para reconocerse y reencontrarse en él, así en su propia realidad ya transcurrida como en toda clase de realidad, ya que toda realidad es antecedente suyo y escenario de su drama." (*Opus cit.*, pág. 337.) ¿Y esta vocación y conciencia de historia —preguntamos nosotros— no es acaso un testimonio egregio de la vocación universal para la salvación?

Más que decir, como lo hace Zubiri, que "el tiempo no es lo que somos, sino lo que des-omos", yo me atrevería a afirmar que nuestro ser estriba en el "siendo"; permanece en el devenir. Pero este "siendo" de nuestro ser transcurre dentro de una legalidad estructural y está cargado de "êthos". Por nuestra potencialidad temporal dialogamos con el mundo y tenemos historia. Al ir "siendo" no tan sólo nos vamos posibilitando en nuestra propia existencia sino que fundamos nuevas posibilidades y acumulamos tiempo vivido (recuerdos). Mi tiempo existencial no es ilimitado, infinto, sino breve y contingente. Por eso se presenta todo tiempo existencial —según nuestra filosofía como propedéutica de salvación— como *tiempo-oportunidad*. Nuestros minutos están contados. Nuestra finitud exige que nos aut(o)entifiquemos. En lo efímero tenemos que encontrar la vía hacia la plenitud. Más que la extensión de la vida importa la intensidad y la calidad del existir. Podemos "matar el tiempo" viviendo laxamente, como lo hace el burgués comodón y blandengue; pero podemos también donar nuestro tiempo a la vocación, como lo hace el santo, el héroe, el sabio y el artista. En un caso, la existencia "dura" hasta la muerte; en el otro, la existencia "madura" para la salvación. Cuando nuestra existencia simplemente "dura" hasta la muerte, nuestro tiempo existencial se convierte en un simple tiempo relojero y calendario. Cuando nuestra existencia "madura" para la salvación, nuestro tiempo se personifica y deja su registro para la historia. La revelación existencial de una vida auténtica se articula, en la coexistencia, con las otras vidas, ejerciendo un influjo decisivo en el curso de la convivencia humana. Porque para hablar de los hechos históricos no sólo se requieren actos "ordinarios" del hombre que obra bajo luz racional y con voluntad libre, sino que además

estos hechos deben tener una dimensión histórica, una calificación especial en virtud de la cual ejerzan un influjo —provechoso o nefasto— en el transcurso social. Mientras el tiempo físico es “movimiento”, el tiempo histórico es “acontecimiento”. Acontecimiento que supone dirección, orientación axiológica, designio intencional. El tiempo existencial genuino —(tiempo-oportunidad)— asume e integra al tiempo físico, biológico y psicológico en propósito de salvación integral.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE