

EL SER HUMANO HISTÓRICO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DEL
SENTIDO DE LA VIDA EN EL PENSAMIENTO PERSONALISTA DE IGNACIO
ELLACURÍA

RONALD GILBERTO CARRILLO SALVADOR

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

EL SER HUMANO HISTÓRICO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DEL
SENTIDO DE LA VIDA EN EL PENSAMIENTO PERSONALISTA DE IGNACIO
ELLACURÍA

RONALD GILBERTO CARRILLO SALVADOR

Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Filosofía

Asesor

CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ GIRALDO

Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2019

Medellín 21 de mayo del 2019

Ronald Gilberto Carrillo Salvador

Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad" Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Ronald Carrillo", written in a cursive style.

CONTENIDO

CONTENIDO	4
GLOSARIO	6
RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPITULO PRIMERO	12
EL SENTIDO FILOSOFICO DE LA VIDA HUMANA EN EL PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA.....	12
1.1. Kierkegaard	13
1.1.1. La desesperación y el estadio estético.....	16
1.1.2. La angustia y el estadio ético.	19
1.1.3. La esperanza y el estadio religioso.....	21
1.2. Heidegger	23
1.2.1. El Dasein (ser-ahí)	25
1.2.3. El das Man.....	28
1.3. Sartre y el ser para sí.....	31
CAPITULO SEGUNDO.....	38
LA VIDA COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO EN EL PENSAMIENTO VITALISTA	38
2.1. Wilhem Dilthey (1833-1911).....	40
2.2. Nietzsche y la vida como voluntad de poder (1844-1900).	46
2.3. José Ortega y Gasset (1883-1955) y el raciovitalismo	52
2.3.1. El hombre y la vida humana para Ortega	53
CAPITULO TERCERO.....	61
EL SER HUMANO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO PERSONALISTA	61

3.1. El pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983).....	67
3.1.1 Breve biografía de Xavier Zubiri.....	67
3.1.2. Ejes del pensamiento Zubiriano.....	68
3.1.3. El hombre como animal de realidades	71
3.1.4. El hombre como animal personal	73
3.1.5. El hombre animal social	75
3.1.6. El hombre animal histórico	76
3.2. El pensamiento de Julián Marías (1914-2005).....	78
3.2.1. Breve biografía y rasgos de su pensamiento.	78
3.2.2. La realidad como estructura	80
3.2.3. La vida humana como realidad radical.	82
3.2.4. El hombre y la persona	86
CAPITULO CUARTO	91
EL SER HUMANO HISTÓRICO ELLACURIANO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DE LA VIDA	91
4.1. Biografía de Ellacuría.....	91
4.2. Pensamiento	93
4.2.1 La necesidad de fundamento.....	95
4.2.2. Ellacuría y la antropología de Zubiri.....	99
4.2.3 La vida humana en Ellacuría como realidad histórica.....	106
4.2.4 El ser humano histórico y el sentido de su vida.....	122
4.3. La Filosofía y la Teología de la liberación desde Ellacuría.....	127
CONCLUSIONES	131
BIBLIOGRAFÍA.....	138

GLOSARIO

SER HUMANO HISTÓRICO.

El hombre como persona responsable de su existencia, ya que asume su historia al hacerse cargo de su realidad, cargar con ella, encargarse de ella y dejarse cargar por ella para construir su biografía. Es la esencia que Dios le ha dado al ser humano desde la filosofía ellacuariana.

FUNDAMENTO FILOSÓFICO.

Argumento que sostiene una postura filosófica.

SENTIDO DE LA VIDA.

Término que se refiere a la dirección, significación o reflexión que tiene la vida del ser humano. La visión teleológica de la existencia humana.

PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA.

Corriente filosófica que sostiene que la existencia precede a la esencia. Se fundamenta en el existo luego pienso.

PENSAMIENTO VITALISTA.

Corriente filosófica que sostiene que la vida es la realidad radical y el fundamento de la realidad metafísica.

PENSAMIENTO PERSONALISTA.

Corriente filosófica que afirma que el ser humano tiene la dignidad de persona.

PERSONA.

Animal de realidades dotado de personidad y que construye su personalidad.

RESUMEN

La eterna pregunta sobre el sentido de la existencia lleva al hombre a buscar la verdad sobre su realidad, sobre su historia. La angustia consciente sobre la mortalidad humana, sobre el ser o el no ser, conduce a la persona a buscar la razón de vivir, de hacer historia, de asumirla como propia. Cuando el ser humano se descubre como proyecto, entonces lo vital para él es cargar con su historia y encargarse de ella.

Esta investigación propone comprender al ser humano como un ser histórico capaz de tomar conciencia de su realidad y de transformarla, dando de esta manera sentido a su existencia. Empieza por exponer las principales visiones sobre el hombre, la persona, la vida humana y el sentido de la vida que se han propuesto algunos filósofos existencialistas, vitalistas y personalistas para finalmente centrarse en el personalismo ellacuriano donde se propone que el fundamento filosófico para dar sentido a la vida es el ser humano histórico. Para el ejercicio se empleará el método documental y el de historización de Ellacuría.

PALABRAS CLAVE: SER HUMANO HISTÓRICO, SENTIDO DE LA VIDA, PENSAMIENTO PERSONALISTA, HISTORIA, PERSONA.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo quiere fundamentar filosóficamente el sentido de la vida desde el pensamiento personalista de Ignacio Ellacuría en el ser humano histórico mediante una investigación documental y aplicando el método de historización para contrastar los conceptos de hombre, persona y vida en la filosofía existencialista, vitalista y personalista. En el primer capítulo se aborda la visión de vida humana y hombre en el pensamiento existencialista de Kierkegaard, Heidegger y Sartre. En el capítulo dos se analiza el pensamiento vitalista de Dilthey, Nietzsche y Ortega y Gasset en lo que respecta a la vida como fundamento de la realidad radical. En el tercer capítulo se exponen los planteamientos del personalismo francés y de Julián Marías como de Xavier Zubiri sobre la vida humana, el hombre y la persona. Finalmente, en el capítulo cuarto se explica la postura de Ellacuría respecto del ser humano como persona y como ser histórico para fundamentar en este concepto filosófico el sentido de la vida humana.

Ellacuría entiende la filosofía como aquella actividad humana orientada a preguntarse el porqué de las cosas y qué es verdaderamente saber, ya que solamente de esa manera el ser humano puede hacerse a sí mismo, liberarse y vivir en sociedad. Por eso escribe que:

Sócrates pensaba que sin saber y sin saberse a sí mismo, el hombre no es hombre, ni el ciudadano, el animal político que dirá más tarde Aristóteles, puede ser ciudadano. Quería saber, pero lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer la ciudad. Su saber es, por lo tanto, un saber humano y un saber político, no sólo porque el objeto de ese saber sea el hombre y la ciudad, sino porque su objetivo eran la recta humanización y la recta politización¹.

Se puede apreciar que en el desarrollo del pensamiento filosófico, a través de la historia, la interrogante sobre el hombre y el sentido de su existencia, ha provocado y aún sigue provocando iniciativas y grandes controversias, pues la filosofía lejos de pretender dar una respuesta definitiva a ésta y otras cuestiones, busca mantener latente el asombro ante el

¹ Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, 117.

misterio que aún sigue siendo el ser humano y su existencia, por eso es necesario contrastar las posturas filosóficas frente a la vida de algunos autores.

El planteamiento socrático “Conócete a ti mismo” es una invitación a la búsqueda de la identidad personal y de cierta forma a encontrarle un sentido a la propia existencia. Desde aquel entonces, hasta la edad media, la pregunta por el sentido de la vida encontraba una respuesta en lo trascendente:

Durante muchos siglos la pregunta por el sentido de la vida encontró respuesta, dentro de nuestro marco cultural, en la existencia de un Creador del Cosmos, fundamento de todo lo existente, cuyo plan redentor rige la historia global e individual, garantizando la pervivencia tras la muerte y dotando de un significado particular a la vida presente, en especial, a sus aspectos más insatisfactorios o dolorosos².

Con la llegada de la modernidad, la antropología filosófica desarrolló diversos planteamientos para abordar este cuestionamiento, entre los cuales se encuentran el existencialismo, el vitalismo y el personalismo. Los autores de estas corrientes de pensamiento han reflexionado de manera paralela pero diferente sobre el ser humano y cuál es el sentido de su existencia.

En un mundo, el actual, donde la existencia de las personas está volcada hacia el exterior, hacia el consumo y la superficialidad, se impone la urgencia de profundizar sobre el por qué y el para qué de la vida humana puesto que aún se encuentra latente la idea determinista del destino con la finalidad de orientar el proyecto que cada cual pueda y quiera construir. Y es que la angustia que provoca sabernos finitos, que algún día vamos a morir, no nos permite vivir en paz o encontrar la ataraxia griega, sino más bien, nos lanza a la búsqueda de las posibles respuestas como nos lo expone Savater:

El hombre se sabe mortal y es tal destino el que le despierta a la tarea de pensar. Su primera reacción ante la certidumbre de la muerte (en el caso que opte por no negarla

² Cavallé Mónica, “El sentido filosófico de la vida Humana”, 1.

y renuncie a refugiarse en la ilusión de algún tipo de existencia en el más allá) es de angustiada desesperación³.

La pregunta es la que produce inquietud, angustia, desesperación por lo que supone la muerte o el existir, pero a la vez esos sentimientos son los que impulsan al ser humano a buscar razones, argumentos que le ayuden a afrontar su existencia y valorar la construcción de su ser como hombre, tal y como lo expone Frankl:

El talante con que un hombre acepta su ineludible destino y todo el sufrimiento que le acompaña, la forma en que carga con su cruz, le ofrece una singular oportunidad – incluso bajo las circunstancias más adversas- para dotar a su vida de un sentido más profundo⁴.

En la sociedad actual ¿qué significa vivir? y más aún ¿vivir auténticamente? El mundo globalizado de hoy es homogeneizante y nihilista porque busca la uniformidad de la gente y que en el tsunami del consumo, se olvide la reflexión sobre las cuestiones más esenciales para el hombre: su existencia y su esencia. Esta forma de estar en el mundo, rodeado de todo y distraído con todo, escapando de la realidad, de la posibilidad de la muerte, ha provocado en el hombre el olvido de la pregunta por el ser, por sí mismo.

Por eso es necesario retomar la pregunta por el ser humano, investigar sobre lo que fundamenta el sentido de la vida, indagar dónde radica el fundamento del sentido de la existencia para el hombre. Es preciso averiguar sobre qué es lo que permite orientar la vida ante la realidad, ante el mundo donde el hombre se desenvuelve y coexiste; el ser humano busca un referente, un fundamento que le permita proyectarse hacia adelante ya que “el hombre es un ser en camino, un viandante, un ser que va haciendo la narración de su vida en la medida en que recorre el mundo”⁵. De ahí que se sigue un itinerario en la investigación de este trabajo, recabando información sobre la postura del pensamiento existencialista, vitalista y personalista sobre el fundamento del sentido de la vida para llegar a proponer que en

³ Savater, Fernando, *Las preguntas de la vida*, 276.

⁴ Frankl, Víctor, *El hombre en busca de sentido*, 92.

⁵ Ramírez, César, *El retorno al ser. Una propuesta al sinsentido*, 7.

Ellacuría el sentido filosófico de la vida radica en el ser humano histórico, en aquel que es libre para hacer historia con su historia.

CAPITULO PRIMERO.

EL SENTIDO FILOSOFICO DE LA VIDA HUMANA EN EL PENSAMIENTO EXISTENCIALISTA⁶.

La filosofía es el arte de pensar, de elaborar argumentos que fundamenten el pensamiento. Los filósofos, los pensadores, han ido elaborando ideas y planteamientos que han dado origen a diferentes filosofías. El pensamiento existencialista se fundamenta en la afirmación de que la existencia precede a la esencia del sujeto, es decir, que la esencia del sujeto es su propia existencia, su construir su vida viviendo. El pensamiento existencialista es contrario a la postura cartesiana que propone a la razón como esencia del sujeto pues considera que el pensamiento es el que le permite al hombre tomar conciencia de que existe. Los existencialistas parten de conceptos como proyecto, posibilidad, devenir y trascendencia. Esta corriente se mueve entre afirmaciones extremas como “la potencia del ser en la relación hombre –mundo, por un lado, y por el desvelamiento de la amenaza de la nulidad del ser, de la nada, por otro”⁷, en pocas palabras, entre el ser o el no ser.

Los existencialistas proponen una visión diferente sobre la ontología y la teoría del conocimiento que desde los griegos clásicos se venía sosteniendo. La metafísica tradicional busca definir al ser por su naturaleza y sustancia que le otorgan identidad, que le hacen ser lo que es. El pensamiento existencialista plantea la diferenciación de lo óntico (objeto en cuanto tal) y de lo ontológico (el estudio del ser) y luego lleva este tema al plano antropológico donde se propone que el hombre, es el único ser que estudia al ser y que de manera particular, también es parte del ser, pero que no puede ser definido como un ser que tiene una naturaleza determinada y sustancial, intemporal y objetiva. De esta manera el existencialismo se opone a las visiones: idealista y racionalista. Cuando se afirma que la

⁶ Este capítulo fue publicado en la revista Teoría y Praxis de la Universidad Don Bosco (El Salvador) N° 32 ene 2018

⁷ Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, 157.

existencia precede a la esencia, otorga al ser humano la característica de su posibilidad de ser ya que está arrojado, lanzado al mundo donde tiene que proyectarse libre y responsablemente en busca de su porvenir⁸.

El pensamiento existencialista es una corriente filosófica que reflexiona sobre la existencia del ser humano y su realización, es decir, sobre el sentido de la existencia humana. Las preguntas que guían la indagación en el pensamiento existencialista son: ¿por qué vivir?, ¿para qué vivir? y ¿cómo vivir? Los aportes del pensamiento de Kierkegaard sobre los estadios de la vida, el Dasein y el Dasman de Heidegger con el ser en sí y el ser para sí de Sartre, son muy importantes para llegar a entender cuál es el fundamento filosófico del sentido de la vida que es la finalidad de este capítulo.

1.1. Kierkegaard

Soren Kierkegaard, filósofo de origen danés, fue uno de los iniciadores del pensamiento existencialista por cuanto reflexiona sobre la condición de la existencia humana y busca darle un sentido a la vida, especialmente la suya. Desde muy joven, buscaba la razón de su vida; en su cuaderno de viaje a Guilleleje en 1835, cuando tenía 22 años y aún no había conocido a Regina Olsen, escribe:

Lo que realmente necesito es tener claridad acerca de lo que yo debo hacer y no que debo conocer, salvo en el caso que el saber deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi propio destino, poder ver lo que realmente Dios quiere que yo haga. Lo importante es encontrar una verdad para mí, de encontrar la idea por la cual yo esté dispuesto a vivir y morir⁹.

El joven Kierkegaard está por terminar sus estudios universitarios y ha sufrido la pérdida de familiares cercanos, la vida le cuestiona y considera que posiblemente la filosofía le brinde respuestas adecuadas a sus preguntas. El tema central es la subjetividad que había sido olvidada por el cartesianismo ya que está claro que se trata de una búsqueda personal,

⁸ Cfr. Sáez Rueda, Luis, 158.

⁹ Guerrero, Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Soren Kierkegaard*, 17.

donde el individuo, en este caso Kierkegaard, vuelca su atención sobre sí mismo y no en el conocimiento objetivo. La búsqueda de la verdad es en el interior del individuo y no en el exterior; se busca una verdad subjetiva que permita asumir la propia existencia con toda la energía vital que sea posible. De esta manera, cuando el individuo encuentra su verdad, ya nada del mundo, ni nadie lo distraerá de su empeño, pues la sociedad en la que vive el autor, es una sociedad que masifica, trivializa y enajena. Se puede apreciar en este escrito la convicción religiosa que tiene el joven filósofo danés como también es notoria su actitud frente a la vida, porque quiere encontrar una verdad, aquella idea por la que es válido vivir y morir, por eso esta confesión de Kierkegaard es clave para entender el origen de su pensamiento.

El aforismo griego conócete a ti mismo (γνωθι σεαυτόν) es retomado por Kierkegaard en su búsqueda subjetiva; así se evidencia en su carta del 1 de agosto de 1835 desde Guilleleje, Dinamarca, puesto que considera que “solamente cuando alguien se ha comprendido interiormente a sí mismo y descubre su propio camino, su vida adquiere reposo y sentido”¹⁰, de esta manera el sentido de la existencia radica en el conocimiento personal, porque, según el filósofo danés, cuando alguien se conoce, puede conocer el mundo; lo primordial es conocerse, esa es la primera verdad que hay que buscar para luego ir en pos del conocimiento del mundo. El conocimiento es válido cuando le da a la vida personal un sentido más profundo, cuando ese conocimiento se convierte en significativo para la existencia del hombre. Kierkegaard comprende que el conocimiento personal es fundamental pero ese “conocimiento de sí es conocimiento de Dios”¹¹, es así como entiende la existencia, pues la verdad solo puede venir de Dios.

Siguiendo con el análisis de la Carta de Agosto de 1835, Kierkegaard afirma que, “Ciertamente, no voy a negar que todavía acepto un imperativo del conocimiento, por medio del cual podría influir en las personas, pero es necesario que lo haga vida en mí, esto es lo

¹⁰ Guerrero, Luis, 20.

¹¹ Kierkegaard, Soren, *Migajas Filosóficas*, 29.

que considero el punto principal”¹² por lo que para el joven filósofo lo que está primero es la existencia personal y luego el conocimiento, es decir, ya se puede vislumbrar su pensamiento existencialista, porque antepone a la razón, la existencia del individuo; quiere tener y hacer una vida propia primero, fundamentada en su yo y para eso debe recorrer el camino de la interioridad, el mismo que le permitirá adentrarse en la profundidad de su subjetividad para evitar renunciar a su originalidad, llamándose yo cada vez de manera más profunda.

Esta búsqueda de conocimiento personal es fundamental para defender al individuo contra la masificación y enajenación de la sociedad contemporánea. La pérdida de la individualidad es un riesgo que corre quien quiere ser el mismo en medio de la corriente que va en sentido contrario. Quién no se conoce a sí mismo, puede perderse en medio de la masa y actuar como los demás, viviendo de lo exterior, de lo que la sociedad propone e impone porque es más fácil vivir como el común de los mortales que ser original, distinguirse de entre los demás por tener clara una identidad personal. Aquí está en juego la subjetividad frente a la objetividad, el individuo ante la masa, la persona en oposición a la sociedad, la existencia particular que antecede al conocimiento y la razón.

Todas estas reflexiones llevaron a Kierkegaard a sentirse responsable de su vida y de las decisiones que debía afrontar. Su compromiso con la existencia, con su existencia tiene un carácter vital y que se irá mostrando en el desarrollo posterior de su pensamiento. La Carta de agosto de 1835 en Gilleleje, como se ha expuesto, es el punto de partida del pensamiento filosófico de este autor y que más tarde se ampliará, especialmente cuando expone los tres estadios frente a la vida.

Kierkegaard fue el último de una familia creyente, donde la educación cristiana era muy férrea; su padre, que era muy escrupuloso, le transmitió su temor al pecado y al castigo divino en el infierno. La forma de concebir la culpa, hace reflexionar a Soren sobre la posibilidad de superar la angustia que provoca el pecado mediante el abandono a la voluntad de Dios (fe). En su juventud vivió el dilema de optar por la vida religiosa o la vida en pareja.

¹² Guerrero, Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Soren Kierkegaard*, 18.

Se enamoró de una joven llamada Regina Olsen, pero debido a su formación tan rígida, intuye que esta posible unión con su amada es una tentación que le impide seguir el camino que Dios tiene para él. Por eso abandona su relación con ella y opta -como Abraham- por sacrificar lo que más amaba en la vida para ser fiel a su idea de Dios.¹³ El sentimiento de desesperación y de angustia aparece como consecuencia de su reflexión frente a la situación que le toca vivir:

Desde ese momento se genera en Kierkegaard una desesperación y una angustia, que es propia de cualquier ser humano que no sabe qué hacer con su vida, que se encuentra en una encrucijada, por un lado quiere caer en la tentación y enamorarse y ser “feliz” pero por otro lado está el mandato que le impusieron de no caer en la tentación, de hacer la voluntad de Dios¹⁴.

Para este autor los conceptos de desesperación, angustia y esperanza son muy importantes frente al misterio de la vida y los va explicando a lo largo de su obra bibliográfica pero que se evidencian de modo más claro en la descripción de los tres estadios, el estético, el ético y el religioso, que no son otra cosa que su manera de comprender la vida humana y de manera particular, la suya propia porque la existencia antes que pensarla hay que vivirla. Cabe recalcar que estos estadios no son etapas en la vida de las personas, sino que se presentan en la vida única de cada persona cuando opta por vivir de tal o cual manera.

1.1.1. La desesperación y el estadio estético.

La desesperación, según Kierkegaard, surge en la persona cuando se preocupa de los asuntos triviales, de vivir el día a día de manera sensual, de dejarse llevar por las apariencias pero que al final del día se siente vacío pues los placeres mundanos son pasajeros, son emociones que se agotan al instante y que no le permiten alcanzar la paz ni la felicidad. Esta

¹³ Cfr. Kierkegaard, Soren, *Temor y temblor*, 12.

¹⁴ Ramírez, César, *El retorno al ser. Una propuesta al sinsentido*, 32.

realidad de su existencia lleva al hombre a la desesperación, a un estado que el danés denomina enfermedad mortal.

La desesperación, como la palabra mismo lo dice, es la situación que enfrenta quien ha perdido la esperanza, quien lo ha perdido todo y no le queda nada que esperar. En este contexto, la desesperación se siente como un vacío existencial que empuja al ser humano hacia la necesidad de tomar decisiones. El desesperado ya no tiene tiempo para pensar, tiene que elegir por eso Kierkegaard aconseja a quien desespera:

Elige la desesperación. La desesperación misma es una elección, ya que se puede dudar sin elegir, pero no se puede desesperar sin elegir. Desesperándose uno se elige de nuevo, se elige a sí mismo, no en la propia inmediatez, como individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en la propia validez eterna¹⁵.

La elección, la toma de decisiones encamina al ser humano nuevamente en la senda de la vida con sentido, pues el desesperado opta por vivir, por seguir viviendo, por escogerse de nuevo, por reafirmarse ante la desesperación. Kierkegaard no contempla la posibilidad del suicidio en el desesperado, porque considera que la desesperación permite la toma de conciencia para elegir vivir.

La vida humana, entonces, se enfrenta constantemente a la desesperación, y ante esta realidad, el hombre tiene que optar por un estilo de vida, siendo uno de ellos es el estado estético. La vida estética es una forma de vida que está presente en todas las personas cuando se dejan llevar por lo superfluo: define al esteta como aquel que vive en la superficialidad sensual y el placer. Quien vive así evita a toda costa lo que signifique sufrimiento o dolor. Se aparta de las experiencias no placenteras creyendo que la felicidad radica en fugarse de la realidad personal y crear un mundo ficticio donde lo sensual es lo primordial. Se vive el momento, se busca la emoción, la intensidad fugaz de un instante de pasión y de goce sensual. Esta clase de vida se convierte en la droga anhelada, la que permite no enfrentar la realidad personal, evadiendo cualquier responsabilidad. El esteta realiza acciones que están matizadas

¹⁵ Kierkegaard, Soren, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, 76.

por lo variable, mutan en cualquier momento pues quien tiene este estilo de vida se deja llevar por lo que le permita disfrutar más placer.

Por limitadas que sean sus dotes, por modestas que sean las condiciones de su vida, toda persona siente la necesidad natural de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y del objeto de la vida. El que vive estéticamente también lo hace, y la expresión común que se ha escuchado en todo tiempo y en las etapas más distintas es la siguiente: Hay que gozar de la vida¹⁶.

El esteta no se preocupa por sí mismo, se deja llevar por la necesidad sensual, es un esclavo del destino, una hoja a la que el viento de la existencia maneja a placer. Sin libertad no necesita crecer, ya que es lo que las situaciones le hacen ser. Su vida no se dirige a ninguna parte, y quien no tiene un horizonte hacia dónde ir, ya llegó a su destino, pues no avanza en ninguna dirección y su vida se convierte en un círculo vicioso del cual no escapa; una vida que se atasca y se diluye en la diversión. Para Kierkegaard, modelos de este tipo de vida son: Don Juan Tenorio de la obra de Zorrilla; Fausto, el protagonista de la novela de Goethe; y la figura mitológica del judío errante.

El personaje del poeta vallisoletano, Don Juan Tenorio es el "picaflor" que disfruta conquistando a las mujeres pero que no llega a comprometerse y establecer un proyecto con ninguna de ellas. Este personaje es el típico esteta seductor porque vive en la superficialidad del romance y de la persuasión que solamente busca gozar de los placeres del amor pero que en cuanto se siente de alguna manera ligado, decide alejarse y romper con la relación.

El personaje Fausto de la tragedia de Goethe es el esteta intelectual, perdido en el mundo de las ideas y que se deleita con la literatura, pero que ninguna le provoca confrontación ni compromiso, es un lector pasivo, un espectador del conocimiento que se conforma con apreciar pero que no se compromete con nada ni con nadie. Fausto realiza un trato con el diablo para gozar de la vida, luego de que no encuentra nada que le satisfaga su ansiedad de conocer; cree que ganará en su apuesta con Mefistófeles por cuanto se considera inteligente y que puede manipular al diablo. La situación termina de manera totalmente

¹⁶ Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 167.

distinta porque será el diablo quien manipule a Fausto para que se deje llevar por la pasión, la sensualidad y lo banal.

En el extremo de la vida esteta está el mítico Judío errante a quién, según la leyenda, Jesús condenó por negarle agua para calmar su sed en el camino al calvario. Su condena consiste justamente en seguir vivo como errante hasta la vuelta de Jesús. Es un hombre estético, porque no puede morir, ni descansar y su vida es de total insatisfacción, está asqueado del mundo y condenado a nunca alcanzar el verdadero gozo y la paz. Su vida es un permanente peregrinar, sin encontrar su patria, su tierra, su lugar; vive una existencia de desarraigo que le impide ser feliz debido a la desesperación que experimenta al no encontrarse en ninguna parte.

1.1.2. La angustia y el estadio ético.

Kierkegaard en su obra *El concepto de la angustia* plantea que “el hombre es ese ser que se angustia y, cuanto más profundamente se angustia, tanto más grandioso es el hombre”¹⁷ por cuanto, angustiándose, asume su realidad de ser finito y se reconoce como un ser que existe. La angustia surge de la experiencia de la nada, es decir, de la experiencia de la muerte y esa realidad le hace tomar conciencia de su vida y mientras más se angustia más en serio toma su existencia por cuanto ese estado de angustia le incita a actuar.

La nada revela la finitud de la existencia humana, la muerte, posibilidad de posibilidades, está presente desde el mismo momento de la concepción y se convierte en la compañera inseparable de la existencia y en la angustia constante de la vida. Desde el instante en que empezamos a vivir, aparecen todas las posibilidades de la existencia, entre ellas la posibilidad de morir. La muerte cuando llega, convierte a las posibilidades en imposibilidades porque ya no van a ser posibles. Por eso, el hombre es el ser en el mundo que es el ser para la muerte porque algún día las posibilidades se reducirán a ella, como única

¹⁷ Kierkegaard, Soren, “El concepto de la angustia”, 2016, 261.

posibilidad, convirtiéndose en realidad y eso genera una angustia ineludible para el ser humano. Pero la angustia también es producto de la libertad:

La angustia es el vértigo de la libertad, un vértigo que surge cuando la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, aferrándose a la finitud para sostenerse... En ese vértigo la libertad cae desmayada y cuando se incorpora de nuevo ve que es culpable¹⁸.

El filósofo danés, aborda el tema desde la perspectiva creyente, por eso menciona que la angustia se relaciona con la libertad, porque es la libertad la que le hace posible el sentimiento de culpa en el ser humano ya que el hombre busca la rectitud en sus acciones y considera que hacer lo correcto es la manera de apartarse del pecado; entonces el libre albedrío actúa cuando el hombre decide que hacer. Pero la realidad de los hombres es que no siempre actúan correctamente a pesar de hacerlo con libertad y eso genera angustia. La gente teme hacer uso de su libertad por cuanto es más fácil obedecer lo que las autoridades demandan, pero cuando la humanidad se enfrenta a la libertad de actuar, siente temor a equivocarse, de hacer lo que no se quería, de caer en pecado y por tanto de culpabilizarse. Esa angustia exige la búsqueda de una salida, una posibilidad, una esperanza que necesariamente está más allá de las limitaciones humanas y proyecta al hombre hacia lo infinito, lo inmutable, lo trascendente que es lo que Soren llama el salto desesperado de la fe, el salto a la existencia religiosa.

Pero ¿qué es la vida ética? La vida ética se opone a la vida estética, porque es capaz de transformar lo que parecía aburrido en algo que le permite retomar la responsabilidad de su ser como hombre, es decir, en lugar de huir permanentemente del compromiso, el hombre ético se encamina hacia lo interesante que la vida le presenta, dejando de escapar de la realidad que le toca asumir.

El que vive éticamente se ha visto a sí mismo, no permite que en él vayan y vengan ideas imprecisas, no permite que posibilidades seductoras lo distraigan con sus

¹⁸ Kierkegaard, Soren, *El concepto de la angustia*, 2007, 118.

charlatanerías, no tiene la impresión de ser como una carta mágica de la que puede salir ya una cosa ya otra, según la manera de manipularla¹⁹.

El hombre ético es el que conoce la diferencia entre el bien y el mal e intenta vivirla de manera absoluta; organiza su vida y la ordena minuciosamente para cumplir con el deber; respeta la moral establecida por su entorno social y renuncia a ser un individuo en particular proclive al error; se erige con sus opciones libres, se construye, llega a ser algo nuevo, por eso tiene un proyecto, respeta la palabra empeñada, toma decisiones; es el tipo que opta y luego reafirma sus opciones en la repetición volviéndolas hábito. Para el hombre ético, la angustia se genera en la vida cotidiana por cuanto busca cumplir con su responsabilidad, no fallar, ser recto y justo. La angustia vive con él, está presente en sus actos porque se siente frágil, finito, tentado. Es el hombre que repite una y mil veces, cuando ora, la parte final del Padre Nuestro “no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal”.

Ejemplo de este tipo de vida es la de los esposos, que no sólo se eligen al momento de contraer matrimonio, sino que día a día repiten esa opción, la confirman, viviendo en fidelidad a sus votos esponsales. El casado se siente responsable de su compromiso y experimenta la angustia de la libertad en su obrar; quien está casado sabe cómo debe actuar en el día a día, pero la tentación también está presente y eso le angustia. Al final del día se siente en paz si ha vencido a la tentación y puede dormir tranquilo porque cumplió con su deber; en caso contrario, cuando ha sido infiel, la angustia puede devolverle al estado estético, donde ese sentimiento se transforma en desesperación.

1.1.3. La esperanza y el estadio religioso.

El hombre religioso es el que, por la fe, cambia la desesperación por esperanza y la angustia por confianza en la providencia divina. Vive en la presencia de Dios. Ama a Dios como primera determinación y por eso no quiere ofenderlo. Sabe que su deber absoluto no es cumplir con la ley sino someterse a la voluntad de Dios. Si Dios le pide algo excepcional,

¹⁹ Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, 231.

incluso algo que contraríe la ley, algo que plantee una excepción a la norma general, él responde, aunque no llegue a entender por qué Dios le pide semejante cosa. El modelo de hombre de fe es Abraham, que lo encontramos bien descrito en la obra *Temor y temblor*. Abraham es conocido como el Padre de la fe porque tuvo que cumplir con la exigencia de sacrificar al hijo de la promesa, a su pequeño Isaac, en contra de toda lógica y en contra de su propia afectividad; él estuvo a punto realizar un acto contradictorio con tal de complacer a Dios. El hombre religioso obra fe y por amor, no por temor, deber u obligación y esa condición lo coloca por sobre la ley. Abraham se erige, de este modo, en el ser humano religioso, que antepone su fe y amor a Dios por sobre todas las cosas, inclusive, su amor por su familia, por su descendencia.

La vida del ser humano implica avances y retrocesos. Los estadios propuestos por Kierkegaard no son etapas que el hombre va cumpliendo, sino que son situación en las que la vida humana se ve inmersa, es decir, cada hombre puede situarse, en diferentes momentos y situaciones de su vida en uno de estos tres estadios. La ubicación en estos estilos de vida depende de cada uno, de su elección, como se ha explicado anteriormente; para Kierkegaard, el ser humano debe hacer camino a pesar de pasar de un estadio a otro porque considera que el ser humano no puede ni debe permanecer estático sino que la libertad y la angustia lo arrojan hacia la elección de uno de estos estilos de vida. El hombre religioso es el que a fin de cuentas debe imponerse, dando sentido a su existencia ya que “el hombre existe porque se acepta a sí mismo como existente que dura, el hombre se elige a sí mismo como existente. Y sí se niega a elegirse a sí mismo estará eligiendo como quien elige no querer elegirse”²⁰.

Kierkegaard hace de la vida una terrible aventura de lo absurdo, en donde la desesperación y la angustia influyen en el ser humano obligándolo, en libertad, a obrar, a elegir el sentido de su vida. El filósofo danés considera que el hombre, para no perderse en el mundo, para no caer en la enajenación y en la masificación, debe dar el salto de fe, puesto que, solamente puede ver la luz cuando reafirma su subjetividad gracias al conocimiento de su persona y cuando se abandona en Dios, ya que conocerse es conocer a quien vive en lo

²⁰ Kierkegaard, Soren, “Estudio preliminar”, 40.

profundo de cada individuo, es aproximarse a Dios, es confiar infinitamente en que la fe lo va a salvar. Ante la afirmación de Hegel de que solamente lo real es racional y lo racional es real, Kierkegaard se atreve a postular que lo personal es lo real, porque la autenticidad del ser humano radica en ser él mismo y la mejor expresión de sí mismo es el hombre religioso.

El fundamento filosófico que buscaba Kierkegaard, por el que vale la pena vivir y morir, lo encontró en el hombre que vive según el estadio religioso, es decir, en la existencia del hombre de fe, de aquel que se conoce a sí mismo como auténtico porque confía infinitamente en la gracia de Dios y que se elige a sí mismo frente a toda circunstancia y frente al mundo. La esperanza es, para el hombre del estadio religioso, la base para superar la desesperación y la angustia de vivir de manera inauténtica; la esperanza en la vida eterna proyecta al hombre a vivir con sentido teleológico radicado en Dios.

El hombre débil puede reaccionar de diversos modos influenciado por la desesperación: puede intentar reducir a la nada su yo eterno por medio del suicidio, o puede, mantenerse tercamente en su debilidad con sus lamentaciones interiores y continuar desesperado, pero escogiendo ser él mismo y dejando que se cumpla la Voluntad de Dios.

Tanto en la *Enfermedad mortal* como en *El concepto de la angustia* se menciona el peligro del suicidio que acecha al individuo que conscientemente no desea ser sí mismo. Si bien por el suicidio el individuo no puede deshacerse de su yo eterno, el suicida confía en que aquello que manifiesta su espiritualidad –la desesperación– puede ser quitado a la par que la vida²¹.

El hombre de fe es quien vence todas las adversidades y reasume su vida al encontrarle sentido, optando por llevar una existencia verdadera centrada en sí mismo y alejada de la idea tanto del suicidio como la del placer fugaz.

1.2. Heidegger

Martín Heidegger (1889 – 1976) nació en Messkirch, Alemania y es considerado como uno de los filósofos más importantes de los últimos tiempos; su pensamiento incidió

²¹ Guerrero, Luis, *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Soren Kierkegaard*, 69.

notablemente en los autores existencialistas; su filosofía tuvo la influencia de Kierkegaard, Nietzsche y especialmente de Husserl quién fue su profesor. Fue catedrático de filosofía y rector en la Universidad de Friburgo (1933); su apoyo intelectual al nazismo inicial le mereció duras críticas y fue causa para que los aliados lo destituyeran de la cátedra (1945). Se reincorporó seis años después como docente honorario.

En 1927 se publica su obra maestra “Ser y tiempo” que es considerada como la más importante de su producción bibliográfica y de la cual se han realizado diversas interpretaciones y debates. El libro solo desarrolla la tercera parte de lo que en principio se propuso su autor, considerado como el primer Heidegger. Los filósofos contemporáneos a esta obra quedaron impresionados con las ideas expuestas en ella, especialmente con el concepto de “Dasein”, por cuanto marca una ruptura con las filosofías desarrollada hasta ese momento. Las filosofías idealistas proponen un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Con la propuesta del Dasein se elude al sujeto kantiano y se coloca en su lugar al hombre existencial. El estudio de la metafísica, además, se había centrado en el ser, en tratar de definirlo. El pensamiento de Heidegger, en esta etapa de su vida, parte de la pregunta ¿por qué hay algo y no más bien nada? ya que lo que constatamos en la vida es que hay cosas; lo que hay es ser y por eso la filosofía debe ocuparse de la pregunta por el ser:

Más cabe que se quiera saber para qué puede servir esta pregunta. ¿Resulta simplemente o es tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más generales generalidades - o es la pregunta más “de principio” y más concreta al par?²²

Pero, para el filósofo alemán, preguntarse el por qué existe algo en lugar de nada es fundamental y primordial pues es una pregunta de principio, que fundamenta todo argumento sobre el ser, ya que hablar del ser es hablar de lo contrario a la nada. En principio su obra “Ser y tiempo” parece un tratado de ontología que se ocupa del ser, pero según se va adentrando en su lectura se descubre que es un libro existencial, un texto antropológico, que aunque reflexiona sobre el ente, cambia la pregunta de ¿qué es el ser?, por la de ¿quién se

²² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 2010, 18.

pregunta por el ser? Pudo llegar a este punto porque se cuestionó sobre ¿cómo viene al mundo la pregunta por el ser? ¿Qué hace posible la pregunta por el ser? o más bien ¿quién hace posible la pregunta? Entonces llega a la conclusión de que existe un ser capaz de cuestionarse por el ser, por eso rompe con las teorías gnoseológicas que planteaban un sujeto capaz de conocer los objetos.

Las categorías de ser-ahí, existente, ser-en-el-mundo, vida auténtica y vida inauténtica, son los conceptos que se analizan a continuación, por cuanto se convierten en argumentos necesarios para llegar al ser humano histórico que es el empeño de esta investigación.

1.2.1. El Dasein (ser-ahí)

Heidegger en su obra aborda la pregunta por el ser, pero da un giro a la reflexión cuando replantea la pregunta y la expone como ¿quién es el ser capaz de preguntarse por el ser? Su respuesta es el Dasein, término compuesto por dos palabras alemanas: “Da” que se traduce como ahí, y “sein” traducido como ser; en consecuencia el “Dasein” es el ser-ahí (según la traducción de Gaos), el ser que está arrojado al mundo, el que tiene como constitución fundamental el ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). En consecuencia, el ser que se pregunta por el ser es el Dasein según Heidegger y este ser es el hombre. En “Ser y tiempo” se lee: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de ser del preguntar, lo designamos con el término ser ahí (Dasein)”²³.

Heidegger en “Ser y tiempo” hace un estudio del ser que se pregunta por el ser y como ese ser es el hombre, es decir, es el ser que se preocupa por su ser por tanto su obra se desvía de la ontología y convierte en una antropología, en un análisis existencial del Dasein, donde explica que el Dasein es el hombre arrojado al mundo. Esta manera de enfrentar la reflexión, se aleja de la visión kantiana del sujeto que es capaz de conocer el mundo, porque no hay una

²³ Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, 17.

conciencia que constituya el mundo y el mundo no es un objeto de la conciencia (filosofía idealista).

Heidegger juega con la pregunta por el ser y al plantear el Dasein, el ser ahí, vuelve a decir que el ahí de la pregunta es el ser. Para este filósofo, el hombre es el ser al cual le preocupa su ser y se descubre como un ser privilegiado en la naturaleza pues es el único animal (al menos hasta ahora conocido) que se pregunta por el ser; sin el hombre no habría pregunta por el ser y por eso debe concedérsele una primacía a la pregunta por el Dasein sobre cualquier otra pregunta por el ente:

El ser ahí tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el ser ahí en sí mismo ontológico. Al ser ahí es inherente con igual originalidad –como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del ser ahí. El ser ahí tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El ser ahí se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes²⁴.

Pero como caracteriza Heidegger a su Dasein; en concreto ¿Quién es el Dasein? En la primera parte de *Ser y tiempo*, primera sección se puede evidenciar que Heidegger desarrolla una etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y ahí es cuando propone que el ser-ahí es el hombre caído, arrojado, eyectado en el mundo, el que está en el mundo, angustiado ante la presencia de la nada, que siente su finitud y lo inminente de la muerte “El “fin” del ser en el mundo es la muerte”²⁵. Es el ser que sabe que va a morir, que es un ser para la muerte, no solo que muere, sino que conoce, que tiene la certeza de que va a morir; es el ser que se angustia por su existencia y por la nada (retoma lo planteado por Kierkegaard). El hombre es el ser que tiene la capacidad y el privilegio de hacerse la pregunta por el ser, porque es el ser-ahí y ahí es donde surge la pregunta. El mundo, las cosas no se

²⁴ Heidegger Martin, 23.

²⁵ Heidegger Martin, 256.

preguntan por el ser; la pregunta por el ser viene al mundo gracias al ser-ahí, es decir al ser que está en medio de las cosas, con las cosas.

A pesar de la infinitud de posibilidades de su futuro, la única posibilidad que está presente siempre en todas es la muerte. Sabe que un día va a morir. Pero esta certeza solo ve un lado de la moneda, pues presupone la vida; solamente el que existe y está vivo puede tomar conciencia de que va a morir, por lo tanto, a Heidegger se le escapó mencionar que el Dasein también es un ser para la vida.

El Dasein no es un sujeto que se encuentra fuera del mundo y como espectador puede mirarlo y conocerlo, el Dasein es un ente existencial puesto que existe con las cosas, está arrojado a ellas, eyectado. Esta concepción heideggeriana es una herencia de su maestro Husserl (iniciador de la fenomenología). La fenomenología busca salir del sujeto que residía en sí mismo. Descartes dice “Pienso luego existo”, entonces el punto de partida para la reflexión estaba en la interioridad del hombre, en su subjetividad, por lo que Husserl contrapone su pensamiento al sostener que el hombre está arrojado hacia afuera, y por eso no parte del sujeto solo, independiente, sino de la relación sujeto mundo que no se puede separar, pues se da ahí. La concepción fenomenológica considera que la conciencia no es subjetiva, sino relacional, y por eso es intencional porque permanentemente va más allá de sí misma, nunca reside en sí misma.

La idea de la conciencia como esencia constitutiva del hombre es superada por la conciencia en relación. Ante la pregunta por qué hay cosas afuera, Descartes responderá: porque las pienso; pero para la fenomenología y el existencialismo las cosas existen sin necesidad de que las piense. El hombre está arrojado hacia las cosas y en esa situación el hombre se hace posible, dirá Heidegger; porque el hombre no es realidad sino que es posibilidad (nace la concepción de pro-yecto). El Dasein fundamenta al mundo porque establece relaciones en el mundo y con el mundo, debido a que en la realidad pasan muchas cosas, pero si no está presente el hombre para percibir las no hay quien las experimente, ni las describa, es decir, si no existe el hombre no hay historia. Por lo tanto, son los proyectos

del hombre los que dan sentido a la historia, porque al ser un ser en relación, las cosas cobran sentido en la medida que se relacionan con él y él se relaciona con las cosas.

El modo de ser del Dasein es ser en el mundo, y una de sus posibilidades es ser posibilidad antes que realidad. Una cosa siempre será una cosa, pero el ser humano siempre está construyéndose, se desarrolla, es proyecto arrojado hacia el futuro. El ser humano es sus posibilidades, ellas lo constituyen, están ahí. Pero la posibilidad de todas las posibilidades es la muerte, porque está latente siempre la posibilidad de morir. El ser humano es el ser-ahí en el mundo, tan frágil que puede morir, que la posibilidad de morir le angustia.

1.2.3. El das Man

El ser humano, el ser-ahí, se descubre como existente que tiene que vivir, y vivir significa arriesgarse. El riesgo de la existencia, según Heidegger, radica en la posibilidad, en el tipo de vida que el hombre quiera proyectar e interpretar siendo esta de dos maneras posibles: una que es la vida auténtica donde el Dasein se elige a sí mismo, asumiendo que es un ser mortal y la otra que es la vida inauténtica donde el hombre se deja envolver por las cosas del mundo. No hay otro modo de enfrentar la vida, o se es auténtico o se vive inauténticamente diluido en lo cotidiano.

El término que usa Heidegger para identificar al ser cotidiano es das Man. El das Man se escapa, quiere fugarse de la realidad que implica la mortalidad y busca un espacio, un lugar que adormezca la posibilidad de la muerte, porque no quiere morir. El Dasein es la realidad humana, no tiene género, es ese ser que va a morir y para negar esta realidad que le angustia y le desespera, se entrega a la existencia inauténtica que es el das Man.

La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [Mitsein] y la coexistencia [Mitdasein]. En este modo de ser se

funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar el “sujeto” de la cotidianidad: el “se” o el “uno” [das Man]²⁶.

Heidegger plantea que la vida inauténtica es la vida que se vive negando la muerte, escapando de ella a toda costa, creyendo que evadiéndola no se va a presentar.

El poder-ser (Seinkönnen) del Dasein le recuerda que el sentido de su ser radica en su propia existencia y no en las ocupaciones cotidianas. El hombre pasa la vida ocultándose (Adán luego de la caída), tratando de que le oculten y de asumir su realidad, es decir, de que es un ser mortal. La existencia inauténtica es la que impide que el ser humano se pregunte por su ser, que se olvide de que no es un qué, sino un quién, que se pierda en el día a día, confundido en los asuntos intramundanos y diluido en las relaciones con las cosas. El hombre que se deja llevar, que existe según se dice, se hace o se piensa, es el que busca fugarse de su existencia y quiere mantenerse en el estado de caída (Verfallen). El hombre que se entiende como Dasein, que asume su existencia y se elige a sí mismo (Entschlossenheit) es el que hace posible una existencia auténtica.

La vida inauténtica resulta de la voluntad de no querer reconocer la muerte, de negarla y para ello has que escaparse de ella. Lo constitutivo el Dasein es estar en el mundo como caído, como arrojado, y en la cotidianidad de estar en el mundo se pierde, se diluye dejando de lado la posibilidad de constituirse a sí mismo, de ser, porque ha caído en el mundo. Esta caída en el mundo implica una resolución: la de buscar la posibilidad de ser sí mismo. Y eso le angustia porque no logra ser el que debe ser, por eso toma la resolución de cargar con su ser:

El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte²⁷.

²⁶ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, s/f, 119.

²⁷ Ibid., 262

En otras palabras, la vida humana debe enfrentarse con la muerte y cargar consigo misma y solo ahí es cuando rompe las ataduras con el mundo del ‘uno mismo’, y se libera de lo inauténtico, pero, si deja que el entorno le diga qué hacer, como ser, si se pierde en lo público, entre las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad del ahí, entonces se convierte en el dasman, el espectador de la existencia, de lo que pasa, del que hace lo que se le dice, aquel que se camufla en el mundo de lo anónimo, en el mundo de lo uno. En este mundo, el hombre inauténtico se diluye, se funde en esa condición creyendo así que la muerte nunca le llegará. La posibilidad de todas las posibilidades es la realidad de la muerte, y afrontar la vida teniendo en cuenta esta realidad hace que el hombre retorne a la posibilidad de ser.

Amiga de la vida, compañera de camino,
cuando te vea cara a cara, sabré que me has vencido.
Temerte sería racional, pensarte es menos pasional
si me alcanzas no huiré, si te olvido me atormentarás
Tu presencia es mi sombra, te busco y no estás,
me encuentras y ya no estoy,
pero sé que llegarás sin más²⁸.

El hombre además de la relación consigo mismo, que es la primordial por cuanto debe decidirse por sí mismo, establece otros dos tipos de relaciones: en cuanto ser-en-el-mundo, el hombre se ocupa (Besorgen) de asuntos que conciernen a entes y se preocupa (Fürsorge) de los otros. Cada una de estas modalidades de relación es distinta a las otras, pero en la realidad se dan siempre juntas. El Dasein (ser-ahí) se mueve y se relaciona, consigo mismo, con las cosas y con los otros por lo que siempre es un ser en relación.

En conclusión, Heidegger considera que el ser humano es un yecto, es decir que está arrojado en el mundo y que su existencia hace posible su ser (Dasein) en la medida que permanezca abierto (libertad) lo que hace posible el proyecto de ser sí mismo. La angustia de existir puede hacerle olvidar al hombre su misión de ser el mismo y perderse en lo cotidiana del impersonal “se” (se dice, se piensa, se hace). La rutina de la existencia conduce

²⁸ Fragmento de un grupo inédito de poemas del autor de esta tesis.

al hombre a un estado de confort, a una vida prefabricada, programada de la cual es complicado salir si no se toma conciencia de la vida personal, de seguir cuestionándose porque somos y para que somos. El *das Man* es el hombre que se autoengaña y que se deja engañar por la sociedad, por los medios de comunicación, por los políticos, dejando que la vida pase sin más preocupación que por lo material, lo intramundano.

El Dasein debe existir auténticamente asumiendo su realidad de ser para la muerte, eligiéndose constantemente, decidiendo ser el ser ahí, el ser en relación pero que no se oculta detrás de las relaciones, liberándose de caer en la cotidianidad. La vida auténtica es un reto permanente para el hombre. La lucha por ser es el camino, por vencer al *das Man*, al uno indefinido, *soso*, que no es *sal* ni *luz* en el mundo. El Dasein es, de manera libre, quien debe hacer historia con su historia.

1.3. Sartre y el ser para sí

Jean Paul Sartre nació en París (Francia) en 1905, fue filósofo, escritor y dramaturgo. Se auto consideraba existencialista y defendió también el materialismo humanista. Este apartado se sustenta en sus obras *La Náusea* (1938), *El Ser y la Nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1945).

En su obra *La Náusea* el autor presenta sus ideas filosóficas sobre la existencia, exponiendo que el protagonista de su novela, Roquentin, es quien experimenta la vida como algo repugnante que le provoca náusea debido al sin sentido que encuentra en la existencia. ¿Para qué existir? ¿Para qué vivir? Él mismo experimenta el vértigo que provoca la existencia porque siente que “la náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo”²⁹.

El protagonista de la obra de Sartre se da cuenta que la existencia es parte de él mismo, es decir, Roquentin se descubre como alguien que existe y que puede cuestionarse sobre su

²⁹ Sartre, Jean Paul, *La náusea*, 105.

existencia y esa existencia le causa vértigo debido a que también se enfrenta a la no existencia, a la nada:

Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento —es atroz— si existo es porque me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia³⁰.

Sartre comienza a exponer que la existencia precede a la razón, pues el protagonista de su obra, reconoce que su existir es previo a su posibilidad de pensar, invirtiendo la frase de Descartes (cogito ergo sum). La existencia hace que el existente piense, que se cuestione sobre su propia existencia, y como no puede dejar de pensar, sus pensamientos se vuelven un torbellino que lo perturba y que lo agobia a tal punto que le causa náusea.

El vértigo es resultado de lo absurdo de la existencia, pues Roquentin intenta entender la realidad en la que se desenvuelve, llegando a mirar su vida como sin sentido, contingente. El solo hecho de pensar en todo lo que implica la realidad, provoca en el protagonista de la Náusea, el sentimiento de estar enfermo, como empachado de todo y de no encontrar algo que calme la ansiedad que se deriva de la idea de la nada, de la muerte. Sartre, a través de su novela, plantea que la vida no tiene un orden exterior, un destino, una fundamentación en un más allá o una divinidad. El hombre está solo, arrojado a la existencia, al mundo, sin una razón o misión en concreto, y cuando toma conciencia de ello, experimenta la náusea ante una vida vacía.

De esta manera Sartre propone que la vida no tiene una orientación más que la de dirigirse a la muerte, puesto que el hombre ha sido arrojado a la existencia por casualidad y del mismo modo, sin mediar justificación alguna, será arrojado a la muerte, pues “todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad.”³¹

Posteriormente en *El Ser y la Nada*, Sartre retoma el problema que ya Heidegger había abordado, ¿Por qué es el ser y no la nada? Entonces analiza el ser y la nada afirmando

³⁰ Sartre, Jean Paul, 82.

³¹ Sartre, Jean Paul, 111.

que el ser es y no necesita de la nada para concebirse. Pero como concibe la nada: “si la Nada no puede concebirse ni fuera del Ser ni a partir del Ser y si, por otra parte, siendo no-ser, no puede sacar de sí misma la fuerza necesaria para «nihilizarse», la Nada ¿de dónde viene?”³² Concluye que la nada necesita de un ser que sea capaz de nihilizarla: “el hombre es el ser a través del cual la nada viene al mundo”³³.

Propone entonces la distinción de dos tipos de ser: el ser en sí y el ser para sí. Cuando expone que es el ser en sí, señala que el ser en sí es algo diferente de la conciencia; la conciencia es intencional, es conciencia de algo, y ese algo no es conciencia, es lo que Sartre llama ser en sí. La conciencia en cambio es el ser para sí. Aquí se presenta la necesidad de clarificar los términos pues: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es”³⁴ a diferencia del ser para sí que se define “como el que es lo que no es y el que no es lo que es”³⁵, es decir proyecto. Cada una de las cosas que existen en el mundo son un ser en sí porque siempre serán lo mismo, no cambian, se mantienen tal y como son, es decir, siempre son lo que son. En cambio el ser para sí, nunca termina de definirse, siempre es proyecto, se mantiene en un estado de permanente mutación, se va haciendo, es decir nunca es, sino que es posibilidad.

Estos dos niveles del ser están presentes en el hombre. El cuerpo es materia y como tal una cosa, por eso el cuerpo es un ser en sí. El pasado de cada hombre es algo definido, ya hecho, terminado, sin posibilidad alguna de modificación, por lo tanto, es un ser en sí. La circunstancia que le ha tocado enfrentar a cada hombre es un ser en sí porque no la puede cambiar, ya que es la que es, aunque ahí entra en juego la libertad que busca superarla. La muerte es el límite máximo, la frontera final, la posibilidad que cuando llega anula cualquier otra posibilidad y entonces la vida del hombre queda definida, hecha, sin que pueda modificarse y por eso, la muerte es ser en sí. Ahora bien, el ser para sí es la conciencia del

³² Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, 58.

³³ Sartre, Jean Paul, 60.

³⁴ Sartre, Jean Paul, 32.

³⁵ Sartre, Jean Paul, 34–35.

hombre, es la que con la ayuda de la libertad, debe dotar al ser humano de su propio ser, pues para que la conciencia tome conciencia de sí misma debe tomar distancia, ponerse frente a sí misma, en consecuencia, esa distancia de la conciencia consigo misma no es otra cosa que el no ser, es decir, la nada. La conciencia está como hueca, vacía, nadando en la nada por eso debe llenarse de ser, de existencia.

Al existencialismo se lo acusa de ser una teoría materialista, quietista y pesimista, Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*, plantea que, por el contrario, el existencialista mira a la vida con optimismo, pero centrado en lo que el hombre se decida ser y hacer:

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace³⁶.

El ser humano es un proyecto que tiene que construirse permanentemente, es el ser para sí que no está acabado, que, en cada momento de su existencia, y en eso consiste su existencia, tiene que hacerse porque es responsable de su existencia y además porque es consciente de que existe. En este sentido Sartre plantea que la existencia precede a la esencia y el tomar a cargo la propia existencia para nada es un planteamiento pesimista, al contrario, es una teoría optimista porque no considera la existencia un determinismo, sino que el ser humano puede buscar el sentido de su vida en el hacer de su existencia una respuesta al sin sentido.

El existencialismo no raya en ser una propuesta subjetivista en extremis. El existencialista funda su certeza en el cogito, pero a diferencia de Descartes no propone fundamentar una subjetividad absoluta, sino que plantea que la verdad fundada en el cogito le permite a la persona descubrirse a sí misma distinta de las cosas, y descubrir al otro y los

³⁶ Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 11–12. (En inglés *Not that he is simply what he conceives himself to be, but he is what he wills, and as he conceives himself after already existing as he wills to be after that leap towards existence. Man is nothing else but that which he makes of himself*). De este texto se reduce a la conocida frase el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él.

otros como personas. Por lo tanto, el existencialismo se convierte así en un humanismo que da una dignidad al hombre, y no es un materialismo que lo convierte en un objeto, pues, aunque resalta la existencia del sujeto individual, esa misma subjetividad no se entiende sino comprometido en la existencia de los otros:

Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el cogito, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia³⁷.

Sartre insiste en la responsabilidad que tiene cada uno de sí mismo y de los demás, así en el texto en inglés encontramos que: “when we say that man is responsible for himself, we do not mean that he is responsible only for his own individuality, but that he is responsible for all men”³⁸, es decir, cada persona es responsable de sí misma pero a la vez de toda la humanidad por cuanto todo lo que cada uno hace, repercute en la vida personal, en la vida comunitaria y también en el planeta.

Sartre considera que el hombre es angustia porque tiene que elegir libremente y eso implica compromiso consigo mismo y con la humanidad entera ya que al elegir no solo se elige a sí mismo sino a toda la humanidad en él representada. Esta es una gran responsabilidad ante la cual el ser humano no puede permanecer pasivo. La angustia no impide obrar al hombre que elige, pues está inmersa en el mismo obrar del ser humano, porque el hombre es libre para decidir, y en la misma decisión se encuentra presente la angustia, por lo tanto el existencialismo no es una teoría que promueva el quietismo³⁹.

El existencialismo ateo de Sartre considera la no existencia de Dios, y eso provoca que el ser humano tome conciencia de que está solo, y por ello el hombre está condenado a

³⁷ Sartre, Jean Paul, 26.

³⁸ Sartre, Jean Paul, “Existentialism is a Humanism”, 291.

³⁹ Cfr. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 13–15.

ser libre; “condemned, because he did not create himself, yet is nevertheless at liberty, and from the moment that he is thrown into this world he is responsible for everything he does”⁴⁰. Es el hombre el que debe asumir su existencia libremente y su estar en el mundo le obliga a crear, a construirlo, por lo tanto, a inventar los valores, por cuanto los valores metafísicos radicados en la divinidad ya no están:

Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen⁴¹.

La gran responsabilidad que tiene el ser humano frente a sí mismo, los demás y el mundo, es tremenda y de vital importancia, pues allí es donde pone en juego su libertad para darle sentido a la historia, a su historia, a su proyecto.

La pregunta por el sentido de la vida aparece con el ser humano y es producto de su capacidad de pensar y de dudar de todo porque es el único ser que se cuestiona por su existencia. El Dasein es el que hace que la pregunta sea posible, y ese ser-ahí, arrojado en el mundo es el que debe optar en libertad por la vida auténtica sin dejarse vencer para no caer en la vida inauténtica del uno, del indiferente. En el Dasein conviven el ser-en-sí y el ser para sí, pero debe imponerse el ser para sí ya que es proyecto porque es lo que no es y no es lo que es y lo hace lo que hace porque está condenado a elegir, a elegirse en libertad y elegir existir para superar la angustia que provoca la nada, la muerte. Mantenerse en un estado de indecisión, en el estado estético, en la vida inauténtica, conduce al hombre a la desesperación, pues, vivir superficialmente, ocupado en lo cotidiano como queriendo escapar de su realidad no es vivir; pero la existencia, por el simple hecho de ser pensada, produce angustia, por eso debe valerse de la libertad porque está condenado a ella y elegir la vida auténtica, una vida donde el bien debe imponerse para darle a su vida un sentido, una dirección y construir el proyecto que es. Sin embargo, el ser humano debe hacer un salto de fe, creer en algo o en

⁴⁰ Sartre, Jean Paul, “Existentialism is a Humanism”, 295.

⁴¹ Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, 19.

alguien de manera voluntaria y libre que le permita mitigar la angustia y transformarla en esperanza para afrontar la existencia y vivir en paz.

La existencia es la esencia del ser humano, por cuanto para vivir y pensar, necesita asumir su realidad como existente, como el ser-ahí arrojado al mundo y que vive en una íntima interrelación con la realidad; de esa forma, con las cosas, con la mundaneidad, con los otros, hace historia porque “el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”⁴².

⁴² Cfr. Sartre, Jean Paul, 11–12.

CAPITULO SEGUNDO

LA VIDA COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO EN EL PENSAMIENTO VITALISTA

Si la filosofía es “para Ortega y Gasset, conocimiento radical del Universo o de todo cuanto hay; su ejercicio nos lleva al descubrimiento de la vida como realidad primordial”⁴³, entonces, la reflexión filosófica es el camino más adecuado para afrontar la pregunta por la vida y por el hombre, preguntas que han sido y siguen siendo pertinentes para los filósofos. Reflexionar sobre ¿qué es el hombre? o más bien ¿quién es el hombre? es un asunto de actualidad por lo que ha recibido la atención constante de los pensadores desde el inicio de la filosofía, y cada cual ha afrontado la pregunta desde diferentes perspectivas.

El pensamiento vitalista o filosofía de la vida es una de las corrientes que afrontan el cuestionamiento del sentido de la vida, por cuanto se fundamenta en el concepto “vida”, entendiéndolo desde una perspectiva muy amplia y no reduciéndolo a tan solo lo biológico. El vitalista cuando habla de la vida, se refiere a la vida de los individuos comunes y corrientes, la gente que se encuentra en el mundo y que experimenta la vida como una manera de relación con el mundo con las cosas y con las personas.

El vitalista coloca a la vida, ante todo, incluso ante la razón, en contraposición del racionalismo cartesiano que antepone la razón a la existencia. Esta corriente, al igual que el existencialismo, propone que el ser humano concreto, la persona, existe primero y luego razona, es decir la vida se manifiesta en la cotidianidad, en el hacer, en la relación con lo mundano, de tal manera que la cultura y la historia surgen de esa actividad vital.

La vida es la certeza que aparece cuando el ser humano abre sus ojos cada mañana y se siente vivo; es la que le permite enfrentarse al mundo, luchar contra su contrario: la muerte.

⁴³“Torre de Babel Ediciones” consultada 28 febrero 2017 disponible en:

<http://www.e-torredebabel.com/DiccionarioFilosofia/Diccionario-Filosofico-F03.htm>

La angustia que genera la muerte en el ser humano hace posible la reflexión, el cuestionamiento y la toma de conciencia de que existe. Heráclito sostenía que todo es devenir, que la realidad es dinámica cambiante, por lo tanto, como “nadie se puede bañar dos veces en el mismo río” la actividad humana es la que va construyendo el destino donde cada cual se proyecta hacia el mañana, como lo dice Sartre “el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”. Esta afirmación es la base para que Zubiri y luego Ellacuría hablen del animal de realidades y de la realidad histórica respectivamente.

La vida es, para los vitalistas, la realidad radical porque se fundamenta en la experiencia, en la vida misma en oposición al idealismo y al racionalismo. La razón, el conocimiento necesita de la interacción de los sentidos con el mundo, por lo que es primariamente práctica y luego se vuelve teórica cuando abstrae los conceptos. Ese fue el proceso de la evolución del hombre, empezando con el homo habilis, pasando por el homo erectus para finalmente llegar al homo sapiens. El ser humano aprendió primero a vivir y luego a reflexionar sobre la vida, convirtiéndose lo inicial en lo más sustancial para él porque era necesario sobrevivir antes que saber. Solamente cuando garantizó su supervivencia, el homo sapiens se dedicó a pensar en pensar, es ahí cuando surge la filosofía. Por eso los vitalistas consideran que la filosofía debe ser práctica y no tanto teórica, dando pie a la ética, al actuar humano que se fundamenta en el valor de la vida, pues solamente cuando se está vivo se pueden experimentar los otros valores. La ética se convierte en bioética pues ella da valor a los demás valores.

Resumiendo, según T. Zamudio, el pensamiento vitalista considera:

1. La vida como realidad radical.
2. Ontológicamente, que la vida es lo sustancial del hombre.
3. Gnoseológicamente, que se debe conocer la realidad prescindiendo del razonamiento y utilizando la vivencia, la intuición que simpatiza con lo que se quiere conocer (más que razonar sobre las cosas hay que tener experiencias vitales de ellas o con ellas).
4. Axiológicamente (filosofía de los valores) que no hay otro criterio para jerarquizar los valores, que determinan qué es lo bueno y lo malo, más que la vida⁴⁴.

⁴⁴ Zamudio, Teodora, “Programa-Historia de los bioderechos y del pensamiento bioético”.

2.1. *Wilhem Dilthey (1833-1911)*

Fue un filósofo alemán que en palabras de Ortega descubrió la Idea de la vida por ser “uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella”⁴⁵. Dilthey tuvo la suerte de nacer en el siglo XIX, que es conocido en Alemania como el “siglo de la historia”, y reconoce su dicha de haber vivido y estudiado con grandes pensadores alemanes cuando en el discurso pronunciado ante sus amigos en una fiesta íntima por sus setenta años pronuncia estas palabras:

Cuando hacia 1850 llegué a Berlín [...] había llegado a su mayor altura el gran movimiento en que fue lograda la constitución definitiva de la ciencia histórica y, merced a ello, de la ciencia moral en general. El siglo XVII produjo la ciencia físico-matemática, mediante una colaboración sin par de los pueblos cultos de entonces; mas la constitución de la ciencia histórica ha partido de Alemania –aquí en Berlín, tuvo su centro-, y yo gocé la inestimable dicha de vivir y estudiar aquí en aquel período⁴⁶.

Los historiadores Humboldt, Niebuhr y Ranke fueron los precursores del historicismo filosófico o de la escuela histórica de la cual Dilthey es uno de sus representantes. Según Croce, el “historicismo en el uso científico de la palabra, es la afirmación de que la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia”⁴⁷, constituyéndose en la fundamentación filosófica de la cual Dilthey parte para desarrollar su idea de la vida, pues entiende que “El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida”⁴⁸ refiriéndose al momento histórico que le tocó vivir. Pero además intenta salirse de la línea de pensamiento trazada hasta ese entonces porque no cree que la realidad radical sea solamente el hombre racional tan ensalzado por la modernidad.

⁴⁵ Ortega y Gasset, José, “Revista de Occidente”, 199.

⁴⁶ Ortega y Gasset, José, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, 242–43.

⁴⁷ Croce, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, 71.

⁴⁸ Dilthey, W., *Obras completas*, 1944, Tomo VII:294.

Dilthey considera que al historicismo (historismo dirá Marías)⁴⁹ le falta el fundamento filosófico que es la vida, porque, si bien este movimiento filosófico descubre la conciencia histórica que le permite al hombre tomar conciencia de que es un ser histórico, necesita también reconocer la vida del hombre concreto, del hombre en particular que vive cada día, que hace su vida en lo cotidiano. Cortés Sánchez afirma que:

El fundamento filosófico que le falta a la escuela histórica es la vida del hombre concreto, precisando más, el fundamento que le falta a la escuela histórica y que establece Dilthey para las ciencias del espíritu es la conciencia del hombre real, el hombre que no solo representa, sino que también quiere y siente⁵⁰.

Desde esta perspectiva, el hombre no solamente es un concepto, sino que es una realidad concreta, un ser que se emociona, que ríe, que se relaciona, que se levanta cada día para afrontar su existencia en donde se encuentre, sea la ciudad, el campo, la montaña. El hombre real es el de carne y hueso que se encuentra vivo y viviendo cada momento, que experimenta las necesidades biológicas, que piensa como resolver sus problemas, que se angustia ante las carencias, que es padre, hijo, hermano, vecino y ciudadano.

En su obra “Introducción a las Ciencias del Espíritu” la idea de la vida es abordada por Dilthey en contraposición a la razón ilustrada que resalta la capacidad de abstracción, de elucubración, sin tomar en cuenta las situaciones concretas que vive el hombre que abstrae, por lo que considera que es necesario diferenciar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu que más tarde serían renombradas como ciencias humanas.

Dilthey intenta superar la visión moderna que se centra en la razón cartesiana que tiene un matiz netamente intelectualista, lógico. Dilthey propone en su “Crítica a la razón histórica” que el ser humano debe ser comprendido de manera integral, es decir, reconocer que en el hombre no solo existe la inteligencia lógica, sino que en la mente residen las emociones, los sentimientos, por lo tanto hay que ampliar la concepción del hombre y considerarlo con su razón total, la misma que le permite experimentar la existencia y la vida.

⁴⁹ Marías, Julián, *Biografía de la Filosofía*, 254.

⁵⁰ Cortés Sánchez, Francisco Javier, “Ensayo sobre la idea de Vida en Dilthey”, 26.

Dilthey quiere referirse al ser humano como el ser que no solamente piensa sino que vive, que se siente vivo y por eso aporta con su idea de la vida porque busca que la filosofía salga del planteamiento ilustrado donde la realidad radical es la conciencia para proponer la vida como esa nueva realidad radical.

El conocimiento del mundo radica en la conciencia lógica para la modernidad, en la que lo mundano aparece como representación y donde el sujeto que conoce es un espectador del mundo. El positivismo afirma que el único conocimiento válido es el que se produce en la experiencia, pero de manera objetiva, es decir, aquel que se puede demostrar mediante el experimento y que se puede convertir en una ley universal.

En contraposición al racionalismo, Dilthey propone que el conocimiento del mundo implica la vida porque el hombre está inmerso en el mundo y no es ajeno a él. Esto es lo genial de Dilthey, porque hace notar que hasta ese momento no se le había ocurrido a la filosofía tomar en cuenta la realidad de la vida; de esta manera provoca y despierta el interés por el enigma de la vida, esperando que los filósofos de su tiempo no solo muestren interés por el conocimiento del mundo físico, como realidad externa y objetiva. Busca que la visión cartesiana y kantiana sea superada y que se asuma el sentido histórico de la vida humana con su componente cultural. Por eso critica la teoría del conocimiento desarrollada por los filósofos de su tiempo que conciben al hombre como solamente racional sin tomar en cuenta la totalidad de la vida que se da en el ser humano.

La teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual⁵¹.

El racionalismo y el empirismo sintetizados por Kant, no son la respuesta para conocer el mundo. Dilthey resalta el olvido de estas filosofías por la vida y por la vida del hombre que hace posible el conocimiento. Para Dilthey la vida es un enigma y afirma que “La filosofía de la vida de las personas mencionadas [Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche,

⁵¹ Dilthey, W., *Obras completas*, s/f, Tomo I:6.

Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck] pretende expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros”⁵², y eso oculto es el fundamento filosófico de la vida porque “no es posible expresar qué [es la vida] en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella”⁵³, es decir, el enigma de la vida debe contemplarse y comprenderse en el contexto de la historia y no solamente en la naturaleza, en la mundaneidad. Por eso asevera:

Si nuestro yo y la realidad o las cosas, la autoconciencia del mundo no son, efectivamente, sino las dos caras de la misma conciencia global, no es esto algo que se base en un proceso teórico; más bien sucede que nos percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de las cosas porque la totalidad de nuestro ser entra en acción en este continuo acto vital⁵⁴.

Dilthey plantea que “la idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera”⁵⁵, es decir, se ha dejado de lado la vida del ser humano creyendo que es posible el conocimiento de manera objetiva, sin influencia de la cultura, obviando en el filosofar la vida misma del filósofo y lo vital de la realidad radical, de la realidad que es la vida.

Ahora bien, la incógnita que es la vida se presenta de forma más insistente cuando el ser humano se enfrenta a la muerte, cuando toma conciencia de que es un ser finito, histórico, con una fecha de nacimiento y una futura fecha de defunción. Ante la realidad de la muerte es que se vuelve a constatar que la vida humana es un enigma, que, si de la muerte no sabemos nada, de la vida sabemos mientras estamos vivos. En palabras de Dilthey: “Lo más terrible y, a la vez, lo más fecundo de este enigma es que el vivo contempla a la muerte sin poderla

⁵² Dilthey, W., *Obras completas*, 1944, Tomo VIII:288–89.

⁵³ Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, 184.

⁵⁴ Dilthey, W., 123.

⁵⁵ Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, 89.

comprender, que la muerte sigue siendo para la vida algo inaprensible y espantosamente extraño⁵⁶.

La idea de la vida surge nuevamente como problema y como cuestionamiento que necesita reflexionarse porque se precisa su comprensión, entender su sentido, para qué está en este mundo el hombre y por qué vive. “En este enigma se encuentran entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cual ha de ser mi fin”⁵⁷ Ese es el asunto para Dilthey, el ser humano histórico que debe comprender no solamente el mundo, sino en primer lugar la vida, su vida concreta y solamente desde esa posición tomar conciencia de toda la realidad, porque “El sentido originario del pensamiento es darle un sentido a la vida. Es decir, que el intento de dar respuesta al enigma de la vida configura una concepción del mundo y de la vida”⁵⁸.

Mediante las ciencias naturales, según el positivismo, se puede tener una comprensión del mundo físico, apoyándose en el método experimental, pero para comprender al ser humano en su totalidad se debe recurrir a las ciencias del espíritu, donde la historia y la psicología son el camino adecuado para que el ser humano puede conocerse a sí mismo. En síntesis, la descripción prima sobre la explicación al momento de abordar el enigma de la vida porque “todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo será histórico, pero no lo viven como tal”⁵⁹. La mayoría de los seres humanos viven por inercia, casi que sobreviviendo sin preocuparse de vivir humanamente, olvidando la fuerza vital que corre por sus venas y de darle un sentido a su vida.

La filosofía de la vida de Dilthey contribuyó al desarrollo de la metafísica, la psicología y la historia, pues considera que desde las ciencias del espíritu se puede abordar

⁵⁶ Dilthey, W., *Obras completas*, 1944, Tomo VIII:97.

⁵⁷ Dilthey, W., Tomo VIII:111.

⁵⁸ Cortés Sánchez, Francisco Javier, “Ensayo sobre la idea de Vida en Dilthey”, 25.

⁵⁹ Marías, Julián, *Biografía de la Filosofía*, 254.

el enigma de la vida humana de manera total y construyendo su unidad, es decir, su mismidad, esa unidad de vida, que es el individuo psicofísico, se experimenta como unitaria, es lo que Dilthey llama mismidad que es conocido como el yo. “Es en esa mismidad donde todas las conexiones psíquicas se muestran como un todo, formando una estructura”⁶⁰.

En su obra, “Teoría de las concepciones del mundo”, en el capítulo segundo Dilthey ofrece una síntesis de su pensamiento, de su filosofía de la vida:

1. La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento.
2. Y, ciertamente, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, y, por lo tanto, existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana.
3. El principio correlativo a éste, es: sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber.
4. Pero esta inteligencia entera y verdadera incluye también la religión o metafísica o lo absoluto como aspecto de su realidad, y sin éste no es nunca real ni efectiva. La filosofía, así entendida, es ciencia de lo real⁶¹.

La inteligencia para Dilthey es producto de la realidad relacional del hombre con el mundo, con la naturaleza, con las cosas y con los otros seres humanos; la inteligencia hace posible la experiencia de la vida en su totalidad, pues es sentimiento, es voluntad y es razón; el análisis de la realidad le permite a la inteligencia conocer lo sensible de la vida y la abstracción se centra en el saber lógico; pero Dilthey ya intuye que la inteligencia es espiritual, pues tiene la intuición de lo absoluto, de que está más allá, permitiendo que el pensamiento, la filosofía sea la ciencia total.

⁶⁰ Cortés Sánchez, Francisco Javier, “Ensayo sobre la idea de Vida en Dilthey”, 27.

⁶¹ Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, 90–91.

2.2. Nietzsche y la vida como voluntad de poder (1844-1900).

Friedrich Nietzsche fue un filósofo alemán que influyó de manera notable en el pensamiento contemporáneo del siglo XIX. El contexto en el que vivió este autor, fue el de la unificación tardía del pueblo alemán, según José Pablo Feinmann⁶², circunstancia que marcó su desarrollo filosófico pues Alemania fue el último estado en constituirse como tal en Europa y eso lleva a sus ciudadanos a buscar su espacio y a exigirlo. Nietzsche se convierte en su pensador emblemático, pero a la vez, en filósofo de la sospecha, según el francés Ricoeur, por cuanto critica a la cultura occidental, especialmente a la sociedad burguesa alemana, que mantenía un resentimiento inconsciente respecto de la vida y convierte a la energía vital, al poder de la vida en su fundamento filosófico.

Nietzsche desarrolla su propuesta a raíz de la crítica a la filosofía clásica griega, que desde Platón presenta una concepción dualista de la vida, es decir, rechaza la existencia de una vida mundana y una vida transmundana. El mundo de lo sensible no es el mejor de los mundos posibles porque los valores están más allá de lo sensible, en el hiperurano, en el mundo suprasensible. Platón sostenía que el mundo ideal es el mundo del bien total, de la belleza perfecta y de la plena verdad y como estos valores son metafísicos, son inalcanzables para el simple mortal.

Nietzsche solo reconoce la materialidad de la vida y por eso se opone a la concepción dualista platónica negando la existencia del mundo suprasensible. Según sus propias palabras, se vuelve necesaria una nueva manera de hacer filosofía; una filosofía que golpee y desarme el pensamiento consolidado hasta entonces, por eso va a emprender una dura tarea, va a hacer filosofía a martillazos⁶³, atacando cada uno de los planteamientos y conceptos de la cultura occidental, pues es una cultura decadente. Los culpables de esta decadencia son:

⁶² Feinmann, Juan Pablo, "Encuentro 11".

⁶³ En su libro "El ocaso de los ídolos", Nietzsche propone como se hace filosofía a martillazos

Sócrates, Platón y el cristianismo, que se olvidaron de la vida aquí en la tierra y supervaloraron la vida del más allá.

Ante todo lo dicho, Nietzsche arremete: contra la moral occidental, tachándola de ser una moral de esclavos; contra la religión que enajena al hombre, que lo enferma; contra la metodología cientista que impone un modelo matemático y mecánico en el universo; y contra el lenguaje que reduce la fuerza vital a simples conceptos. Nietzsche sostiene que el pensamiento occidental cristiano basado en el dualismo platónico ha nihilizado la vida; entonces: “¿Qué significa nihilismo?... Que los valores supremos pierdan su validez. Falta la meta, falta la respuesta al porqué”⁶⁴. El nihilismo es ese mundo donde Dios era el fundamento de todos los valores, pero como Dios no existe, se presenta el vacío provocado por la depreciación de los valores supremos y la vida se queda sin sentido.

En consecuencia, la filosofía no se fundamenta en Dios sino en la vida como devenir, como potencia, como verdad. “Al definirlo de esta manera Nietzsche se considera el primer nihilista perfecto de Europa, pero al mismo tiempo como quien ya lo ha superado con un nuevo estilo de pensar, dejándolo como una etapa ya realizada”⁶⁵.

Nietzsche considera que el mundo sensible en el que el ser humano se encuentra no tiene una carga moral ya que no es el valle de lágrimas que para él plantea el cristianismo; el mundo es el lugar donde el hombre vive y se relaciona, pero es el mismo hombre quien debe darle valor a la vida y a su vida, puesto que no existe un Dios referente que con su voluntad dirija los destinos del universo y de la humanidad. Es el mismo hombre quien debe tomar decisiones en esta tierra que es el espacio libre de toda culpa, que no es ni el paraíso ni el sitio de destierro, sino que se presenta como un lugar a conquistar mediante el acrecentamiento de la vida:

⁶⁴ Nietzsche, Federico, *La voluntad de poder*, 33.

⁶⁵ Giraldo, Conrado, “Nietzsche puerta de la post-ontología”, 65.

Abstrayendo de toda teología y de la guerra que se le hace, se desprende que el mundo no es ni bueno ni es malo, ni el mejor, ni el peor, y que estas ideas de lo bueno y de lo malo no tienen sentido sino con relación a los hombres y aun así no resultan justificadas: debemos renunciar a la concepción del mundo injurioso y panegirista⁶⁶.

Para Nietzsche la verdad viene dada por los valores, y los valores los dan quienes tienen el poder. La aristocracia griega se designaba a sí misma como los veraces, los que ostentaban que su palabra era la verdad. El aristocraticismo griego se convirtió en la verdad para los ciudadanos de la polis pues aceptaron que su élite política e intelectual los gobierne. Solo aquellos iluminados que tienen alma racional (según el fundador de la Academia) son capaces de decir cuáles son los valores y que ética debe practicarse. La aristocracia de Nietzsche no es una clase social, es una clase espiritual, los más dotados, los que tienen espíritu guerrero, los fuertes. Esa ascendencia les autoriza para construir la verdad, son los altos de espíritu quienes crean la verdad y no Dios.

Nietzsche no necesita de Dios, declara que Dios ha muerto porque no es el fundamento de la vida, sino que la vida misma es su fundamento, por lo que llega a la conclusión de que la voluntad de poder necesita su espacio vital para crecer y aumentar. “Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder-”⁶⁷.

La vida se da solamente si se conserva y aumenta por eso afirma: “*Que vuestro amor a la vida sea un amor a vuestra más alta esperanza, y que vuestra más alta esperanza sea el pensamiento más alto de la vida*”⁶⁸. En consecuencia propone la vida como devenir, como una dinámica que debe irse dando, en donde la voluntad de poder es su eje. “But what is life?

⁶⁶ Nietzsche, Federico, *Humano demasiado humano*, 41. Panegirista se refiere al discurso de alabanza que se puede hacer del mundo.

⁶⁷ Nietzsche, Federico, *Más allá del bien y el mal*, 34.

⁶⁸ Nietzsche, Federico, *Así hablaba Zaratustra*, 71.

Here we need a new, more definite formulation of the concept life. My formula for it is: Life is will to power”⁶⁹.

La voluntad de poder busca conquistar y conservar lo conquistado. La vida es conquista y conservación de lo alcanzado, pero como la conservación no garantiza la perpetuidad, sino que tiende a morir, necesita sistemáticamente aumentar, es decir crecer, dominar, hacerse con más poder. Pero, para ello, la voluntad de poder debe quererse a sí misma, luchar contra todo y todos para empoderarse, para incrementarse. Con todo esto, la voluntad de poder, la vida, existe, se hace realidad y alcanza a imponerse con su verdad, que se convierte en la verdad universal.

Lo descrito por Nietzsche se puede apreciar en la vida cotidiana. Tal es el caso de las relaciones laborales, de familia, de amistad o de pareja. En ese encuentro de dos verdades, la voluntad de poder se manifiesta cuando se intenta tomar decisiones y llegar a acuerdos. Cada uno tiene su verdad y la expresa. Generalmente, para llevar la convivencia, alguno cede y termina aceptando la verdad del otro que se hace poderoso, dominador. En la cultura latinoamericana esta situación se plasma en el machismo, donde el varón quiere imponer su verdad a la mujer y por diferentes medios lo logra, convirtiéndose en el guerrero, el fuerte, porque ceder es signo de debilidad. Son pocas las ocasiones en las que se llega a consensos, donde nadie domina ni es dominado. La voluntad de poder, de imponerse al otro con su verdad, es una lucha constante en la vida laboral, en la vida política, en la vida familiar y conyugal. La supervivencia prima cuando se la asume consciente o inconscientemente de manera nietzscheana, buscando que la vida, mi vida o la de un determinado grupo de personas prevalezcan sobre la de los demás.

Por eso la clase superior debe reinar sobre los débiles, los esclavos. Los amos son los que dicen que es bueno mientras que lo malo proviene de los burgueses y plebeyos. Por ello,

⁶⁹ Nietzsche Friedrich, *The will to power*, 148. Traducción: Pero ¿Qué es la vida? Aquí necesitamos una nueva formulación más definida del concepto vida. Mi fórmula para esto es: la vida es libertad de poder.

Nietzsche destaca en la aristocracia, su fuerza y la denomina el ave de rapiña, la bestia rubia. Como se puede apreciar, el pensamiento de Nietzsche es belicoso, porque se opone a la realidad de los hechos, para él no existen los hechos sino meras interpretaciones. Entonces si la verdad no es el hecho, la verdad es lo que se dice del hecho, la verdad es la o las interpretaciones que se hacen del mismo. Al final, la verdad que se impone, es la verdad del poderoso, del que tiene autoridad porque la verdad es hija del poder. Mientras más poderoso sea el hombre, más dueño de la verdad será.

Nietzsche propone que el hombre es quien determina su porvenir, ya que, si no existe ese Dios que se suponía era la meta y fundamento de toda la realidad, es el ser humano quien debe asumir con responsabilidad su rol en el mundo y por medio de su voluntad tomar las riendas de la historia:

Enseñar al hombre que su porvenir es su voluntad, que es tarea de una voluntad humana preparar las grandes tentativas y los ensayos generales de disciplina y de educación, para poner fin a esta espantosa dominación del absurdo y del azar que se ha llamado, hasta el presente, <historia>; la falta de sentido de las <mayorías> no es más que su última forma. Para realizar esto será preciso un día una nueva especie de filósofos y de jefes cuya imagen hará parecer sombríos y mezquinos todos los espíritus disimulados, terribles y benévolos que ha habido hasta el presente en la tierra⁷⁰.

Según Zaratustra, ha llegado la hora de romper con el pensamiento caduco, es el momento para que el hombre deje atrás su debilidad y asuma con energía vital su existencia mediante la praxis de la libertad que le permite producirse a sí mismo. Solo así alcanzará a erigirse como el superhombre por sobre su biología animal, pues el hombre es el único animal que puede hacerse su destino. Los animales, con su instinto, tienen una existencia prefijada, es decir, instintivamente el animal llega a ser lo que es. El hombre no solo es animal, es un ser diferente, enfermo dirá Nietzsche, capaz de hacerse a sí mismo, de hacer historia, luchando con el mundo para llegar a dominar. El hombre es un animal vuelto hacia adelante,

⁷⁰ Nietzsche, Federico, *Más allá del bien y el mal*, 522.

hacia el futuro, y su mayor peligro es regresar a su sola naturaleza animal, en domesticarse y encasillarse a una existencia prefijada sin historia.

La historia no es apolínea, es caos, es lucha entre contrarios por imponer el poder. La historia es permanente colisión de verdades, donde la verdad que conocemos no es otra que la verdad que otros quieren que sepamos, y esos otros son los que ostentan el poder. Día a día se constata la lucha por imponer el poder, mi poder al poder del otro, esa es la vida, esa es la historia. El ejemplo patente de este planteamiento se puede apreciar en la información que publican los medios de comunicación. Lo que se informa siempre será únicamente lo que ellos, (sus dueños) quieren que se sepa. Por eso Nietzsche critica la falta de reflexión de sus contemporáneos y les arenga a pensar en el curso que tomará la historia:

Lo que cuenta es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo... Toda nuestra cultura europea se agita desde hace tiempo, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar⁷¹.

¿Pero quién escribe la historia?, se ha mencionado infinidad de veces que la historia la escriben los vencedores, los conquistadores, no los sometidos ni los vencidos. La historia que conocemos es la historia escrita por los pueblos guerreros que han vencido a sus enemigos y se la cuenta desde su punto de vista, desde su verdad, que al dejarla escrita se convierte en verdad para todos los que la lean y crean en ella. Sólo se cuenta lo que interesa contar, aquello que fomenta que la verdad descrita es la verdad total.

La verdad es una conquista, una lucha, una expresión poderosa de esa voluntad que necesita aumentar constantemente para conservarse y para aumentar tiene que conquistar y para conquistar tiene que establecer sus verdades como la VERDAD. Cuando establezco mi verdad como la verdad, mi voluntad de poder ha triunfado. Nietzsche se opone de esta manera

⁷¹ Nietzsche, Federico, *La voluntad de poder*, 29.

al hombre racional cartesiano, al sujeto constituyente kantiano, al sujeto absoluto hegeliano y propone el hombre dionisiaco, el loco, la bestia:

Un resentimiento sin ejemplo reina, el de un instinto que no se ve satisfecho, un deseo de poder que quiere hacerse dueño, no de cualquier cosa de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más profundas, más fuertes, más fundamentales; ha hecho la tentativa de emplear la fuerza en sacar la fuente de la fuerza, se ve la mirada rencorosa y mala volverse contra la prosperidad fisiológica, en particular contra la expresión de esta prosperidad, la belleza, la alegría; mientras que las cosas fracasadas, degeneradas, el sufrimiento, la enfermedad, la fealdad, el daño voluntario, la mutilación, las mortificaciones, el sacrificio de sí mismo son ‘buscados’ como goce⁷².

Y ante la muerte el autor tiene un criterio muy particular por cuanto considera que la vida es una forma de muerte y sugiere a la humanidad que mantenga una actitud de apertura frente al fin de la vida y su sentido: “Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida. La vida no es más que una variedad de la muerte y una variedad muy rara”⁷³. Se debe luchar contra todo lo que le impida al hombre desarrollar su vida porque hay que correr el riesgo y superar el nihilismo. El superhombre es el encargado de dejar de lado al hombre enajenado, alienado e implantar la nueva escala de valores fundamentados en la voluntad de poder.

2.3. José Ortega y Gasset (1883-1955) y el raciovitalismo

Este escritor, ensayista y filósofo español, fue uno de los más grandes pensadores de la península ibérica de inicios del siglo XX, pues su obra influyó en los seguidores de la Escuela de Madrid y en varias generaciones de intelectuales españoles como Julián Marías, Zubiri, Ellacuría, etc. Se doctoró en la Universidad de Madrid donde fue también catedrático. Fue periodista y fundó el periódico El Sol, la revista España y la Revista de Occidente.

⁷² Nietzsche, Federico, *La Genealogía de la moral*, 653.

⁷³ Nietzsche, Federico, *La Gaya Ciencia*, 86.

Ellacuría citando a Ortega, manifiesta cual era la vocación de este gran escritor “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas” y esa búsqueda le llevo a generar una nueva manera de ver la realidad, una nueva propuesta filosófica que se denominó raciovitalismo.

Ortega no satisfecho con el método fenomenológico planteado por el idealismo alemán propone la vida como necesidad radical “la vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” porque si bien al principio se deja llevar por esta corriente de pensamiento descubre la fenomenología sistemática necesita de un sistema:

Para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla⁷⁴.

Ortega llega a la idea de la vida como realidad radical luego de analizar la filosofía antigua y medieval como también la filosofía moderna y buscar en ellas la realidad radical porque las encuentra incompletas. El realismo de la filosofía antigua y medieval considera que la realidad y el mundo se relacionan íntimamente, donde las cosas existen tal cual son e independientemente del sujeto cognoscente. El idealismo sostiene que la realidad radical es la conciencia del sujeto, es decir la subjetividad cartesiana. Ortega crítica las dos posturas y las supera proponiendo la vida como realidad radical, pues para que el mundo exista debe existir quien lo perciba y ese sujeto que lo percibe está inmerso en ese mundo, coexiste en y con el mundo y esa coexistencia no es otra cosa que la vida, la vida de cada cual.

2.3.1. El hombre y la vida humana para Ortega

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia.

⁷⁴ Ortega y Gasset, José, “El nivel de nuestro radicalismo”, 128.

La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo.⁷⁵

Ortega ve a la vida humana como una permanente ocupación. El ser humano siempre tiene que estar haciendo algo para constatar que está vivo. Sinónimo de vivir en la sociedad humana es moverse, dedicarse a algo, es permanente hacer, constante movilidad, que se detiene aparentemente cuando se descansa o duerme. Por eso algunos dicen de la muerte como estar dormido o el que está dormido está como aparentemente muerto.

“Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya”⁷⁶ pues al nacer el hombre adquiere la vida como en germen, más al ir creciendo debe ir viviendo, haciendo de su vida una vida, la suya, por lo tanto existe una necesidad imperiosa de hacer la vida, porque no nos queda de otra, la vida de cada uno. Este ir haciendo la vida es lo que Ortega reconoce como quehacer:

La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir, que nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria a la piedra su gravitación⁷⁷.

Ahora bien, el hombre como hemos visto en el existencialismo sartriano, está condenado a la libertad, tiene que decidir su quehacer en el mundo, en la vida. Aunque la vida nos es dada, al ser humano le toca tomar decisiones sobre su estar en el mundo. El hombre, a diferencia de las cosas o de las plantas o de los animales, le toca decidir quehacer, tiene que tomar decisiones en el día a día, a cada instante, y de esa manera vive. “Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer”⁷⁸.

⁷⁵ Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”.

⁷⁶ Ortega y Gasset, José.

⁷⁷ Ortega y Gasset, José, 47.

⁷⁸ Ortega y Gasset, José, 47.

Ortega manifiesta que para poder tomar decisiones es necesario poseer convicciones, un conocimiento previo, una cultura, para ello el hombre tiene que estar vivo y viviendo en un contexto social que le de las bases para esa toma de decisiones, “de aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en qué esté”⁷⁹. Por eso los cambios más importantes y decisivos que la humanidad vive, son los cambios de creencias, porque, como se puede deducir de lo anterior, cada persona decide su vida en base al sistema de creencias en el que está inmerso. La política, la economía, la ética, etc., responden a la cultura en que se encuentra la persona y marcan las circunstancias en las que vive la gente. En palabras de Ortega las creencias son “el suelo de nuestra vida [...] son lo que verdaderamente constituyen el estado del hombre”⁸⁰.

Para el filósofo español, los siglos XV y XVI son siglos de inquietud, de crisis, entendiendo por crisis la posibilidad de un cambio de creencias. La modernidad trajo consigo el cambio de época, de creencias. La fe en el Dios del medioevo se convierte en la fe en la razón y en eso consiste el renacimiento, en que el hombre desilusionado por el sistema de creencias que no solucionaba su situación ni lo redimía, renace con la creencia, con la fe en la razón físico-matemática que le permite interactuar (eso creyó el hombre moderno) de una mejor manera con la naturaleza, con las cosas.

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no sabemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos⁸¹.

Es como tan natural la cultura y el momento que vivimos que pasa desapercibido el hecho de que la gente funda su vida en un sistema de creencias. Se puede caminar por la

⁷⁹ Ortega y Gasset, José, 47.

⁸⁰ Ortega y Gasset, José, 48.

⁸¹ Ortega y Gasset, José, 52.

calle, con tranquilidad porque se tiene fe en que el Estado o los gobiernos locales garantizan la seguridad, la movilidad; se realizan transacciones comerciales con papeles que se cree tienen valor; se confía en los demás al encomendarles una tarea, una responsabilidad, se cree en el diagnóstico médico y en el tratamiento que emprende con el paciente, etc. El mundo en el que se encuentra la persona es un mundo lleno de fe, pero una fe ya no en los mitos o la magia, es una fe en la ciencia y sus demostraciones.

Pero esa situación que la modernidad con sus creencias quiso sostener, nuevamente ha entrado en crisis en el momento histórico en que vive Ortega porque “la razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre”⁸² y continúa este autor diciendo:

Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica⁸³.

Es importante y radical para Ortega que el hombre se suelte o libere de la fe en la razón físico-matemática, porque ya ha demostrado que no tiene nada más que aportar en la comprensión del hombre por el hombre, porque el ser humano “no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza”⁸⁴. Es hora de buscar una nueva creencia, de dejarse llevar por una nueva fe, y esa nueva idea es la idea de la vida que da paso a la razón vital e histórica, nace entonces el raciovitalismo, ya que “el hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento”⁸⁵. El descubrimiento de la idea de la vida como realidad radical es proponer a la vida como la realidad en la cual radican

⁸² Ortega y Gasset, José, 56.

⁸³ Ortega y Gasset, José, 56.

⁸⁴ Ortega y Gasset, José, 57.

⁸⁵ Ortega y Gasset, José, 64.

todas las demás realidades y no tomándola como la realidad única. De esta manera se supera el concepto de realidad propuesto por el idealismo y por la fenomenología.

El acontecimiento de la vida es la realidad radical, está en lo profundo del ser humano, es la raíz de donde se nutre todo lo demás, es el nuevo punto de partida para la reflexión sobre el hombre, sobre su vida que es un drama, una serie de acontecimientos en el escenario mismo de la vida que cada cual vive. El drama de la vida implica la acción humana, el quehacer, el actuar en el mundo, interactuar con las cosas, y eso genera conflicto, dificultad, toma de decisiones que lo ponen en una situación dramática tal y como lo planteo Shakespeare en su obra Hamlet que en palabras de Ortega sería:

En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical⁸⁶.

Los existencialistas, se ha dicho en el primer capítulo, ya se oponen a Descartes cuando proponen que el existir antecede al pensar en el hombre, pero ese existir, según Ortega, “no le es dado <<hecho>> y regalado como a la piedra, [...] al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir”⁸⁷. Por lo tanto, la vida no es algo hecho, terminado, sino que debe hacerse, no es un *factum*, sino un *faciendum*. Es verdad que la vida empieza cuando el hombre nace, y es ahí cuando comienza el drama de irse haciendo hasta cuando la muerte le acontezca poniendo fin a su proceso. En *Meditación de la técnica* lo expone así:

Para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su existencia...Al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es

⁸⁶ Ortega y Gasset, José, “El nivel de nuestro radicalismo”, 128.

⁸⁷ Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”, 64.

dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida⁸⁸.

Pero la verdad es que el hombre tiene conciencia de su existencia y debe decidir sobre ella, por lo que, si se mantiene vivo, es porque ha tomado la decisión de enfrentar el drama que significa cada día seguir viviendo, poniendo el pecho a las balas. El hombre puede poner término a su drama o atreverse a luchar por mantenerse vivo por voluntad propia, y en la misma obra sigue explicado que:

El hombre vive porque quiere. La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza, como le es impuesto a la materia no poder aniquilarse. La vida –necesidad de las necesidades- es necesaria sólo en su sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide automáticamente vivir. Es la necesidad creada por un acto de voluntad⁸⁹.

Es aquí donde Ortega realiza una afirmación muy audaz y que serviría para que sus detractores lo acusaran de ateo porque se atreve a decir “que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión”⁹⁰, la circunstancia de libertad del ser humano lo convierte en un creador como Dios, pero un creador de su propia entidad, “de donde resulta que la vida es *constitutivamente experiencia de la vida*”⁹¹ y esas experiencias se cuentan, se narran, porque “para comprender algo humano o colectivo, es preciso contar una historia”⁹².

Queda claro que el hombre ante la circunstancia de su libertad, de tener que elegir, se convierte en posibilidad, ya que “el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser”⁹³ por eso se inventa un programa de vida que le permita realizar esa construcción de sí mismo. El hombre es proyecto porque siempre es devenir, es historia que se hace día a día, no es un producto terminado, su

⁸⁸ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, 337.

⁸⁹ Ortega y Gasset, José, 6.

⁹⁰ Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”, 67.

⁹¹ Ortega y Gasset, José, 69.

⁹² Ortega y Gasset, José, 71.

⁹³ Ortega y Gasset, José, 65.

vida no es algo fijo, inmutable, siempre está inventándose, construyéndose. “Este programa vital es el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser, que en cada instante se abren ante él”⁹⁴ y esas posibilidades son dadas por las circunstancias en las que se encuentra y vive. “En consecuencia el hombre es el novelista de sí mismo, original o plagiario”⁹⁵ porque el inventa el guion, la historia a narrar, su biografía, sea de manera original o sometándose libremente al dictamen de los demás, como en la política, donde libremente cada cual elige a unos representantes que van a tomar decisiones por ellos.

Todo lo expuesto es lo que Ortega entiende por Metafísica, porque para el filósofo español, la metafísica es la vida, no el más allá, sino el más acá que se construye e inventa día a día y que trasciende porque no termina de quedarse aquí, sino que se proyecta hacia adelante siempre, aunque esa visión a futuro, el programa vital que se va inventando no tiene un norte determinado, es incierto, porque la situación del ser humano es de total desorientación entendida como búsqueda permanente de la trascendencia:

Y decimos que la Metafísica consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Pero esto supone que la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación. No, pues, que el hombre, dentro de su vida, se encuentre desorientado parcialmente en este o el otro orden, en sus negocios o en su caminar por un paisaje, o en la política. El que se desorienta en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse. Pero nuestra definición presupone una desorientación total, radical; es decir, no que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido —y por eso existe la Metafísica⁹⁶.

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁹⁷. Este planteamiento de Ortega que es la síntesis de su pensamiento nos presenta al ser humano en su totalidad, integrado por el yo y por la circunstancia. La realidad radical que es la vida, está

⁹⁴ Ortega y Gasset, José, 65.

⁹⁵ Ortega y Gasset, José, 65.

⁹⁶ Ortega y Gasset, José, “Unas lecciones de Metafísica”, 164.

⁹⁷ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, 1:44.

configurada por el yo que se va haciendo, que interactúa con las cosas, que se proyecta con y entre las cosas, además el primer yo se configura también con las circunstancias, con lo que le es dado al hombre, con lo que en el mundo ya está, con las cosas que existen y que permiten que el yo se relacione, se vaya haciendo, se proyecte. En definitiva, la persona es una unicidad entre el yo que es sustantividad y las circunstancias.

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo-soy frente a este teatro, soy con el mundo-, soy el mundo y yo. Y, generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí, sino que es lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras esa apariencia, ni buscarla en el cosmos sub-tante, como los antiguos, ni hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Éste es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual⁹⁸.

En síntesis, del pensamiento de Ortega se obtiene los siguientes presupuestos:

Vivir es estar en el mundo y estar ocupado en algo.

Vivir implica decisión como consecuencia de la libertad

Vivir es abrirse a las posibilidades que la circunstancia propone.

Y finalmente vivir es proyecto, realidad móvil, dinámica y cambiante, porque Yo soy yo y mi circunstancia.

⁹⁸ Ortega y Gasset, José, “¿Qué es filosofía?”, 402.

CAPITULO TERCERO

EL SER HUMANO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO PERSONALISTA

El pensamiento personalista aparece en Europa, concretamente en el ambiente social que se vivía luego de la primera guerra y antes de la segunda guerra mundial (1918-1939), como una reacción ante los problemas que la humanidad enfrentaba en ese momento, especialmente ante los dos movimientos político sociales que se iban imponiendo como el colectivismo y el individualismo, como también en contra del pensamiento positivista y científicista que valida únicamente lo que se puede demostrar utilizando el método científico.

El personalismo combate la visión del colectivismo que coloca a la sociedad-estado por sobre la persona. Colectivismo de inicios del siglo XX fue el marxismo ruso, el nazismo alemán y el fascismo español e italiano. El individualismo en cambio era lo contrario, colocaba al individuo (alguno) sobre la sociedad-estado. Ejemplo de individualismo es el capitalismo salvaje (neoliberalismo), que se basa en la búsqueda egocéntrica del bien personal como camino adecuado para el bien común (Yo estoy bien, la sociedad está bien).

El éxito alcanzado por la ciencia en colaboración con la técnica fue generando el imaginario de que la certeza ante todo lo desconocido o misterioso para el hombre va a ser por fin develado. La arrogancia del positivismo llevo a los científicistas a pensar que el único método válido para adquirir un conocimiento verdadero era el método científico, pues permitía medir, controlar y predecir los fenómenos físicos.

Todo este complejo conjunto de problemas fue confluyendo lentamente y por vías muy diversas en lo que se ha denominado <<despertar personalista>>, es decir, en la conciencia de que, para afrontarlos y, sobre todo, para superarlos, era necesario recurrir al concepto de persona y construir, desde allí, un nuevo proyecto filosófico, una nueva antropología⁹⁹.

⁹⁹ Burgos, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, 8.

El personalismo toma lo positivo de ambos movimientos, pero los mejora, dando primacía a la persona por sobre la sociedad, pero con una responsabilidad social (solidaridad), intentando conseguir un equilibrio entre la persona y la sociedad. Este pensamiento provocó, luego de la catástrofe de la segunda guerra, un retorno hacia el humanismo, e influyó en la declaración universal de los derechos humanos, en las nuevas constituciones de algunos países europeos y en el Concilio Vaticano II.

Juan Manuel Burgos plantea que “De entre los numerosos autores que se podrían considerar precursores del personalismo hemos elegido dos, Kant y Kierkegaard, y una corriente filosófica, el espiritualismo francés”¹⁰⁰. De Kant se retoma la idea de que el ser humano es persona y que tiene valor en sí mismo por lo que no puede ser tomado como medio sino como fin. El valor de la persona es infinito, absoluto, es decir, la vida de una persona es invaluable.

el ser humano, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional [...]. Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sólo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se llaman cosas; pero los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado como medio¹⁰¹.

De Kierkegaard se puede extraer la originalidad y lo irrepetible de la persona, pues le atribuye este concepto derivado del cristianismo solo al ser humano, dándole supremacía sobre las cosas y por sobre la especie, pues considera que “en todo el género animal, la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio es una realidad precaria

¹⁰⁰ Burgos, Juan Manuel, *El personalismo*, 29.

¹⁰¹ Kant, I, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 50–51.

que de continuo surge y desaparece. Sólo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género”¹⁰².

Del espiritualismo francés, se pueden contemplar los aportes de Emmanuel Mounier y Gabriel Marcel, entre otros. Mounier funda la revista “Esprit”, en la que abrió el debate sobre el personalismo; luego plasmó sus ideas en sus libros *Manifeste au service du personalisme*, 1936, *Qu’est-ce que le personalisme* 1947 y *Le personalisme* 1949. El manifiesto empieza explicando que “llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo”¹⁰³, de donde se deduce que, para Mounier,¹⁰⁴ la persona debe ser la prioridad en la reflexión filosófica, llegando a describirla más que a definirla como:

Un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación¹⁰⁵.

En esta descripción-definición de la persona Mounier recalca la dimensión espiritual del ser humano, contraria a la visión materialista, pues considera que la persona no solamente es materia sino que es “totalmente cuerpo y totalmente espíritu”¹⁰⁶. La realidad corporal es la base para que exista la persona. Gracias a este fundamento biológico la persona puede ser, puede pensar, puede estar en relación con el mundo y afrontar la permanente lucha que es la vida y la constante construcción de su proyecto de humanización personal, ya que “no puedo

¹⁰² Kierkegaard, Soren, *Diario*, 1854, XI:485.

¹⁰³ Mounier, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*.

¹⁰⁴ Para Mounier solamente se definen las cosas u objetos. La persona, por ser proyecto y estar en construcción se debe describir más bien.

¹⁰⁵ Mounier, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, 44.

¹⁰⁶ Mounier, Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, 687.

pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros”¹⁰⁷.

Desde la dimensión corporal (encarnación) la persona está lanzada al mundo, impelida a actuar, pero el quehacer humano siempre tiene como referencia una escala de valores asumida de manera libre y que le impulsa a actuar de manera creativa para concretar su vocación, pues “la vocación es el principio de unificación progresiva de todos mis actos y, mediante ellos, de mis situaciones: es el acto propio de la persona”¹⁰⁸. Cada hombre, debe descubrir libremente en su diario vivir, cual es el fundamento (vocación) que le permite actuar coherentemente, para darle unidad y sentido a su vida, de esta manera “descubre cuál es su lugar y su misión en el mundo”¹⁰⁹.

Además, la persona es un ser en relación (comunidad) con los demás, ya que dice Mounier: “el *nosotros* sigue al *yo*, o más precisamente -pues no se constituyen el uno sin el otro- el *nosotros* sigue del *yo*, pues no podría precederle”¹¹⁰. De ahí que al personalismo de Mounier se le denomine comunitario.

Gabriel Marcel, es considerado un personalista existencialista porque retoma el planteamiento heideggeriano sobre quien es el ser que se pregunta por el ser. En su obra *El hombre problemático* dice Marcel: ¿en qué condiciones el hombre ha podido convertirse íntegramente en una cuestión para el hombre?¹¹¹. Y es que la tradición filosófica se había enfocado en el mundo exterior, en las cosas y en el ser, dejando de lado el problema del hombre. La época que le tocó vivir a Marcel reunía esas condiciones para reflexionar sobre la vida humana ante lo nefasto de las guerras.

¹⁰⁷ Mounier, Emmanuel, 693.

¹⁰⁸ Burgos, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, 100.

¹⁰⁹ Burgos, Juan Manuel, 100.

¹¹⁰ Mounier, Emmanuel, *Revolución personalista y comunitaria*, 80.

¹¹¹ Marcel, Gabriel, *El hombre problemático*, 9.

Marcel no fue llamado a enrolarse en ejército francés en la Primera Guerra Mundial debido, como el mismo lo señala, a su débil constitución por eso se incorporó a la Cruz Roja, y fue allí donde comenzó “a considerar la guerra, no tanto desde una perspectiva política, sino más bien desde una perspectiva existencial en sus efectos sobre la imagen moral de nosotros mismos, como seres vivientes”¹¹².

Según Burgos, la filosofía marceliana “consistía en *analizar lo real concreto* por medio de aproximaciones sucesivas, de exploraciones, de perforaciones”¹¹³. Esta manera de hacer filosofía no puede considerarse propiamente un método sistemático, pero se puede entrever que en ella se presentan los rasgos propios de hacer filosofía: admiración por el ser que aparece como existente, reflexión de lo dado y exploración de la existencia, sabiendo que la posibilidad de objetividad pura no se alcanzará jamás. Para Marcel el problema metafísico por excelencia es la pregunta por la persona cuando afirma que “sin duda es verdadero decir que no hay otro problema metafísico que el ¿qué soy yo?, pues a este remiten todos los demás”¹¹⁴

Marcel considera a la persona como un ser encarnado, es decir, como un ser que tiene un cuerpo que le permite interactuar con el mundo y en ese irse relacionando, la persona se realiza pero de una manera dinámica, de permanente perfeccionamiento porque es proyecto porque “la persona sólo se realiza en el acto por el que tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida), pero que al mismo tiempo es esencial a ella no paralizarse o cristalizarse de manera definitiva en esta encarnación particular”¹¹⁵. Esa encarnación le es dada por Dios y es aquí donde se puede visualizar su orientación cristiana, puesto que mira a la persona como en camino hacia la realidad suprapersonal de la cual proviene y a la cual tiende:

¹¹² Seco Pérez, José, *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*, 10.

¹¹³ Burgos, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, 79.

¹¹⁴ Marcel, Gabriel, *Homo viator*, 150.

¹¹⁵ Marcel, Gabriel, 38.

¿Por qué? Porque participa de la plenitud inagotable del ser del que emana. Ahí está la razón profunda por la cual es imposible pensar la persona o en el orden personal, sin considerar al mismo tiempo lo que está más allá de ella o de él, una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin¹¹⁶.

El movimiento personalista, a pesar de nacer como un movimiento reaccionario, poco a poco se consolidó como una filosofía de tipo realista (contraria al idealismo), desarrollando una antropología filosófica centrada en la persona como concepto fundamental. El personalismo es una nueva manera concreta y específica de entender al ser humano. La persona es entendida como esencialmente distinta, original, irrepetible y radicalmente superior a los animales y cosas.

El personalismo intentó ser esa excluida alternativa, una opción a favor de la persona que tomaba del individualismo su defensa de los derechos del sujeto y de los colectivismos, su tensión ética hacia la construcción de un proyecto común, pero ambos enmarcados e integrados en sus propios presupuestos: la primacía de la persona frente a la sociedad equilibrada por la correlativa obligación de servir a esa misma sociedad a través de un compromiso que podía llegar a exigir sacrificios muy graves. El personalista, por tanto se diferenciaba tanto del cómodo individualista burgués como del fanático colectivista¹¹⁷.

Para aproximarse al concepto de persona, el personalismo propone que se requiere utilizar categorías propias y específicas, puesto que, en la filosofía clásica, medieval y moderna, se utilizaron los mismos parámetros tanto para analizar el mundo como para abordar el problema del hombre. La filosofía personalista considera que es necesaria hacer esta distinción porque, su reflexión, parte del principio de que el hombre es el único ser que tiene conciencia de ser mundano, es decir, es el único individuo que se da cuenta de estar en el mundo e interactuando con él.

La reflexión personalista plantea que la persona debe ser entendida en su totalidad, como un ser corporal, racional, afectivo y social. Hasta entonces la filosofía se había centrado en las relaciones del YO con el mundo (YO-ELLO) olvidando la relación tan vital como el

¹¹⁶ Marcel, Gabriel, 38.

¹¹⁷ Burgos, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, 27.

YO-TÚ. El personalismo resalta este aspecto relacional, donde la persona está en relación con otras personas que conforman su circunstancia.

Filósofos de varios países se unieron a esta corriente, dando origen a diferentes ramas como: el personalismo italiano (Guardini), el personalismo alemán (Stein), el personalismo español (Marías, Zubiri). La filosofía desarrollada por Ellacuría será producto de esta última vertiente de personalismo, por lo que es pertinente detenerse en los aportes de estos dos grandes filósofos españoles.

3.1. El pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)

3.1.1 Breve biografía de Xavier Zubiri

Zubiri, filósofo vasco, nace en San Sebastián (España). Se formó como clérigo en el seminario de Madrid y al mismo tiempo estudió en la Universidad Central donde conoció y fue discípulo de Ortega y Gasset con quién mantendrá una larga amistad. En Lovaina, se licencia y doctora en filosofía católica. En Friburgo recibe clases de Husserl y Heidegger y en Berlín tiene la oportunidad de entablar amistad con A. Einstein. Luego de secularizarse se casa con Carmen Castro. El declararse orteguiano le traerá problemas para ejercer como catedrático tanto fuera como dentro de España, debido a su postura política antifranquista, por lo que se retiró voluntariamente de la academia para dedicarse a impartir cursos privados. Según su esposa, quien escribió su biografía, y tantos otros amigos que narran su vida, coinciden en reconocer a Zubiri como un gigante de la filosofía española, a pesar de ser perseguido y vejado por representantes eclesiales. Recibió apoyo de Pedro Laín Entralgo y de Julián Marías, y serán los jesuitas quienes reconozcan su trabajo, en especial de Ignacio Ellacuría quien fue su discípulo y defensor y que dirá de él que siempre se dedicó a hacer y producir filosofía, porque “la filosofía nunca se acaba, nunca termina de estar hecha; hay que estar haciéndola permanentemente”¹¹⁸.

¹¹⁸ Ellacuría, Ignacio, “Actualidad de la filosofía zubiriana”, 133.

Como se puede apreciar, el pensamiento de Zubiri no tuvo en su momento el apoyo ni el reconocimiento de la sociedad española porque fue vetado, debido a su no adhesión al régimen franquista. Según Pedro Cerezo Galán “Zubiri responde a la imagen del filósofo puro y duro, como lo ha llamado Diego Gracia, filósofo de oficio, en el sentido más noble del término, con un estilo mental analítico y sistemático, a un tiempo, y una vocación decidida y realmente metafísica.”¹¹⁹. Esta manera de abordar la filosofía es el aporte zubiriano a los continuadores y simpatizantes del pensamiento personalista, especialmente para quienes se dedican a esta tarea en el contexto latinoamericano, donde es necesario rescatar la filosofía como una actividad más práctica que teórica.

La filosofía de Zubiri –propone Ellacuría- no es sin más la filosofía que necesita América Latina como no lo es ninguna otra filosofía que haya nacido fuera del continente y en respuesta a momentos históricos y culturales distintos de los nuestros. Pero puede servir para construir una filosofía verdaderamente latinoamericana, pues tiene características críticas y sistémicas que son muy útiles para esa tarea. Entre otras pueden apuntarse las siguientes: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicalización del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material y, sin embargo, abierta; una interpretación material de la historia¹²⁰.

3.1.2. Ejes del pensamiento Zubiriano

La filosofía zubiriana versa sobre cinco ejes principalmente, ya que reflexionó sobre la inteligencia, la realidad, Dios, el hombre y la historia. A continuación, se abordan cuatro de los cinco ejes, dejando de lado el tema de Dios.

Zubiri, quien tuvo la oportunidad de escuchar en clase a Heidegger, sostiene que la filosofía primera es la metafísica, pero a diferencia de su maestro, considera abordar no una metafísica del ser, sino más bien una metafísica de la realidad, porque la realidad es para Zubiri el “de suyo” de las cosas, lo absoluto. En este sentido, para entender el mundo, para ser algo o alguien en el mundo es indispensable la realidad y esta categoría es la fundamental en la filosofía de Zubiri, porque no se puede “ser” de espaldas a la realidad. Solamente en

¹¹⁹ Cerezo Galán, Pedro, “Del sentido a la realidad”, 222.

¹²⁰ Ellacuría, Ignacio, “Actualidad de la filosofía zubiriana”, 206.

ella se puede ser, ya que no se puede entender al ser fuera de la realidad, y ésta realidad es la que hace posible al ser.

El pensamiento zubiriano supera el dualismo platónico de materia espíritu que concebía al hombre como un alma encarcelada en un cuerpo, es decir, la unión de dos sustancias (cuerpo-alma), según el viejo hilemorfismo. El aporte sustancial que Zubiri realiza en este campo es entender al hombre como unidad radical psico-somática, donde lo uno está empapado de lo otro de tal forma que “lo somático está psiquizado y lo psíquico está somatizado. Estructuralmente el hombre es animicidad-corpórea o corporeidad anímica.”¹²¹, en otras palabras, un cuerpo espiritualizado y un espíritu corporeizado.

Para llegar a comprender la realidad, el ser humano tiene la inteligencia a diferencia del animal que solamente capta sensaciones o estímulos que le piden respuesta. Zubiri compara la situación animal con la humana para aclarar este problema de la inteligencia. El animal como todo viviente, “tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles situaciones y respuestas. A este modo de habérselas con las cosas y consigo mismo es a lo que llamo *habitud*”¹²². Ellacuría sostiene que “las tres hábitos radicales son nutrirse, sentir e inteligir”¹²³ y presenta una síntesis del pensamiento zubiriano al respecto de la *habitud* radical del animal:

- (a) el puro sentir abre a las cosas, y las presenta como meros estímulos independientes del sentir: cosas-estímulo;
- (b) la formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas es “estimulidad”;
- (c) esta apertura a las cosas-estímulo es a modo de impresión;
- (d) impresión no es la designación de un objeto sentido, sino la designación del modo como algo es sentido; es la manera de estar abiertos a lo sentido mismo: en la impresión está impresivamente presente algo que, en sí mismo, no es impresión, algo que es la cualidad sentida;

¹²¹ Marquínez Argote, Germán, “Nota Introdutoria”, 11.

¹²² Zubiri, Xavier, “El hombre realidad personal”, 47.

¹²³ Ellacuría, Ignacio, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, 214.

- (e) por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico; de ahí que el puro sentir abre a las cosas estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas;
- (f) el estímulo está presente sólo como algo independiente, de suerte que el sentiente sólo le resta quedar afectado y adaptarse al estímulo que lo afecta¹²⁴.

La situación del hombre es diferente a la del animal pues “el más elemental de los actos específicamente humanos interpone, entre las cosas y nuestras acciones, un “proyecto”¹²⁵. El ser humano, según Zubiri, no reacciona frente a los estímulos que las cosas producen, sino que ante las cosas, el ser humano proyecta, entendiendo ese proyectarse como “algo que el hombre arroja sobre las cosas”¹²⁶. Este proyecto coloca al hombre frente al mundo, a las cosas, como a distancia. “A distancia, pero entre ellas, no sin ellas”¹²⁷.

Para Zubiri la inteligencia humana es sentiente porque siente la realidad, superando el pensamiento idealista hegeliano que sostiene que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. La inteligencia en primera instancia, siente la realidad porque siente impresiones, impresiones que más que sensibles son impresiones de realidad. Es la realidad la que se impregna en la inteligencia, para dar paso, posteriormente, a la razón, al conocimiento, al logos.

El inteligir coloca al hombre en una condición metafísica sui generis “no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica”¹²⁸. Esta condición metafísica del ser humano es la libertad,

¹²⁴ Ellacuría, Ignacio, 216.

¹²⁵ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 324.

¹²⁶ Zubiri, Xavier, 324.

¹²⁷ Zubiri, Xavier, 324.

¹²⁸ Zubiri, Xavier, 325.

porque al estar frente a las cosas puede optar, elegir, proyectar. Ellacuría dirá que “la libertad es la situación metafísica de quien existe desde la libertad”¹²⁹.

3.1.3. El hombre como animal de realidades

Zubiri, como se explicó en el apartado anterior, piensa que metafísicamente el hombre es animal de realidades ya que por su habitud inteligente el ser humano es la realidad radical, la más plena y total. Gracias a la inteligencia el hombre, a diferencia del animal, está abierto a la realidad de las cosas. El animal por su habitud de sensibilidad sólo está abierto al mundo de los estímulos, porque las cosas que afectan al animal se convierten en objetos estimulantes y nada más, reacciona de acuerdo a la norma estímulo respuesta; en cambio que esas mismas cosas para el hombre son realidades ante las cuales se proyecta.¹³⁰ El filósofo vasco explica su postura de la siguiente manera:

Filosóficamente pienso que el hombre es el animal inteligente, el animal de realidades; algo distinto del animal no-humano, que no está dotado sino de mera sensibilidad, es decir, de un modo de aprehender las cosas y de enfrentarse con ellas, como meros estímulos¹³¹.

La inteligencia, según Zubiri, tiene unos procesos que van consolidándose en la medida que el ser humano va creciendo y teniendo experiencias con la realidad. La inteligencia en primera instancia, capta la realidad, se impregna de ella. No es que las ideas, el conocimiento, el logos le llega directamente, pues no somos racionales desde el momento mismo de nacer, sino que nos vamos volviendo racionales. La razón es un grado de la inteligencia, no el único. En palabras del filósofo: “El hombre no es un animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia¹³².”

¹²⁹ Ellacuría, Ignacio, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, 225.

¹³⁰ Cfr. Marquínez Argote, Germán, “Nota Introductoria”.

¹³¹ Zubiri, Xavier, “El origen del hombre”, 26.

¹³² Zubiri, Xavier, 30.

El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal de la inteligencia. Esta inteligencia es formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente, aprehende lo real sintiendo su realidad¹³³.

Cierto que todos los hombres al nacer poseen la capacidad para pensar, pero ésta debe irse entrenando partiendo de la habitud de sentir, es decir de estar en el mundo con las cosas, de inteligir las cosas, la realidad. Por eso, la inteligencia parte siendo sentiente, porque “el niño ya desde sus comienzos es un animal pero no animal racional”¹³⁴. En el desarrollo de niño a adulto es que la inteligencia se especializa y se vuelve racional.

Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es un *animal de realidades*¹³⁵.

Este proceso en el que se encuentra la inteligencia, es lo que va conformando a la persona, porque si bien todo hombre pertenece a la especie homo, no es menos cierto que todo hombre es proyecto, es posibilidad, es construcción. La filosofía en su estudio del hombre, ha considerado solamente al hombre adulto, sano, de tal manera que ha olvidado reflexionar el problema hombre desde el nacimiento, la niñez, la senectud, por cuanto esas etapas etarias se consideraban propias del campo de la biología o la psicología. El personalismo se atreve a reflexionar sobre el hombre, no como algo acabado y determinado, sino como un proyecto, porque “la filosofía por su lado, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona tema de sus reflexiones: cómo el hombre se va haciendo persona a lo largo de su vida”¹³⁶.

¹³³ Zubiri, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, 98.

¹³⁴ Zubiri, Xavier, “El origen del hombre”, 30.

¹³⁵ Zubiri, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, 98.

¹³⁶ Zubiri, Xavier, “El hombre realidad personal”, 44.

3.1.4. El hombre como animal personal

El concepto de persona, merece un mayor análisis, pero, en este trabajo se expone una reflexión de Zubiri sobre el tema:

Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporeidad anímica; sólo secundariamente es el carácter de sus actos. Desde el punto de vista de sus actos [...] el hombre es animal de realidades; entiende, decide libremente, es sui juris; y por eso tiene carácter personal. Pero desde el punto de vista de la sustantividad, el hombre es una corporeidad anímica, y es por esto una realidad personal¹³⁷.

Es necesario explicar que entiende Zubiri por sustantividad. La tradición occidental entendía por sustancia lo que en sí es un objeto. Lo que le hace ser lo que es y no otra cosa. La sustancia es algo estático, que no cambia. Para Zubiri, el hombre es más que una sustancia, que un en sí, es sobre todo un en mí, porque debido a su inteligencia y el estar abierto a las cosas, puede poseerlo y también autoposeerse, diferenciándose del animal. Por eso el hombre es una sustantividad abierta, una corporeidad anímica, un animal de realidades.

Por la inteligencia, el hombre entra en sí mismo y se autoposee: es un “de suyo” formalmente “suyo”; consiste en “suidad” y es, por ello, un animal personal. Pero el hombre es persona viviendo al hilo del tiempo, forjando posibilidades, eligiendo unas y rechazando otras y, lo que es más grave, eligiéndose a sí mismo en una determinada forma de realidad. A partir de la “personeidad” el hombre tiene que configurar su personalidad, acto a acto, a golpe de decisiones¹³⁸.

El hombre tiene entonces personeidad que es lo que le hace ser el mismo, pero que no es estática, sino que evoluciona, crece, se perfecciona. Gracias a la personeidad surge la personalidad del ser humano como una manera de exteriorizarse la persona. Se podría decir que la personeidad es el fondo y la personalidad la forma. La personalidad es una característica de la personeidad y ambas conforman la persona como producto de ir avanzando en su vida, eligiendo su camino, decidiendo sobre su presente.

¹³⁷ Zubiri, Xavier, “El hombre realidad personal”.

¹³⁸ Marquín Argote, Germán, “Nota Introductoria”.

Además de forjarse su personalidad, respondiendo al entorno y a las circunstancias, el hombre por esa misma razón se vuelve moral por cuanto no sólo da respuestas en su interacción con las cosas, sino que se hace responsable de esas respuestas, es decir, es responsivo y responsable.

Además de las propiedades que el hombre tiene emergentemente, por naturaleza, existen otras que tiene que hacer suyas por apropiación: así, la ciencia, las artes, la virtud. El hombre es por ello animal radicalmente moral: tiene que responder a sus necesidades y tiene que responder por sus respuestas. El animal es sólo responsivo, el hombre además de responsivo es responsable. Los actos humanos le crean un problema de responsabilidad porque son “suyos” y son tales porque son puestos desde una realidad formalmente suya o personal. Por constituir en auto posesión, el hombre es centro de autodeterminaciones: puede dar respuesta desde “sí mismo”, puede dar de “sí mismo”. El “sí mismo” es la intimidad¹³⁹.

Las respuestas a la relación con el mundo provienen de su interioridad porque gracias a su inteligencia sentiente en primer lugar entiende el mundo y luego da una respuesta, pero no al estilo netamente biológico, animal, estímulo respuesta; gracias a su inteligencia racional su respuesta está cargada de responsabilidad ante su realidad pues en ella el hombre da de sí mismo y se dona¹⁴⁰:

En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es <<su>> realidad. Y en este <<suidad>> consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es *animal personal*¹⁴¹.

Lo original en el hombre frente a las otras especies es que puede autoafirmarse como “Yo” y eso lo torna en único e irrepetible que se distingue de cualquier otro de la especie. “Desde la intimidad el hombre puede decir: “Yo”. El yo, la misteriosa yoidad, no es sino la

¹³⁹ Marquínez Argote, Germán.

¹⁴⁰ Marquínez Argote, Germán.

¹⁴¹ Zubiri, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, 98.

autodeterminación de la propia realidad personalmente poseída y que, por ello, se “contradistingue” de cualquier otra realidad. El yo es el ser del hombre”¹⁴².

3.1.5. El hombre animal social

El ser humano es una realidad abierta y esa apertura implica también apertura a los otros, a los demás, lo que explica su condición de ser un animal gregario, es decir, social. Analizando las diferentes asociaciones de animales lo que las hace posibles es la condición de apertura estímúlica, es decir, los animales están juntos por estímulo, no están abiertos a la realidad de los otros individuos de la especie. En consecuencia, cuando se alude a la vida de los animales que viven juntos se debe mencionar que son asociaciones y no sociedades estrictamente hablando porque una sociedad es una habitud de alteridad al otro en tanto que “otro que yo”. En la sociedad humana, aunque cada hombre conserva su individualidad, impera el bien común, las decisiones deben tomarse de manera conjunta porque la vida humana implica convivencia y comunicación, solo así es posible la comunión personal. “Comunión es más que comunicación o apertura al “otro que yo”: es formalmente ver al “otro como yo””¹⁴³.

Para Zubiri, es la comunión la que fundamenta la amistad, situación vivida por él cuando en varios pasajes de su vida tuvo que depender de los amigos y en algún caso poder socorrerlos. Vale recordar dos anécdotas de su vida. La primera cuando estando en Berlín conoció a Einstein y debido a la persecución que sufriera el físico por su raíz judía, se vio precisado a solicitar la ayuda de Zubiri para poder comer. La segunda cuando su amigo Juan Lladó le proporciona una pensión anual para que continúe con sus investigaciones filosóficas a cambio de que las de a conocer en cursos de filosofía. Zubiri reconocerá esta generosidad de apertura al “otro como yo” diciendo de Lladó que “fue para mí muchísimo más que un amigo;[...] fue el paradigma creciente de lo que debe ser una vida humana”¹⁴⁴.

¹⁴² Marquínez Argote, Germán, “Nota Introductoria”.

¹⁴³ Marquínez Argote, Germán, 13.

¹⁴⁴ Zubiri, Xavier, “Autoridad, bondad, eternidad”.

3.1.6. El hombre animal histórico

Zubiri considera que el ser humano posee tres dimensiones: la individual, la social y la histórica. El hombre es proyecto, por lo tanto, tiene que inventar su vida, es decir, construir su biografía, posibilitar su historia, en base a lo que se le ha dado genéticamente, que es un modo de estar en la realidad. Es con ese modo de estar en el mundo y su estructura psicosomática que tiene que hacer historia, pero entendida esta última no como la sucesión de hechos, sino como la posibilidad real de proyectar su vida. El tiempo pasa a ser duración en cuanto que el pasado queda contenido en el presente en forma de posibilidades y el futuro se hace presente en el proyecto como lo posible. A continuación, aclaremos la visión de la historia que tiene Zubiri.

El problema de la historia empieza cuando se reflexiona sobre el pasado. La respuesta natural a la pregunta sobre qué es la historia nace de manera espontánea: lo que pasó. Esta respuesta entiende al tiempo como algo lineal, como la sucesión de momentos, dilatación, espaciamiento entre hechos. Esta visión de la historia es criticada por Zubiri y Ellacuría, pues este último afirma que:

No puede entenderse el tiempo desde la sucesión (Aristóteles), ni desde la duración, como si se tratara de un estado temporal que se sucede a sí mismo (Bergson), ni siquiera como *distensio quaedam animae* (Agustín); tampoco como temporeidad, en el sentido de un futuro que está en vía de venir (Heidegger)¹⁴⁵.

Zubiri en su obra “Naturaleza, Historia, Dios” reflexiona sobre las tres categorías que componen la historia (presente, pasado y futuro) y cuando aborda la historia comienza preguntándose sobre el pasado, pues de la idea que se tenga sobre este concepto, dependerá la construcción de la idea de historia:

Que sea el “pasado”, es, por lo pronto, algo que sólo puede ser entendido desde un “presente”. El pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre un presente. De suerte que nuestra actitud ante el pasado depende

¹⁴⁵ Ellacuría, Ignacio, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, 262.

pura y simplemente de la respuesta que se dé a la pregunta: ¿Cómo actúa sobre el presente¹⁴⁶?

La filosofía zubiriana reflexiona justamente sobre cómo el pasado afecta el presente porque “según sean las respuestas que se siguen a esta pregunta, así serán también diversas las maneras cómo los hombres de hoy justifique su ocupación con el pasado”¹⁴⁷.

Ellacuría puntualiza las observaciones capitales de Zubiri sobre la historia de la siguiente manera:

- a) La historia natural no se identifica con la historia humana;
- b) Para llegar a lo verdaderamente histórico en las acciones humanas no puede uno detenerse en la *explicación del ejercicio* de sus potencias, sino que hay que llegar a la *justificación* de su uso;
- c) La vida del hombre no es sólo ejercicio de unos actos, sino que es uso de sus potencias;
- d) Lo específico de la historia está en este uso de las potencias, en cuanto este uso implica una destinación a un plan de conjunto
- e) Las potencias del hombre se ejercitan siempre de manera prácticamente idéntica, pero el uso que de ellas se hace y la vida que con ellas se construye es variable; en esta variabilidad esta la historia;
- f) El mero ejercicio de las potencias da paso a los hechos, el uso que de ellas se hace en orden a la vida constituye lo que se hace en *suceso*, en *acontecimiento*;
- g) La historia, pues, no está tejida de hechos y de movimientos, sino de sucesos y sucesiones, acontecimientos y aconteceres;
- h) Por ello, lo que propiamente ha de buscarse en la historia no es una “razón de ser”, sino una “razón de acontecer”;
- i) No es que en la historia dejen de entrar en juego los actos y las potencias de modo que el esquema acto-potencia resulte falso, pero entran con una estructura más

¹⁴⁶ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, 315.

¹⁴⁷ Zubiri, Xavier, 315.

compleja de la que parece en la simple consideración del ejercicio de esas potencias¹⁴⁸.

La vida humana es un acontecimiento, la suma de aconteceres y de sucesos producto de la puesta en efecto de las potencias humanas dan como resultado la vida de cada cual. Por lo tanto, “la historia no es ni puede ser natural. En la medida que el hombre es natural no es histórico, y en la medida en que es histórico no es natural. El hombre es las dos cosas”¹⁴⁹ Solamente en la vida del hombre se puede constatar que se entretreje lo natural y la historia, ambas están entrelazadas profundamente y ambas hacen posible la vida de cada cual.

“El Yo es histórico, porque es el acto según el cual la realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, y la realidad sustantiva humana es específicamente prospectiva, es histórica”¹⁵⁰.

3.2. El pensamiento de Julián Marías (1914-2005).

3.2.1. Breve biografía y rasgos de su pensamiento.

Fue un intelectual y filósofo español, discípulo y amigo de Ortega y Gasset, que se doctoró en filosofía en la Universidad de Madrid. Formó parte de la Escuela de Madrid. De él dice Jorge Aurelio Díaz que “había entendido muy bien que en filosofía, como en ninguna otra actividad intelectual, la forma es inseparable del contenido” refiriéndose a la manera de escribir del filósofo y del dominio que tenía de la lengua española.

Julián Marías nace en Valladolid en el segundo decenio del siglo XX, y desde muy pequeño ya se notaba su peculiar inquietud por el saber. Estudió en la Universidad de Madrid, en dos carreras al mismo tiempo, en la Facultad de Ciencias y en la Facultad de Filosofía donde él mismo señala que descubrió su vocación: “había comprendido que mi vocación era

¹⁴⁸ Ellacuría, Ignacio, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, 211–12.

¹⁴⁹ Zubiri, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, 107.

¹⁵⁰ Zubiri, Xavier, 137.

la filosofía, y decidí abandonar la Facultad de Ciencias”¹⁵¹. Marías cuenta de sí mismo que, cuando terminó de leer en 1934, el *Ser y Tiempo* de Heidegger, “había adquirido una filosofía genial, que admiré pero que nunca pude “adoptar”, porque venía de otra que me parecía más clara, justificada y profunda: la de Ortega”¹⁵². De esta manera, Marías reconoce que la filosofía que encontró en el pensamiento de su maestro Ortega estaba a la altura de la del filósofo alemán e incluso más comprensible para quienes se dedican a continuar con la reflexión metafísica. Por eso, el pensamiento orteguiano se convertirá para Marías en un fuerte referente para continuar filosofando, siendo el camino que lo lleva a la reflexión profunda sobre la metafísica y la antropología, donde sus aportes a la comprensión de la realidad, el hombre y la persona son de mucha importancia. En una conferencia dictada en Madrid en el 2000, el filósofo retoma la cuestión de la realidad y manifiesta que:

Se trata del problema de la realidad, se trata de que hay una pregunta fundamental, pregunta que formuló, por primera vez que yo sepa Leibniz, sobre la cual volvió, siglos después, Unamuno, que ha aparecido con mucho relieve también en la obra de Heidegger: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? Es la pregunta capital. A mí me sorprende siempre el decir: *hay* algo, *hay* realidad¹⁵³.

La pregunta se irá transformando en otra, ¿Quién se hace esa pregunta? Porque para que la pregunta se dé, es necesario que se haga la pregunta y es un quién el que se cuestiona, es alguien el que se pregunta, es aquel que experimenta la vida, en definitiva, es la persona la que reflexiona sobre la realidad, por ello, Marías parte de la vida humana como la realidad radical, basándose en el pensamiento orteguiano para luego profundizar en el concepto hombre y finalmente en el concepto persona.

Se puede apreciar un proceso “vectorial” en la filosofía de Julián Marías que culmina en su obra “Persona” donde expone su visión del ser humano como hombre y como persona en sus dos modos de instalación: varón y mujer. Por eso afirma Marías que “el filósofo es un hombre inquieto e inquietante [...] pues no parte nunca de la ignorancia, sino del saber: de

¹⁵¹ Marías, Julián, *Una vida presente. Memorias 1*, 98.

¹⁵² Marías, Julián, 166–67.

¹⁵³ Marías, Julián, “La Persona”, 1.

un repertorio de interpretaciones y creencias recibidas, en las que estaba instalado y que resultan insostenibles o insuficientes” y por ello aun cuando en principio se alinee con la filosofía de Ortega, pronto fue desarrollando su propio pensamiento que lo plasmó en su amplia obra filosófica.

El filósofo vallisoletano llegó a proponer que “la *antropología* en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta *estructura empírica*; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la *metafísica*¹⁵⁴, donde la estructura empírica es el ser humano y la teoría sobre la vida humana es la constatación del hombre en el mundo, en la realidad, por eso pasa a ser la vida la realidad radical.

El positivismo demostró que no se puede abordar el problema del hombre y de la vida humana con los mismos parámetros y categorías con los que se hace ciencia. La ciencia busca las causas de los fenómenos, los mide, y se atreve a predecir lo que ocurrirá, sin embargo, en la filosofía se necesita de otras herramientas por cuanto la vida humana y en concreto el ser humano, por ser proyecto y ser en construcción no se puede reducir al estudio científico con el que se analizan las cosas. “Se ha pensado más en la filosofía como una ciencia, como construcción de ideas, que como un *hacer* humano; y no puede olvidarse que la filosofía es algo que el hombre hace, aunque luego resulte que eso que hace es una ciencia¹⁵⁵. Y es que lo clave para la filosofía de Marías es lo que el hombre hace, su quehacer, su realidad y no el resultado de su hacer que para ello la ciencia cuenta con varias disciplinas.

3.2.2. La realidad como estructura

La materia, para ser real, tiene que ser *estructura*, es decir que *la realidad es estructura*,¹⁵⁶ donde la materia siempre será materia prima porque con solo la materia no es posible el mundo, ni que de él se diga algo o se dé cuenta; para ello, “hago falta yo para que

¹⁵⁴ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, 94.

¹⁵⁵ Marías, Julián, *Introducción a la filosofía*, 445.

¹⁵⁶ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, 22.

pueda hablarse de mundo y mundanidad”¹⁵⁷, es imprescindible la presencia del yo ya que “yo soy el que unifica y mundifica a la vez los dos mundos”¹⁵⁸. Los dos mundos a los que se refiere el filósofo son: el mundo sensible y el mundo inteligible; en otras palabras, el mundo exterior que se capta por los sentidos y el mundo inteligible o interior, que es el que se abstrae, que se razona.

El concepto de estructura, Marías en principio, lo retoma de Ortega pero luego exponer su propia visión al respecto. “Una estructura – dice Marías - es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos”¹⁵⁹. La estructura viene dada, es lo que ya existe en la realidad, donde “Las cosas trabadas en una relación forman una estructura”¹⁶⁰, es decir, descubrir las relaciones entre las cosas y el hombre es el proceso para entender el mundo en el cual está inmerso. La estructura es la materia prima con la cual el hombre, con su quehacer, hace posible la realidad, donde la vida misma es la realidad radical.

Lo que Ortega entiende por estructura es una realidad que incluye los elementos, en cierto orden, disposición o relación. Es decir, la estructura no es la disposición de elementos sino una realidad, una cosa de segundo grado, integrada por esos elementos en su orden. Podríamos expresarlo, en una fórmula: estructura = elementos + orden¹⁶¹.

De ahí que “la verdadera realidad primaria –la realidad radical- es la del yo con las cosas”¹⁶² donde la interacción es la que genera la realidad, sin esta mediación, sin el quehacer

¹⁵⁷ Marías, Julián, 21.

¹⁵⁸ Marías, Julián, 22.

¹⁵⁹ Marías, Julián, “Ortega. Circunstancia y vocación”, 556.

¹⁶⁰ Marías, Julián, 556.

¹⁶¹ Marías, Julián, 556.

¹⁶² Marías, Julián, *Historia de la Filosofía*, 435.

con el mundo no existiría la realidad. Por eso es que a la realidad es mi realidad, donde el mundo se convierte en mi mundo, yo con las cosas.

3.2.3. La vida humana como realidad radical.

Para el filósofo vallisoletano la vida humana es justamente la interacción que existe entre el mundo y Yo, del mismo modo como afirmaba su maestro Ortega y Gasset del cual dice: “Yo soy yo y mi circunstancia –escribía ya Ortega en su primer libro, en 1914-. Y no se trata de dos elementos –yo y las cosas- separables, al menos en principio, que se encuentran juntos por azar, sino que la realidad radical es ese quehacer del yo con las cosas, que llamamos vida”¹⁶³ donde nuevamente se puede apreciar la afirmación que la vida humana es la realidad radical porque la acción humana en medio de y con las cosas es con lo primero que el hombre se topa, se descubre en medio de ellas y con ellas, haciendo de su vida un hacer, un quehacer diría Ortega, ya que vivir no es otra cosa que actuar con las cosas, con el mundo, hacerse con ellas:

Lo que el hombre hace con las cosas es vivir. Ese hacer es la realidad con que originariamente nos encontramos, la cual no es ahora ninguna cosa –material o espiritual, porque también el ego cartesiano es una res, si bien cogitans-, sino actividad, algo que propiamente no es, sino que se hace. La realidad radical es nuestra vida. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él¹⁶⁴.

Entonces la vida es acción, pero acción no terminada, acción que permanece en estado de elaboración, es decir, la vida humana no viene dada, como una hecho terminado, definido, determinado, sino más bien es una posibilidad en permanente concreción que sin embargo no termina de concretarse nunca, porque “la vida se hace hacia adelante; el hecho de que

¹⁶³ Marías, Julián, 435.

¹⁶⁴ Marías, Julián, 435.

acontece, su temporalidad, le marca esa dirección y ese avance en que la futurición consiste”¹⁶⁵.

Es aquí donde Marías aporta con los conceptos futurizo e instalación, al mencionar que a la vida humana “no se la puede identificar como la mera fluencia temporal, y tampoco es simplemente un <<proceso>>; el transcurso del tiempo me lleva ciertamente hacia adelante, pero en cada instante *estoy*, lo cual no quiere decir que esté quieto, sino que, sin pararme, estoy *instalado*”¹⁶⁶.

Y siguiendo con la reflexión, en la siguiente afirmación se puede apreciar lo que Marías entiende por instalación afirma que “precisamente la anticipación del futuro *en el presente*, la retención en él del pasado, son las condiciones que me permiten *estar*”¹⁶⁷ y como se puede apreciar estar no es sinónimo de permanencia en un estado inmóvil, sino que ese estar implica una condición previa de la vida humana de la cual se parte, porque sigue su dinámica.

El estar instalado es contar con la base para proyectarse, es ahí donde se conjugan el pasado, el presente y el futuro de la vida humana. En palabras del discípulo de Ortega: “ni soy solo presente, ni solo futuro: soy futurizo, y esa <<presencia>> del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo <<cruce>>. La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no simplemente, esté <<lanzado>>”¹⁶⁸. Siempre la vida parte de unos elementos que son anteriores a la misma vida. Estos elementos apriori son los que sirven como fundamento a la vida porque “la vida humana nunca empieza desde cero. A esto llamo *instalación*. No puedo vivir hacia delante más que *desde* una manera

¹⁶⁵ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, 108.

¹⁶⁶ Marías, Julián, 108.

¹⁶⁷ Marías, Julián, 108.

¹⁶⁸ Marías, Julián, 108.

previa de estar en la cual estoy “instalado”¹⁶⁹ y es desde esa instalación, que se construye la vida.

Esas formas de instalación –según Marías- son: instalaciones biográficas, de condición y futurizas. Entre las instalaciones biográficas menciona: la corpórea, porque el ser humano es cuerpo, esa es su circunstancialidad mundana; por ende, la sensorial que permite al hombre estar en el mundo y experimentarlo; y ese estar en el mundo es evidencia de la instalación mundana que permite desarrollar la vida, -mi vida dirá Marías- es el dónde y desde donde se proyecta la vida humana; finalmente la instalación lingüística que es la estructura biográfica que permite expresar o decir, narrar la vida. Las instalaciones de condición proponen: la sexuada porque el hombre es un ser sexuado y la vida se la vive como varón o mujer; esa condición anterior me proyecta hacia el amor, que es la instalación amorosa; y finalmente a la condición de temporalidad, ya que la vida es devenir en el tiempo. De las instalaciones futurizas señala que: la vida humana se vive hacia adelante por lo tanto parte de una instalación proyectiva, o también la menciona como vectorial; la instalación felicitaría se refiere a que la felicidad está presente desde el comienzo en la vida humana y no es una meta a alcanzar. La felicidad es propia de lo futurizo que es el hombre; y finalmente la condición finita de la vida pone a la muerte como compañera en el camino, la mortalidad es la instalación que siempre está presente en la vida humana.

Marías entiende la vida humana como la metafísica y lo explica diciendo que: Cuando digo que la <<vida humana>> es una teoría, pero no como las demás, ¿qué quiero decir? La realidad sin más es *mi vida* –la de cada cual-. *Esta*, lo cual significa individualidad, singularidad, absoluta posición irreductible”¹⁷⁰ que sería la antropología ya que la <<vida humana>> es, en cambio, una interpretación a la cual *tengo* que llegar.¹⁷¹ La metafísica es la

¹⁶⁹ Marías, Julián, 100.

¹⁷⁰ Marías, Julián, 68.

¹⁷¹ Marías, Julián, 68.

teoría sobre la cual se reflexiona, se filosofa, pero la realidad radical implica a la persona, al yo único y original que es cada quien y que está en el mundo y que hace posible la realidad.

Además, la vida humana tiene una circunstancia, la de ser social. La vida humana se presenta como vivida en medio de una comunidad desde el nacimiento hasta la muerte. Entiende vida no como mera individualidad vivida, porque mi vida implica la vida humana, es decir, vida en comunidad, en relación.

La razón es que mi vida acontece en forma de convivencia; es la forma concreta que se presenta, en una de sus dimensiones, su circunstancialidad; en mi vida encuentro otras vidas. Me descubro como un yo, no primariamente, sino frente a un tú (secundariamente un él o una ella); y este es el primer sentido de la expresión <<mi vida>>¹⁷².

Marías nos ofrece una síntesis de su pensamiento sobre la vida cuando menciona que:

La única vida real es individual, la *mía* (de cada cual), singular, temporal, circunstancial, y su enunciado es *contarla*; pero no puedo entender, narrar contar *mi* vida más que desde la estructura de *la* vida, que no tiene realidad. Esta estructura se obtiene por análisis de *mi* vida, y consiste en el repertorio de sus *requisitos* necesarios, de sus condiciones *sine quibus non*. De este carácter necesario viene la universalidad de esta interpretación «vida»: contiene las condiciones sin las cuales *no hay vida*, y que por tanto han de darse en *cada* vida. Por esto la noción «vida humana» puede convertirse en «vida humana en general». Pero hay que hacer constar que ese análisis de mi vida que lleva a *la* vida humana no es ejecutado primariamente por el hombre individual: mi vida y sus contenidos son interpretados *ya* por el contorno social, y a cierto nivel. La realidad *tal como la encuentro* –la verdadera realidad- está ya interpretada y responde a una idea de la vida *humana*. La vida es *intrínsecamente* histórica y social¹⁷³.

En conclusión, la vida humana es un permanente quehacer, jugarse en medio de las cosas, vivir mundanamente y en palabras de Marías:

La fórmula más sencilla y exacta sería esta: *yo tengo que hacer mi vida con las cosas*. Es decir: a) la vida *no* está hecha; b) *tengo* que hacerla; c) no puedo hacerlo *solo*, sino con algo que me trasciende: las cosas; d) antes que hacer algo tengo que poseer ya en

¹⁷² Marías, Julián, 68.

¹⁷³ Marías, Julián, 72–73.

cierto modo esa realidad (apriorismo de la vida humana); e) esta es *proyecto o futurización*; f) hay que imaginarla previamente o *previvirla*¹⁷⁴.

3.2.4. El hombre y la persona

Como se expuso anteriormente, la reflexión filosófica se había centrado en la búsqueda por conocer el ser (metafísica). Para Marías:

La Filosofía y la Ciencia llevan milenios preguntando qué es el hombre. No es la pregunta adecuada. La pregunta no puede ser esta, es más bien: ¿Quién soy yo? Y otra pregunta que es inseparable de esta, que no se puede evitar y que, en cierto modo, son dos preguntas adversas porque, en la medida en que se contesta a una, la otra queda en suspenso o en cierta inseguridad: ¿Qué va a ser de mí? Como les decía a ustedes, las dos son necesarias, pero, en cierto modo, si yo sé quién soy, quiere decir, si me veo como tal persona, como ese quien, como ese yo, irreductible, entonces la vida aparece como algo inseguro y no sé qué va a ser de mí¹⁷⁵.

Las preguntas por quien soy yo y que va a ser de mí son la clave para llegar al planteamiento del ser humano como fundamento filosófico del sentido de la vida porque van encadenadas, la una implica la otra y para llegar a la segunda se debe pasar por la primera. Aunque parezca un juego de palabras, es posible que exista yo y otro yo y otros yo, que se preguntan lo mismo, entonces se descubre la realidad radical de cada cual, como yo, pero que se encuentra en medio de otros que para el primero dejan de ser yo y se convierten en tú. Este descubrimiento es posible por la dimensión corpórea del ser humano.

Ciertamente, cuando digo ‘yo’, ‘tú’ o un nombre propio, pienso en un cuerpo; conviene no olvidar esto en ningún momento, y no contentarnos con decirlo una vez y luego dejarlo inoperante al seguir pensando. Pero pensamos en un cuerpo en tanto es de alguien. Ese alguien corporal es lo que por lo pronto entendemos por persona. Intentamos ahora, sin abandonar esa primera evidencia, ver con alguna claridad qué es lo que propiamente entendemos y queremos decir¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Marías, Julián, 69.

¹⁷⁵ Marías, Julián, “Persona”.

¹⁷⁶ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, 44.

La persona no se puede definir porque no es una realidad terminada, acabada o finalizada como lo es una piedra que siempre será una piedra. Las cosas siempre son y se las puede definir, la persona es lo que no es pues siempre está proyectada hacia adelante, es futuriza, tiene una dimensión vectorial.

La persona es una realidad que al mismo tiempo es irreal. La persona es algo orientado hacia el futuro. Es, con el adjetivo que he conseguido que esté en el Diccionario de La Real Academia, *futurizo*. *Futurizo* quiere decir orientado al futuro, proyectado hacia el futuro. No es futuro, es presente. Los que estamos aquí, estamos aquí, ahora, en presente. Sí, pero estamos anticipando al futuro, proyectados hacia el futuro, quizá esperando que esta conferencia termine, con alguna impaciencia, pensando que van a hacer luego cosas más interesantes, mañana o dentro de un año o dentro de cincuenta años. Es decir, la vida humana es proyectiva, es futuriza, está orientada hacia el futuro, es por tanto imaginativa, no es real – es real, pero es también irreal: la irrealidad forma parte de la realidad de la persona. No de las cosas, de modo alguno¹⁷⁷.

Queda clara la idea de la persona como presente, pero lanzada hacia adelante, como también la diferenciación con las cosas que si pueden entrar en una definición. La persona, aunque desde la filosofía se intente definirla, ninguna propuesta logrará su cometido por cuanto es propio de la persona su indefinición en cuanto es y será, es presente y futuriza. En consecuencia, a la persona no se la puede cosificar o estudiar con las herramientas aportadas por el positivismo, es necesario buscar otros parámetros para su tratamiento y comprensión. Marías intenta aclarar más su pensamiento sobre la persona cuando afirma que:

Soy *yo* y digo *yo* no como ha dicho la Filosofía durante siglos: *el yo*. Porque cuando *yo* le pongo el artículo determinado a la palabra *yo*, la desvirtúo. El *yo* es un pronombre, es un pronombre personal en su función propia, es *yo* y no *el yo*. Al decir *el yo* lo cosifico, lo trato como cosa, lo convierto en una cosa. Por eso *yo* creo que hay que insistir y por eso voy a hablar de la *persona*, porque justamente *yo* soy alguien corporal, no *algo*, sino *alguien* corporal, ligado a la corporeidad, ligado por eso, a través de la corporeidad a la mundanidad, por eso estoy *en* mi cuerpo y estoy *en* mi mundo, pero soy *yo* a quien le pasa eso, soy *yo* el que está en el mundo, el que se pregunta por la realidad, el que trata de preguntar y de entender ese mundo, ese universo en que estamos¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Marías, Julián, “Persona”.

¹⁷⁸ Marías, Julián.

El término utilizado por Marías para hablar de la persona es una invención suya por cuanto quiere ser coherente con su propuesta de crear otras maneras para comprender a la persona. Además, explica que quiere decir con ésta expresión al decir que:

No soy futuro, entiéndaseme bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo; -izo, que indica inclinación, orientación o propensión: resbaladizo es aquello en que es fácil resbalar; levadizo es lo que se puede levantar; olvidadizo es el que propende a olvidar las cosas; enamoradizo, el que se enamora fácilmente; pues bien, yo soy *futurizo*: presente, pero orientado al futuro, vuelto a *él*, proyectado hacia *él*¹⁷⁹.

Por otra parte, es interesante anotar que Marías propone el rostro de la persona como una manera de identificar y conocer mejor a la persona, ya que, a pesar de las similitudes de los rostros, incluso entre gemelos, la faz humana es única, original e irrepetible y mientras más se conoce a la persona más pronto se la puede identificar como un tú en medio del gentío. Mirar el rostro del otro nos da información tan específica de cada cual, que es imposible confundirle con otra persona, recuérdese el pasaje de la negación de Pedro, donde por su rostro es reconocido como un seguidor de Jesús, pero él quiere negarlo escondiendo su cara. Y a continuación Jesús, según Lucas, lo miró... (Lc. 22, 61)

El conocimiento más verdadero que podemos alcanzar de una persona es el que nos proporciona la contemplación de su rostro; tanto más hondo y complejo, cuanto más real es esa contemplación. Desde la fugaz visión de una fotografía que apresa un instante de la cara hasta la amorosa asistencia a innumerables horas de vida de un rostro mirado durante años con amorosa atención, hay multitud de grados intermedios. Pero lo decisivo es que en la cara, abreviada y resumida en los ojos, es donde sorprendemos a la persona, donde la descubrimos y hallamos por primera vez, donde asistimos a su trayectoria, donde vemos incoarse otras trayectorias no seguidas y que son parte virtual de su biografía íntegra, donde podemos leer muchas veces ese balance vital que la persona hace de vez en cuando¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, 22–23.

¹⁸⁰ Marías, Julián, 179.

El rostro y en especial los ojos son la ventana del alma dice un refrán popular, y Marías menciona que la cara y en especial los ojos son las páginas con las que se puede acceder al conocimiento de la persona. La mirada de los enamorados, de una madre a su hijo, implica un diálogo y una dialéctica que tiene en sí un lenguaje que penetra en lo más profundo de cada persona.

Concluyendo, el personalismo surge, en un primer momento, como un movimiento intelectual de reivindicación de la persona frente a los colectivismos y el individualismo extremo. Esta etapa es la que corresponde al activismo de Mounier, pero que luego, pasados los años, se llega a convertir en una filosofía, descrita por el propio Mounier cuando señala que:

El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos: [...]. Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no solamente una actitud¹⁸¹.

Pero no debe reducirse el personalismo al pensamiento de Mounier, como tampoco debe entenderse como la filosofía de la persona, sino más bien como una escuela particular de la filosofía y como un tipo particular de humanismo según Burgos¹⁸². Mounier también compara el existencialismo con el personalismo y llega a afirmar que ambas filosofías están emparentadas, por cuanto en las dos, el sujeto del conocimiento es la persona humana¹⁸³. Son rasgos estructurales del personalismo: la centralidad de la reflexión en la persona humana; el paso del que al quién; la estructura tridimensional de la persona (somático, psíquico y espiritual); recuperación de la afectividad y la subjetividad humana; la interpersonalidad

¹⁸¹ Mounier, Emmanuel, *El personalismo. Antología esencial*, 675–76.

¹⁸² Cfr. Juan Manuel Burgos, *Introducción al personalismo*, 242-243.

¹⁸³ Mounier, Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, 89.

entendida como relación del yo y el tú, viviendo en la comunidad; primacía de la acción y el amor sobre la intelectualidad¹⁸⁴; la comprensión del hombre como varón y mujer.

¹⁸⁴ Se entiende al personalismo como una filosofía que da prioridad a la praxis que a la mera elucubración racional.

CAPITULO CUARTO

EL SER HUMANO HISTÓRICO ELLACURIANO COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DE LA VIDA

4.1. Biografía de Ellacuría

Ignacio Ellacuría (1930-1989) español de nacimiento (Portugalete – Vizcaya) ingresó a la Compañía de Jesús a los 17 años en Loyola (España) y realizó sus primeros votos dos años más tarde en El Salvador. Realizó sus estudios de pregrado en humanidades clásicas y filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en la ciudad de Quito, donde se licenció en 1955 y conoció a dos maestros sacerdotes que influyeron notablemente en su vida. Ellos fueron Aurelio Espinoza Polit y Ángel Martínez poeta. Posteriormente estudió teología durante 4 años en Innsbruck Austria, donde tuvo de maestro a Karl Rahner, llegando a ordenarse como sacerdote jesuita en 1961 y licenciarse en teología en 1962. Más tarde se doctoró en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (1965), donde se relacionó con el pensamiento personalista de la escuela de Madrid, heredera del pensamiento de Ortega y Gasset, y llegó a interesarse por la filosofía de Xavier Zubiri, con quien tuvo varios encuentros y tertulias, generándose una amistad muy cercana que perduró hasta la muerte de Zubiri. Su tesis doctoral versó sobre “La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”.

Desde sus estudios de pregrado en Quito empezó a preocuparse por la realidad en la que vivía la gente de Latinoamérica. Esta situación le lleva a buscar, en la reflexión filosófica, respuestas sobre el ser humano y la realidad. Escribió varios artículos en la revista de la UCA (Universidad Centro Americana “José Simeón Cañas”) donde además fue profesor de filosofía hasta convertirse en Rector de la misma. Fue nombrado por sus superiores como formador de los jóvenes jesuitas, e “insistió en que el jesuita debía estar bien preparado para responder eficazmente a los retos de la sociedad y la historia¹⁸⁵. Era un hombre austero, pero

¹⁸⁵ “Ignacio Ellacuría”.

muy grato y solidario con las personas que lo rodeaban a las cuales solía siempre repetir que hay que hacerse cargo de la realidad y cargar con ella, para luego dejarse cargar por ella con un sentido profundo de fe y esperanza en la acción del Espíritu Santo. Su postura filosófica y teológica va encontrando adeptos como opositores dentro de la compañía, en la Iglesia¹⁸⁶ y sobre todo en el campo político, pues la situación conflictiva de Centroamérica, especialmente la de El Salvador, termina desbordada con una guerra civil (1980-1992). Ellacuría buscó ser un mediador para la paz, pero denunciando y defendiendo la realidad del pueblo salvadoreño, apoyando el respeto a los derechos humanos, pues tenía claro que la violencia y la guerra, promovidas por el gobierno y la embajada de USA, no eran la salida a la problemática salvadoreña. Convirtió a la UCA en un centro de promoción del saber para la liberación de las mayorías y espacio para la solidaridad con el pueblo crucificado. Afrontó con fe el asesinato de su amigo y compañero Rutilio Grande y más tarde el de Oscar Romero, arzobispo del Salvador. En su último escrito “Utopía y profetismo desde América Latina” escribió:

La negación profética de una Iglesia como el cielo viejo de una civilización de la riqueza y del imperio y la afirmación utópica de una Iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana historizada en hombres nuevos, que siguen anunciando firmemente, aunque a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador.

A los tres días de su regreso del exilio¹⁸⁷, fue martirizado en los jardines de la residencia universitaria de la UCA junto con otros cinco sacerdotes jesuítas. El sentido de su vida se fundamentó siempre en su manera de entender la filosofía y la teología como herramientas poderosas que permiten al hombre acercarse a la verdad, haciendo de la realidad histórica el espacio concreto donde la persona hace historia con su historia y por ende busca

¹⁸⁶ En 1974 Roma intervino prohibiendo de manera expresa que Ellacuría ocupase cargos de responsabilidad en el gobierno de la Compañía de Jesús.

¹⁸⁷ Ellacuría tuvo que abandonar varias veces El Salvador por motivos políticos, ya que fue acusado de ser comunista y apoyar la revolución. Regresó el 13 de noviembre de 1989 al Salvador con la intención de mediar por la paz. El 16 de noviembre fue asesinado por un pelotón militar.

su liberación. Su permanente lucha a favor de los derechos humanos y su postura crítica ante las formas de gobierno ideologizaste, fueron el detonante para que su vida sea considerada un estorbo en los intereses de los poderosos y por eso, repitiéndose la historia de Jesús y de muchos de sus seguidores, sufrió el martirio por la fe.

4.2. Pensamiento

La filosofía que desarrolló Ignacio Ellacuría buscaba ser una respuesta a la realidad que los latinoamericanos deben enfrentar día a día en un continente marcado por la desigualdad económica y social. Su manera de pensar y de actuar, del mismo modo que le ocurrió a Sócrates, le llevó a pagar con su vida el afán impostergable de filosofar sobre la historia del pueblo especialmente centroamericano:

El pensamiento de Ignacio Ellacuría, como Rector de la Universidad, desde su filosofía práctica es un referente singular porque, en un contexto social e histórico concreto de América Central, nos revela cómo la estructura formal de la inteligencia y su función lógica no es tan sólo la de ser comprensión del ser o captación del sentido de las cosas y de la vida, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella, para comprometerse y transformarla¹⁸⁸.

Su pensamiento fue madurando desde que empezó sus estudios, tanto en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, como en la comunidad jesuita de Cotacollao en Quito. “Lo que trato es de buscar una base filosófica de mi posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo el hombre y además “recreadora”, para uno mismo y para los otros”¹⁸⁹ Estas líneas las escribía a quien fue su profesor, el P. Ángel Martínez y de esta carta se puede concluir claramente que Ellacuría se dedicó desde muy joven a buscar un fundamento filosófico que le permitiera encontrar sentido a su vida en el contexto de la realidad que le tocaba vivir.

Ellacuría es más conocido en América como teólogo que como filósofo, y a pesar de que estudió en Ecuador, tanto su filosofía como su planteamiento teológico son poco

¹⁸⁸ Mora Galiana, José, “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico. Pensamiento y Praxis Histórica”.

¹⁸⁹ Ellacuría, Ignacio, “Correspondencia con Ángel Martínez”, 202.

conocidos, por lo que amerita redescubrir el aporte de este jesuita a la academia y a la vida cotidiana del pueblo latinoamericano. Su primer escrito versó sobre “El despertar de la filosofía” (1956) en la que hace un recorrido por la filosofía griega porque deseaba ahondar en el pensamiento clásico y relacionarlo con la escolástica. En “Teología política” (1973) aborda el tema del papel de la evangelización en la historia y la liberación, convirtiéndose en un aviso respecto de la relación tan íntima entre la política y el evangelio. En su artículo Filosofía, ¿para qué? (1976) Ellacuría se plantea el papel de la filosofía en un mundo donde el conocimiento científico se ha desarrollado y multiplicado de manera exponencial en relación con las épocas pasadas. A pesar del adelanto tecnológico, todavía hay preguntas muy sencillas que no tienen respuesta como por ejemplo ¿qué es saber? La ciencia no ha podido cerrar, ni contestar todas las inquietudes que al ser humano le han surgido desde antaño. Por ello, Ellacuría ve en la filosofía la herramienta adecuada para seguir en la búsqueda del saber, tal y como lo hacía Sócrates allá en su natal Grecia. Filosofía de la realidad histórica (1990), aunque póstuma y publicada con la ayuda de Antonio González, se convertirá en su obra maestra.

Según Samour¹⁹⁰, el pensamiento personalista de Ellacuría se puede enmarcar en cuatro etapas: en la primera (1954-1962) intenta construir una filosofía con profundo sentido ético cercana al vitalismo y al existencialismo, pero cuestionando la postura atea de Heidegger y Sartre; en una segunda (1963-1971) se nota la cercanía y profundización de la filosofía de Zubiri; en una tercera (1972-1981) propone una filosofía política fundamentada en la historia; y finalmente una cuarta (1982-1989) que se basa en su filosofía de la realidad histórica para lanzar su propuesta de una filosofía de la liberación.

Uno de los textos que produjo mucho impacto en la sociedad y en la Iglesia fue la editorial que Ellacuría escribió en 1976 en la revista ECA, donde invita a hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella mediante el anuncio y la denuncia de la situación del pueblo en ese momento histórico. Este documento es un claro mensaje de rechazo de la civilización de la riqueza que quiere sostenerse en el poder a toda costa e imponer sus

¹⁹⁰ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, 53.

principios al pueblo; es un escrito irónico respecto del poder que tiene el capital, de la manipulación que hace de las diferentes instituciones sociales y políticas (especialmente la prensa) y de su ideologización que persiguen el sometimiento y enajenación de la gente, que no es otra cosa que mantener al pueblo crucificado.

Sin embargo, sigue siendo hora de trabajar por el robustecimiento de la conciencia colectiva; sigue siendo hora de promover la organización popular y campesina; [...] sigue siendo hora de recordar al gobierno que no tiene –hoy menos que nunca– el más mínimo derecho a reprimir a quienes están exigiendo lo que él mismo les ha dicho que es absolutamente debido e irrenunciable. Sigue siendo hora de hacer todo lo posible para que no vuelva a repetirse el escandaloso, vergonzoso e injusto: “a sus órdenes mi capital”¹⁹¹.

En el documento se puede apreciar la esperanza que tiene el autor y la valentía de exigir el respeto de los derechos humanos. No cabe duda que esta manera de analizar la realidad histórica de El Salvador cayó muy mal entre las élites del poder militar, político, social y eclesial. De la misma manera que se eliminó a Oscar Romero, los poderosos, al verse descubiertos y expuestos por el pensamiento y praxis permanente de Ellacuría, buscaron la manera de quitarlo de en medio.

4.2.1 La necesidad de fundamento.

La filosofía, desde su nacimiento en el mundo de los griegos, es la herramienta intelectual que utilizan los pensadores para generar conocimiento. La reflexión filosófica permite la aparición del conocimiento sistemático y ordenado, encaminado a la construcción de la cultura. El paso del mito al logos implica encontrar los fundamentos que permiten verificar el conocimiento. La filosofía se ha encargado de buscar el *arjé* o fundamento de las cosas, puesto que es la ciencia de los primeros principios y del fin último de la realidad. En palabras de Ortega:

Formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los

¹⁹¹ Ellacuría, Ignacio, “A sus órdenes mi capital”, 656.

«explica». En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura (explicar) las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical (principios)¹⁹².

La reflexión filosófica es la encargada de encontrar esos principios que fundamentan los argumentos de los filósofos. Toda corriente filosófica tiene su fundamento, su episteme. El origen de un argumento, entonces, se encuentra en el principio que lo sustenta, y este principio debe ser radical, es decir, último porque sobre él, que sirve como base, se construye una teoría o corriente de pensamiento. Ellacuría, en la primera etapa de su vida como filósofo, se centra en la búsqueda de una filosofía que fundamente y permita el diálogo entre la escolástica y las nuevas corrientes filosóficas que aparecían en su tiempo. El fundamento es para la filosofía la base que hace posible el camino de la búsqueda de la verdad y retoma la dialéctica empleada por Sócrates que recurría al argumento en contra de los sofistas, ya que ellos afirmaban y planteaban proposiciones simplemente sustentadas en su autoridad porque se consideraban eruditos. El método socrático permite desideologizar al pensador para luego encaminarlo hacia la luz del conocimiento.

Con su mayéutica, Sócrates desenmascara a los sofistas, pues les invita permanentemente a volver al principio, al fundamento que sustenta cada planteamiento, por eso, asumía una actitud humilde frente a los demás como pensador; no se autodenominaba sabio, sino más bien un amante de la sabiduría, filósofo, un permanente buscador de la verdad; de allí surge su máxima “solo sé que nada sé” entendiendo que el conocimiento es dinámico y se desarrolla de manera progresiva, necesitando, cada vez, encontrar los fundamentos que sustenten el progreso del pensamiento, tal y como lo propone la dialéctica hegeliana: ante una tesis se presenta como opositora una antítesis para luego del proceso dialéctico dar lugar a una síntesis que se convierte en una nueva tesis que provocará un nuevo diálogo y así sucesivamente en el avance de la ciencia. Cada tesis es un principio o fundamento.

¹⁹² Ortega y Gasset, José, “Principialismo de Leibniz”, 3.

“Lo que necesita fundamento es lo que vale, o que se considera que vale con miras a la obtención de un determinado fin”¹⁹³, entonces es el fundamento lo que da valor a una postura, a una idea, la hace válida. Para hacer filosofía, es necesario la elaboración de argumentos que permiten validar las afirmaciones de los filósofos y encaminarlos hacia la verdad. Los fundamentos validados evitan el error y proponen una dialéctica alejada de las falacias. Aristóteles, preocupado por el correcto razonamiento propone el uso de la lógica y de los silogismos; estudia y clasifica a las falacias para ponerlas a descubierto, ya que son argumentos lógicos que parecen válidos pero que inducen a engaño y desvían al filósofo de la senda que busca la verdad. Este es el estilo de filosofía que busca el filósofo vasco.

Según Ellacuría “el hombre como conexión ineludible en sí mismo del conocer y de la realidad es así la pieza clave del filosofar y de la filosofía”¹⁹⁴ debido a que quien piensa y hace filosofía es el hombre; únicamente el ser humano es capaz de generar cultura, pero es necesario reflexionar sobre la base en la que se fundamenta dicha cultura para no caer en equivocaciones ni construirla sustentándola en falacias, en falsas ideologías.

Para alcanzar la anhelada aletheia griega, Ellacuría propone tres campos para la filosofía, el saber, la realidad y el sentido de la realidad, de ahí que “el saber filosófico es así un ingente esfuerzo de la humanidad por aclararse a sí misma que es saber, qué es la realidad y cuál es el sentido de la vida humana”¹⁹⁵, siendo este último campo el que se quiere ahondar en la presente investigación, aunque para ello, según Ellacuría, es menester comprender el objeto de la filosofía y que se entiende por realidad.

Uno de los principales filósofos griegos, Sócrates, propone que para saber es necesario partir del conocimiento personal, por ello hace en y de su vida una práctica permanente del oráculo de Delfos “Conócete a ti mismo”, es decir, para hacer filosofía, el

¹⁹³ Prini, Pietro, *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy.*, 15.

¹⁹⁴ Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, 122.

¹⁹⁵ Ellacuría, Ignacio, 123–24.

pensador debe partir de un principio y este según Sócrates se encuentra en el interior de cada persona, en la vida de cada ciudadano, en el conocimiento personal.

Ellacuría cuando se refiere a Sócrates, afirma que el filósofo ateniense “quería saber, pero lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer la ciudad. Su saber es, por lo tanto, un saber humano, y un saber político, no solo porque el objeto de ese saber sea el hombre y la ciudad, sino porque su objetivo eran la recta humanización y la recta politización”¹⁹⁶.

El quehacer filosófico no es una mera elucubración intelectual, sino que es la manera de pensar en la vida, desde la vida y para la vida del hombre, en definitiva en su realidad. La filosofía se convierte así en ética y política. Ellacuría, igual que Sócrates, ve en la filosofía una forma de vida, donde lo fundamental es la vida de las personas en medio del mundo y sus relaciones como ciudadanos. A estos dos pensadores no les “importa tan sólo saber cómo son las cosas [...], sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas”¹⁹⁷.

Kierkegaard, de la misma manera que Sócrates, se entregó a la tarea filosófica de reflexionar y de buscar una verdad, la idea por la que fuese válido vivir y morir¹⁹⁸, es decir, buscaba el fundamento y el sentido de su vida, como se mencionó en el primer capítulo. El joven Ellacuría, en 1954, escribe a su maestro Ángel Martínez que: “lo que trato es de buscar una base filosófica de mi posición ante la vida”¹⁹⁹ coincidiendo con Sócrates, Kierkegaard y Dilthey en esa búsqueda de la verdad, del fundamento, que es el quehacer filosófico.

En consonancia con su maestro Zubiri, Ellacuría invita a realizar una filosofía que basándose en argumentos, trascienda el ámbito intelectual del quehacer filosófico, “y esto

¹⁹⁶ Ellacuría, Ignacio, 117.

¹⁹⁷ Ellacuría, Ignacio, 117.

¹⁹⁸ Kierkegaard, Soren, *Temor y Temblor*, 40.

¹⁹⁹ Ellacuría, Ignacio, “Correspondencia con Ángel Martínez”, 202.

no solo porque nos ofrece un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y para la vida e incluso una forma de vida sino porque nos equipa material y formalmente para interpretar el mundo y aún para transformarlo, sirviendo de luz última a otros modos de saber y otros modos de actuar”²⁰⁰. La filosofía es entendida de este modo como una actividad, tanto intelectual como práctica y su tarea es la de iluminar el desarrollo del pensamiento y la construcción de un mundo más humano. Ramírez en el mismo sentido afirma que:

Esta tarea humanista y liberadora de la filosofía es posible debido a la naturaleza de su saber y a su enorme potencialidad para encontrar la verdad y el ser de las cosas, más allá de las apariencias y de lo superficial. Por ello es necesario que la filosofía se constituya como un saber radical, total y último si es que pretende iluminar y orientar la vida humana²⁰¹.

Por lo tanto, estamos ante una forma de existir que implica vivir y reflexionar, es decir, vivir pensando y pensar viviendo. “La filosofía hoy necesita de un inmenso contacto con la realidad, cuanto más amplio y profundo mejor, así como de una pluralidad de saberes”²⁰², de esta manera la filosofía puede ayudar a la humanidad a entender su realidad, a orientar su existencia, a buscar su realización, a fundamentar el por qué y el para qué vivir, ya que la humanidad en la actualidad está ávida de respuestas frente al sin sentido. En Ellacuría esta forma de hacer filosofía y de vivir filosofando fueron el fundamento para proponer las bases de la Filosofía de la Realidad Histórica y de la Teología de la Liberación en América Latina.

4.2.2. Ellacuría y la antropología de Zubiri

La filosofía, se ha mencionado al inicio, se dedicó durante mucho tiempo y con afán a las cuestiones ontológicas, metafísicas, gnoseológicas, etc., pero pocas veces en la antigüedad y en la escolástica se interesó por estudiar la vida humana. El que hace filosofía

²⁰⁰ Ellacuría, Ignacio, “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, 371.

²⁰¹ Ramírez, César, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*, 83.

²⁰² Ellacuría, Ignacio, “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, 370.

es el hombre, pero ¿qué es el hombre? o más bien ¿quién es el hombre? Esta última cuestión abre el campo para la aparición de la antropología filosófica que es la que se aproxima a la reflexión sobre el ser humano.

Ellacuría, en su segunda etapa de desarrollo filosófico, profundiza en algunas categorías propuestas por su maestro Zubiri, entre ellas su visión de hombre y la persona. El hombre es, a la vez, animal de realidades y una realidad personal, donde la realidad comienza a jugar un papel fundamental en el desarrollo de la personalidad que parte de la personeidad. No se puede entender al hombre fuera de la realidad. La realidad es el contexto en el cual el hombre vive, se hace humano y se construye como persona.

Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización²⁰³

La personeidad, para Zubiri, es la raíz más profunda del hombre, de donde emergen todas sus acciones y sus posibilidades. La persona, en cuanto personeidad, es una realidad humana que posee inteligencia; es un animal de realidades y no simplemente un individuo de la especie homo. Desde su concepción hasta el momento en que se desarrolla la capacidad para entender, el embrión es un sujeto humano, pero desde que le es posible entender se convierte en una realidad humana, en persona.

Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero porque es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre²⁰⁴

²⁰³ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, 50.

²⁰⁴ Zubiri, Xavier, 49.

“La suidad es la que define primariamente a la persona”²⁰⁵ porque la realidad en el ser humano es suya debido a que se autopoiese y se constituye y “este modo de ser suyo es lo que constituye a la persona”²⁰⁶. La personeidad le da al ser humano la capacidad para hacer suya la realidad, para reconocerse como el sujeto que se encuentra envuelto en la realidad; eso es lo que Zubiri entiende por suidad. Vale aclarar que Zubiri entiende que la persona tiene personeidad y personalidad. La personalidad nace de la personeidad y comprende los actos que realiza la persona para irse haciendo, para modelarse. La personeidad, entonces, es lo que anteriormente se denominaba sustancia y que en el pensamiento de Zubiri se transforma en sustantividad por cuanto no está definida, por lo que la personeidad es ante todo sustantividad humana. De esta manera la persona es una corporeidad anímica, es decir un cuerpo con alma.

Persona es ante todo el carácter de la sustantividad humana, de la corporeidad anímica; solo secundariamente es el carácter de sus actos. Desde el punto de vista de sus actos [...] el hombre es *animal de realidades*; entiende, decide libremente, es *sui juris*; y por esto tiene carácter personal. Pero desde el punto de vista de su sustantividad, el hombre es una corporeidad anímica, y es por esto una *realidad personal*²⁰⁷.

Zubiri considera que el ser humano es el producto de un proceso evolutivo ya que “por evolución natural aparece la persona humana en el cosmos y es esta persona la que inicia la historia”²⁰⁸, es decir que, recurriendo a la biología, mira al ser humano como un animal que enfrentado a la realidad ha desarrollado una psiquis que le permite entender la realidad (hacerse cargo de ella), le mantiene en un estado de apertura a esa realidad (cargar con ella) y lo incita a trascender (encargarse de ella). El hombre entonces es un animal de realidades porque es un ser corpóreo que está en la realidad, se enfrenta a ella y busca como transformarla. Ahí se construye como persona, dejando que la personeidad se manifieste en

²⁰⁵ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 266.

²⁰⁶ Ellacuría, Ignacio, 266.

²⁰⁷ Zubiri, Xavier, “El hombre realidad personal”, 77.

²⁰⁸ Ellacuría, Ignacio, “Persona y comunidad”, 95.

la configuración de la personalidad. Pero además, en ese proceso evolutivo, el ser humano recibe por transmisión genética determinadas estructuras psico-orgánicas como también recibe por tradición determinadas formas de estar en la realidad y es lo que denomina Ellacuría la trasmisión tradente, es decir, que la constitución del ser humano es producto de una herencia tanto genética como social. Por lo tanto, “lo histórico consiste, entonces, en la transmisión tradente de formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades”²⁰⁹

La aparición del término persona es un aporte de la teología a la filosofía debido a que los Padres de la Iglesia lo usaron en sus debates cristológicos para aclarar el misterio de la Santísima Trinidad. El hombre es persona humana porque es una creación de la persona divina Dios.

Entender al ser humano como persona, como creatura de Dios, es posible en Ellacuría por su condición de creyente intentando conciliar la escolástica con la filosofía contemporánea, es decir, a diferencia del pensamiento existencialista donde el hombre no tiene esencia sino existencia, el filósofo vasco parte de una esencia otorgada por Dios, pero que esa esencia no le determina. El hombre es tal porque es un individuo de la especie humana, pero en su calidad de persona debe irse orientando de manera libre hacia su construcción y realización; será en esa realización donde Dios aparece como horizonte pero que estaba presente en la misma realidad de ser hombre:

Ciertamente, el hombre no es posible sin Dios; nuestro ser es lo que es por lo que ha recibido de Dios, y lo que ha recibido es un ser que viene todo de Él y tiende todo a Él, no siendo la religión sino el volver a religar voluntariamente, deliberadamente, lo que ya de por sí estaba ónticamente ligado²¹⁰.

Ellacuría, aunque no menciona a Kierkegaard en sus reflexiones, concuerda con el filósofo danés en que el salto de fe es el camino para la esperanza, cuando describe la época

²⁰⁹ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 417.

²¹⁰ Ellacuría, Ignacio, “Sobre la irreligiosidad”, 273.

que le ha tocado vivir; una época posterior a las guerras mundiales y como lo anunció Nietzsche, un tiempo donde la presencia de Dios es altamente cuestionada. Pero Ellacuría propone, frente a la angustia de los estetas y de los que están convencidos de la muerte de Dios, la religiosidad.

Basta con observar nuestro tiempo, para vernos por dentro como hombres de nuestro tiempo, para vernos lanzados a la irreligiosidad, al olvido de Dios, de modo que nuestro esfuerzo tiene que ejercitarse en ser religiosos y no lo contrario²¹¹.

El filósofo vasco propone la vuelta a la fe, confrontando al ateísmo y el escepticismo que gana terreno en el mundo occidental de medianos y finales del siglo XX, pues considera que “la religión, en efecto, como forma de vida, es decir, como religiosidad, implica una actitud de la vida entera respecto de Dios”²¹² por lo que la persona solo es posible si está ligada a Dios ya que el ser que le ha sido dado al hombre es un ser histórico abierto a la trascendencia y libre para hacerse y realizarse.

Marcel, a diferencia de Descartes, considera que la persona no solo piensa, sino que esta posibilidad le viene dada por la corporalidad y se ratifica cuando afirma que cada cual es cuerpo pero que no solo es una subjetividad sino que más bien la persona corpórea se inserta en la realidad de una comunidad donde vive con otros, por eso se puede manifestar que tanto Ellacuría como Marcel entienden a la persona como gregaria, social, por cuanto “yo me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo”²¹³ que es muy similar a la propuesta ellacuriana de asumir la realidad cargando con ella y encargándose de ella. En la realidad está la persona y en esa realidad se descubre responsable de sí mismo y de los otros.

Marías en la misma perspectiva intenta explicar el término persona y lo aborda entendiéndolo como alguien y no como algo, es decir, como un yo singular con un cuerpo

²¹¹ Ellacuría, Ignacio, 273.

²¹² Ellacuría, Ignacio, 272.

²¹³ Marcel, Gabriel, *Homo viator*, 33.

que le hace posible el estar en el mundo pero que no solamente es cuerpo, sino que es un yo que tiene psiquis y que por eso se cuestiona por la realidad:

Por eso yo creo que hay que insistir y por eso voy a hablar de la persona, porque justamente yo soy alguien corporal, no algo, sino alguien corporal, ligado a la corporeidad, ligado por eso, a través de la corporeidad a la mundanidad, por eso estoy en mi cuerpo y estoy en mi mundo, pero soy yo a quien le pasa eso, soy yo el que está en el mundo, el que se pregunta por la realidad, el que trata de preguntar y de entender ese mundo, ese universo en que estamos²¹⁴.

El hombre, al ser un animal de realidades, empieza por inteligir la realidad, esa en la función primera de la inteligencia, y lo hace gracias a que por su corporeidad siente y experimenta la realidad, de lo que se concluye que la razón humana en primera instancia es una inteligencia sentiente, es decir, la que logra captar el mundo, la que le permite al hombre hacerse cargo de la realidad. En el hombre entonces existe una unidad intrínseca entre su cuerpo y su psiquis, porque es gracias a su corporalidad que tiene una estructura orgánica-biológica, pero que ha dado origen a un cerebro que es capaz de inteligir y razonar:

El inteligir [...] consiste en la mera actualización de lo real en tanto que real. Y en esa mera actualización es donde empieza hacerse presente, a estar presente toda la precisión y riqueza de la realidad. El hombre por su inteligencia sentiente está impresivamente instalado en la realidad de modo que en la respectividad de esa su inteligencia sentiente y de esa realidad impresivamente actualizada se va constituyendo a la par una vida en la que se entrecruzan y se entrelazan, la fuerza, la riqueza y el poder de lo real con el problematismo de esa misma realidad siempre presente como formalidad, pero siempre pre huidiza como contenido[...] Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas –hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella- se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es, y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido²¹⁵.

El cuestionamiento del hombre por la realidad es la evidencia de la apertura del hombre a la realidad, es la que lo incita a salir de sí mismo, a enfrentarse con el mundo pero

²¹⁴ Marías, Julián, “Persona”.

²¹⁵ Ellacuría, Ignacio, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 426–27.

que a su vez lo mantiene ligado a ella porque no puede desprenderse de ella ni escaparse del mundo, además se apoya en la realidad para lanzarse a la conquista de su realización como persona:

El hombre se realiza como persona apoyándose en la realidad. Es la realidad apoyo último, apoyo dinámico y apoyo impelente del realizarse humano. En ella se fundamenta el hombre, en ella se dinamiza el hombre, en ella se ve lanzado a su propia realización [...] En su constitutiva apertura a la realidad, es ésta la que le hace ser. Es la realidad en su triple carácter de última, posibilitante e impelente lo que le fuerza al hombre a ser, la que le hace trazar la figura de su ser sustantivo: es la religación. La religación es un hecho, el hecho que se muestra analizando la propia forma de realización personal, el propio modo de ser persona. El hombre está religado en su ser a la realidad, porque la realidad se le presenta como un poder y no meramente como fuerza. El hombre realiza religadamente su ser en y desde el poder de la realidad. No desde la nuda realidad, sino desde la realidad en cuanto poder. El ser del hombre, el ser de la sociedad y el ser de la historia se van realizando en la religación personal, en su triple dimensión individual, social e histórica. Es en este punto donde se abre en lo más personal del hombre el problema de Dios, porque esa realidad en su triple carácter de última, de posibilitante y de impelente, se presenta en términos de deidad. Dios no aparece así en el hombre como fuera de él o como sacándole de sí, sino como algo que está en él y como algo que le obliga a trascenderse a sí. La trascendencia misma de Dios respecto del hombre no se da fuera del hombre, es una trascendencia en el hombre²¹⁶.

La realidad es la que le permite al hombre ser, es el espacio donde el hombre se da, se encuentra a sí mismo y se proyecta. En consecuencia se puede deducir que existe una trilogía en la antropología de Ellacuría, donde “la persona humana es persona animal, persona social, persona histórica, y sólo así es realmente real”²¹⁷.

El ser humano por naturaleza es un ser social, no está solo en el mundo, aunque es un individuo de la especie humana, no vive individualmente, en su entorno vive con otros, existe en familia, es y se hace persona en comunidad, ocupa un espacio dentro de la sociedad y cumple un rol en la misma. El animal de realidades es gregario, aparece en la realidad en grupo porque para sobrevivir necesita de los demás y los demás necesitan de él:

²¹⁶ Ellacuría, Ignacio, “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, 662–63.

²¹⁷ Ellacuría, Ignacio, “Persona y comunidad”, 69.

el hombre no se da “realmente” como un individuo aislado, aunque tampoco sea su realidad sin más el conjunto de las relaciones sociales, aunque sea evidentemente un hombre social, determinado concreta e históricamente por lo que hace, por lo que le hacen hacer o por lo que le dejan hacer. El hombre se da realmente en sociedad y en historia, como se da en naturaleza: se da en plena actividad, una actividad compleja, contemplativa y activa, que es de sí mismo y que es de los otros²¹⁸.

La persona singular que es cada uno, necesita su espacio para vivir su vida pero a la vez necesita estar inmerso en la vida de la comunidad por eso “reducir la persona a la comunidad o la comunidad a la persona, concebir la comunidad como una especie de macropersona o a la persona como una mera individualización de la sociedad, sería una simplificación y una falsificación de la realidad”²¹⁹.

4.2.3 La vida humana en Ellacuría como realidad histórica.

La obra más importante de Ellacuría “La filosofía de la Realidad Histórica”, texto que fue publicado póstumamente y que corresponde a la tercera etapa de su reflexión filosófica, aborda la categoría de la realidad histórica que se convierte en el objeto de la filosofía. La obra maestra de Ellacuría se enmarca en lo que se conoce como realismo zubiriano que es una postura opuesta tanto a la fenomenología husserliana y hegeliana como al existencialismo heideggeriano y al materialismo marxista²²⁰.

Ellacuría se distancia de Hegel en cuanto a que esta unidad total de la realidad es material y no ideal; al mismo tiempo se distancia de Marx argumentando que la materialidad no descansa en la infraestructura económica, sino ciertamente en una materialidad física intramundana pero posibilitante de nuevas realidades y no cerrada en las mismas condiciones materiales de vida. Pero además se distancia también de Zubiri en cuanto a que la realidad histórica no es una dimensión, así sea la más importante, de la realidad llamada hombre; por el contrario, ésta es la unidad de la realidad total y en este sentido trasciende al hombre²²¹.

²¹⁸ Ellacuría, Ignacio, 67–68.

²¹⁹ Ellacuría, Ignacio, 67–68.

²²⁰ Cfr. Méndez, Andrés, “La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría”, 5.

²²¹ Méndez, Andrés, 15–16.

La realidad para Ellacuría es de tipo material por cuanto el hombre se encuentra en el mundo de las cosas materiales pero un mundo lleno de posibilidades, abierto a todas las dimensiones humanas y no centradas exclusivamente en la producción y la economía. Considera que la realidad es histórica y que es posible en la medida en que el hombre interactúa con el mundo, haciendo historia con las cosas, con los demás, con todo. “Por ello, hablar de realidad histórica no pasa por alto lo que ocurre en la historia. Ellacuría recalca que bajo este concepto se asume la historia de la realidad, lo que pasa a la realidad misma cuando entra en contacto con el ser humano y la sociedad”

Ellacuría recurre a Zubiri para mostrar que la historia sólo se conceptúa desde una realidad intramundana, dinámica y abierta a sí misma. De esta manera, la historia no es esencialmente movimiento de ningún Espíritu Absoluto (unidad estructural como lógica del pensamiento), pero tampoco el mero desarrollo de las fuerzas productivas (unidad estructural como determinación económica). La historia es una dimensión del ser humano que consiste en la apropiación de posibilidades (unidad estructural como realidad histórica)²²².

“La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”²²³, según Ellacuría porque en la realidad histórica se manifiesta la realidad en su máxima expresión ya que no es solamente realidad, o una realidad, sino la realidad en su totalidad y por ser material es el lugar apropiado para la metafísica pues para el filósofo vasco, la realidad intramundana es el origen de toda realidad. La historia entonces es la forma cualitativa más alta de la realidad, de donde la realidad histórica se constituye en “el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”²²⁴

Samour profundiza en la visión histórica de Ellacuría y manifiesta que:

La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un topos ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La

²²² Méndez, Andrés, 19.

²²³ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 38.

²²⁴ Cfr. Ellacuría, Ignacio, 39–40.

historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico.²²⁵

El sentido de la historia radica en la historia misma pero entendida como el conjunto de quehaceres y acciones humanas. La historia se va haciendo, no está hecha, no es, la historia es un devenir, pero un devenirse desde y con lo humano. Mirar desde el futuro retrospectivamente a la historia puede desviar la comprensión de ella misma, pues se corre el riesgo de entenderla como un proceso direccionado hacia un fin determinado. La gente comúnmente dice que las cosas pasan por algo, como que ya existiera una predestinación. No, la idea de Ellacuría, según Samour, es que la historia es la suma de las posibles acciones humanas.

La realidad se forja en y con la historia porque “en la historia la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el ser humano puede hacerse a sí mismo y construir el mismo poder de realizarse a sí mismo²²⁶. Esta mirada de la realidad ellacuriana es clave para entenderla como histórica y comprender que el ser humano, por ser proyecto, es histórico y en esa dinámica de la realidad con la historia, el ser humano puede realizarse, ser el que quiere ser pero que todavía no es.

La realidad histórica es la raíz para todas las realidades posibles ya que “en la realidad histórica tiene cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad”²²⁷. En la realidad histórica ellacuriana entran todas las demás formas de realidad como “lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido. Es también

²²⁵ Samour, Héctor, “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, 58.

²²⁶ Samour, Héctor, 57.

²²⁷ Samour, Héctor, 57.

el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas pueden abrirse a la trascendencia”²²⁸.

¿Cómo relaciona el filósofo vasco la vida humana con la historia? Para reflexionar sobre esta relación propone retomar el pensamiento de Ortega y Gasset, el cual afirma que:

El hombre vive porque quiere. La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza, como le es impuesto a la materia no poder aniquilarse. La vida –necesidad de las necesidades- es necesaria sólo en su sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir. Es la necesidad creada por un acto de voluntad²²⁹.

La vida humana pasa a ser la categoría filosófica clave en el pensamiento vitalista de Ortega y Gasset porque el hombre decide vivir, nadie ni nada le imponen que viva humanamente; es el ser humano el que descubre la necesidad de hacer su vida pero de manera voluntaria, y en esta realidad es que el filósofo madrileño encuentra la base para afirmar que la vida es la realidad radical y que, en la vida concreta del hombre, de cada ser humano, radican las demás realidades.

En la realidad, según Ortega, se encuentra la raíz de todo el conocimiento contrariamente al pensamiento moderno que consideraba que la realidad radica en la razón hasta tal punto que Hegel llega a afirmar que todo lo real es racional y todo lo racional es racional. El filósofo madrileño considera en cambio, que es en la experiencia de la vida, en la relación hombre-mundo donde se hace posible el conocimiento, donde aparece el pensamiento, donde radica la realidad.

En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical. Al serlo, el estudio de la vida humana - la biognosis- nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace nacer y aparecer en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir y entonces, al preguntarnos qué son los grandes problemas tradicionales de la filosofía en su raíz,

²²⁸ Samour, Héctor, 57.

²²⁹ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, 6.

descubrimos que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación²³⁰.

Ortega propone buscar la raíz donde radica la realidad, y considera que es la vida humana el principio radical, pues el ser humano no es de antemano una esencia determinada a la que no le queda más que actualizarse, sino que es un proyecto de muy difícil realización; no tiene que efectuar un contenido ya determinado, sino, ante todo, tiene que darse un contenido, realizar el programa que, por lo pronto, representa en que consiste. Lo cual de inmediato supone encontrar el programa que uno es, el cual, aunque es parte del hombre en su sucesivo ser efectivo, no se le da sino que debe encontrarlo, inventarlo²³¹.

Ellacuría, encuentra en el texto de Ortega una serie de planteamientos que le permitir explicar no solo la postura del pensador madrileño sobre la vida, sino también la suya. Para el filósofo vasco “vivir es necesidad en cuanto es principio radical de otras necesidades”²³², pero esta vida se refiere a la vida natural, a la vida animal del hombre, lo propiamente humano se da “cuando el hombre no encuentra a la mano el modo de satisfacer sus urgentes necesidades biológicas, y desata una serie de actividades que no son ya inmediata satisfacción de las necesidades, sino manipulación previa, en vistas a su satisfacción²³³.

Por lo tanto, lo superfluo es lo que da sentido a la vida del hombre y no lo natural o biológico, pero habría que explicar que se entiende por lo superfluo para darle una significación adecuada a la vida humana. Lo superfluo es lo que el hombre realiza o busca a más allá de satisfacer sus necesidades. Ellacuría explica que lo superfluo es,

aquello que sobrepasa lo requerido para estar en el mundo y causa el bienestar, lo superfluo es la condición objetiva del bienestar, todo aquello sin lo cual no se puede vivir bien. Con lo que se entiende perfectamente la afirmación, en apariencia paradójica, de que lo superfluo es lo más necesario en el hombre, la radical necesidad,

²³⁰ Ortega y Gasset, José, “El nivel de nuestro radicalismo”, 128.

²³¹ Ellacuría, Ignacio, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”, 479.

²³² Ellacuría, Ignacio, 440.

²³³ Ellacuría, Ignacio, 441.

porque sin ello no hay bienestar en el hombre, y el bienestar es el motor del existir humano. Pero es que, además, en lo superfluo es donde el hombre ejercita lo específicamente humano²³⁴.

Ellacuría sostiene que lo superfluo es hacer historia, que la vida biográfica, la vida humana implica estar ocupado en quehaceres que no son naturales. El hombre inventa los quehaceres para interactuar con el mundo y hacer historia; y del mismo modo que si la vida biológica se para, la vida humana se vuelve nada cuando el ser humano no hace nada; dicho de otra manera, la vida que no implica quehaceres no es vida, no hacer nada es no vivir. Por lo tanto la vida humana se encuentra como realidad en la realidad histórica.

La vida humana, la que resulta de estar en el mundo como protagonista realizando quehaceres, no le es dada al ser humano, es producto de su actuar, es una vida que tiene que ser inventada, construida, en consecuencia, la vida humana implica tomar decisiones, elegir, para que cada cual oriente el sentido de su vida. “De ahí que el hombre no sólo haga y se haga sino que realiza y se realiza, se va realizando, se hace realizándose”²³⁵. Ellacuría recurre al pensamiento orteguiano para proponer que ya en el mismo ser del hombre está el ser proyecto a diferencia del animal. Este es,

el raro misterio del ser del hombre. Porque es éste un ente forzado, si quiere existir, a existir en la naturaleza, sumergido en ella; es un animal. Zoologicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimum esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente a esta vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos –comer, huir, nidificar, etc.–, sino que le hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación²³⁶?

²³⁴ Ellacuría, Ignacio, 446.

²³⁵ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 162.

²³⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, 13–14.

Hacer la vida, inventarla es hacer historia “La vida no le es dada al hombre, sino que tiene que hacérsela. El que tiene que hacérsela es ese ente extraño que llamamos hombre”²³⁷. Esta es una nueva manera de entender la metafísica, pues, ¿qué es la metafísica? Si bien se entendía tradicionalmente como la ciencia que se preocupa por el ser y éste como fundamento de la realidad, para Ellacuría, la realidad es la que tiene primacía sobre el ser, siguiendo la visión iniciada por Heidegger y continuada por Zubiri, pero añade algo de su propia reflexión, la realidad es histórica. La metafísica para Ellacuría es la ciencia que se encarga de la realidad histórica.

Heidegger introduce el término Dasein para designar al ser ahí que se encuentra como arrojado en el mundo, rodeado de las cosas y que interactúa con ellas. Ellacuría es más claro cuando expone que “el hombre [...] tiene que estar en el mundo si quiere vivir, porque vivir es ya de por sí estar en el mundo y es además, la condición necesaria para “sobrevivir” sin abandonar la condición especial que viene dada o limitada por estar en el mundo”²³⁸. Se aprecia la distinción entre el hombre y el mundo cuando afirma Ellacuría que ambos “son dos entes heterogéneos, que, sin embargo, se ven obligados a unificarse para que el primero inserte su ser extranatural en el segundo. En esto precisamente va a consistir la existencia humana. El hombre no es el mundo, pero el mundo le es necesario al hombre”²³⁹. El hombre y el mundo son dos entes distintos, pero a la vez necesarios entre sí, ya que su interacción hace posible la aparición de la historia y la realización del hombre. El hombre se construye mediante las cosas del mundo y el mundo se va transformando por la acción del hombre y es así como el ser humano va haciendo historia.

Este planteamiento ellacuriano es continuación de lo que Ortega afirmaba ya que “para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contexto le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia

²³⁷ Ellacuría, Ignacio, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”, 453.

²³⁸ Ellacuría, Ignacio, 453–54.

²³⁹ Ellacuría, Ignacio, 477.

existencia”²⁴⁰. Se insiste en que el hombre a partir de que se da cuenta de que existe, debe inventarse su vida, imaginarla porque “al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida”²⁴¹.

El mundo es la materia prima con la que el hombre se edifica. Las cosas se convierten en los instrumentos necesarios para que el hombre vaya haciendo su vida, de esta forma “el mundo se le presenta al hombre como algo con lo que puede realizar el proyecto que es y como algo que va a servir como una especie de máquina instrumental para producir su propia vida”²⁴². El ser humano es un ser abierto y “esta apertura del hombre es a una aprehensión sentiente de la realidad, sentimiento afectante de la realidad, y voluntad tendente con su momento propio de respuesta y de acción sobre la realidad”²⁴³

Ahora bien “la vida propia del hombre no es solamente estar en el mundo, sino estar bien en el mundo, bienestar”²⁴⁴. Ese estar bien en el mundo implica no solamente vivir por vivir, sino vivir de una mejor manera, humanizándose, haciéndose persona y para eso la reflexión filosófica es la mejor ayuda, el mejor apoyo para comprender a la persona y su relación con el mundo, el pensamiento, el conocimiento dan luces al hombre para proyectar su vida.

Ellacuría entiende al hombre como empapado de realidad, envuelto en ella, en permanente interacción, debatiéndose en quehaceres. Dussel lo reafirma cuando manifiesta que:

²⁴⁰ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica*, 337.

²⁴¹ Ortega y Gasset, José, 337.

²⁴² Ramírez, César, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*, 64.

²⁴³ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 162.

²⁴⁴ Ellacuría, Ignacio, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”, 445.

en efecto, cada especie tiene un *modo de vida*, y lo propio de la vida humana es, por las facultades superiores del cerebro, superar siempre sus límites como historia y cultura. Pero no es un *más allá* de la vida animal que constituiría como un estrato de su realidad misma. Es decir, “el *simple vivir*” humano ya siempre tiende a superar los límites, porque no hay un “*simple vivir*” animal en el ser humano como límite inferior. El buen vivir es el modo como el ser humano vive todas sus necesidades, aun las más perentorias, como el comer, beber, vestirse, alojarse (cuatro necesidades *humanas* que se transforman en imperativo ético en Egipto, en el Cristianismo, en Marx y Engels, y en muchos otros)²⁴⁵.

Para Ortega como para Ellacuría “bienestar o felicidad es el logro pleno del programa vital que es cada hombre”²⁴⁶, de ahí que el bienestar es una necesidad radical y ser hombre es vivir bien, vivir feliz. El sentido de la vida humana encuentra aquí su dirección, debe orientarse a buscar el buen vivir para la persona, para la comunidad. Pero ¿es posible hablar de un fundamento para el sentido de la vida? A lo largo de este escrito se ha ido proponiendo que es posible una respuesta filosófica desde el pensamiento ellacuriano.

Ellacuría recurre a la filosofía para encontrar una posible respuesta a la cuestión. Desde muy joven se preocupa por el sentido de la vida, de su vida, ya se mencionó lo que escribió en la carta de 1954 a su maestro A. Martínez refiriéndose a la búsqueda de una base filosófica, verdadera y vital²⁴⁷. En el desarrollo de su pensamiento la pregunta por el hombre y por su vida van a estar siempre presentes por ello afirma que “las clásicas preguntas kantianas: que puedo saber, que debo hacer y qué me es dado esperar se resumían en una sola: que es el hombre. Pero habría que añadir qué es el hombre en la realidad, porque sólo así podríamos captar lo que es realmente el hombre, lo que es el hombre en realidad”²⁴⁸. El hombre en la realidad es histórico.

²⁴⁵ Dussel, Enrique, “¿Fundamentación de la Ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”, 192.

²⁴⁶ Ellacuría, Ignacio, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”, 446.

²⁴⁷ Cfr. Ellacuría, Ignacio, “Correspondencia con Ángel Martínez”, 202.

²⁴⁸ Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, 123.

La postura de Ellacuría se opone al nihilismo (del latín *nihil*, "nada") de Nietzsche que toma como base la negación de uno o más de los supuestos sentidos de la vida, de aquello que la fundamenta en el más allá y no en el más acá. El nihilismo niega la metafísica escolástica que fundamentaba la realidad en Dios quien era el principio rector y que otorga un sentido superior, objetivo o determinista a la realidad. De la misma manera rechaza la pretensión de la razón por alcanzar el conocimiento de las cosas y su ser; la modernidad confió con demasiado optimismo en la razón como fundamente para explicar el mundo y la realidad. Kant ya manifiesta la imposibilidad de conocer la cosa en sí, la fenomenología hegeliana idealiza las apariencias y el positivismo de Comte solo logra encontrar las relaciones que tiene el hombre con las cosas. En conclusión, toda la tradición occidental metafísica carece de fundamento, llega a decir Nietzsche con vehemencia. Pero el nihilismo se abre a la posibilidad del devenir, donde la vida humana entendida como la existencia del ser en el mundo es la que fundamenta la historia. Conrado hace una síntesis de aquello cuando afirma:

Una razón que propone una verdad ajena a la vida es, por tanto, inútil, peligrosa y a la vez imposible. Esa razón fue identificada a través de los siglos con Dios, con el Ser; cosa que nunca fue aceptada por Nietzsche, pues para él esto es volver invisible al ser. Así, la crítica de la razón significa en Nietzsche que el ser no es el ser de la razón y además que con nuestra razón no se puede alcanzar el ser. De aquí que la verdad sea algo inútil. De esta manera no piensa Nietzsche al ser como "Ser del ente", sino como "devenir", como la realidad dionisiaca del juego cósmico de construcción y destrucción simultáneas. Por esto en él el ente finito y delimitado no existe, ya que sigue el pensamiento heracliteo hasta el extremo, en quien lo único real es el devenir²⁴⁹.

Kierkegaard coincide con Sartre cuando afirma que la vida debe entenderse desde atrás, es decir, desde el pasado, pero debe vivirse hacia adelante, por cuanto el filósofo francés también ve al ser humano como proyecto, como un producto de su pasado y de su quehacer presente que en cada momento se está haciendo. Ellacuría también plantea lo mismo pues considera que al cargar con la realidad la persona asume su realidad y al

²⁴⁹ Giraldo, Conrado, "Nietzsche puerta de la post-ontología", 59.

encargarse de ella busca transformar su vida y la vida del entorno que incluye a los otros. En Journalen encontramos que:

It is really true what philosophy tells us, that life must be understood backwards. But with this, one forgets the second proposition, that it must be lived forwards. A proposition which, the more it is subjected to careful thought, the more it ends up concluding precisely that life at any given moment cannot really ever be fully understood; exactly because there is no single moment where time stops completely in order for me to take position [to do this]: going backwards²⁵⁰

Heidegger dejó en claro que la búsqueda del ser debe convertirse más bien en una búsqueda de que hace posible pensar en el ser, situación que transforma la pregunta por el ser por la cuestión de ¿quién es el ser que piensa en el ser? Ese ser que piensa en el ser es alguien y ese alguien es el hombre, pero el hombre no es un ente determinado, un concepto estático, es una posibilidad que existe en la medida en que quiera seguir existiendo, y para existir tiene que vivir, y vivir es para el hombre asumir su condición animal y su condición de persona. Para Ellacuría “Al hombre después de cumplir con su puro sostenerse en la naturaleza, con su vida animal, le sobra todavía vida [...] Inicialmente, el hombre arranca en cero existir humano, pues lo que de humano hay en su existencia no le es dado, como la vida natural del animal, sino que tiene que hacérselo”²⁵¹ y ese hacerse implica una innovación, la vida humana tiene que ser inventada como lo dice el propio Ellacuría “resulta que ésta (la vida) es y tiene que ser “inventada”, como se inventa una novela o un drama. La gente lo ve bien cuando se ve en la coyuntura de la elección”²⁵², y ese elegir implica un plan, una programación, un proyecto. El ser humano “tiene entonces que planificar, inventar un plan que después realizará. Y tiene que inventar, tomado ya el problema en un nivel más radical

²⁵⁰ Kierkegaard, Soren, “Journalen JJ:167”, 306. Es realmente cierto lo que nos dice la filosofía, que la vida debe entenderse al revés. Pero con esto, uno olvida la segunda proposición, que debe ser vivida hacia adelante. Una proposición que se refiere a un momento más cuidadoso, más termina concluyendo que la vida en un momento dado nunca puede entenderse completamente; exactamente porque no hay un solo momento en el que el tiempo se detiene por completo para que pueda posicionarme [retroceder]. A menudo se reduce a “La vida solo puede entenderse al réves, pero debe vivirse hacia adelante” (en danés, Livet skal forstaas baglaens, men leves forlaens)

²⁵¹ Ellacuría, Ignacio, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”, 450.

²⁵² Ellacuría, Ignacio, 452.

y menos empírico, porque nada de lo que es vida humana le es dado de modo que, sin poner nada de su parte, sea ya sin más humano, por el mero hecho de ser inmanente al hombre”²⁵³.

Ellacuría afirma finalmente “que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía”²⁵⁴

4.2.3.1. *El sentido de la vida humana.*

La cuestión sobre el sentido de la vida tiene que ser argumentada filosóficamente porque hoy, la juventud ha olvidado o ignorado la fundamentación teológica del sentido de la vida. Ya no es más Cristo la verdad, el camino y la vida para mucha gente, por ello para quienes se encuentran en las aulas o fungen como docentes o mediadores del conocimiento se vuelve imprescindible recurrir a un fundamento filosófico. Prini manifiesta que “en el ámbito de sentido más general, tiene necesidad de fundamento aquello por lo que la vida merece ser vivida de una cierta manera más que de otra, o en definitiva simplemente aquello por lo que merece ser vivida de todas maneras”²⁵⁵. Hay que encontrar una razón que, dé sentido a la vida, un argumento razonable que invite a asumir el proyecto que cada uno es. “Pues bien, al interesarnos por lo razonable de una vida, intentamos dar con los anillos que unen el instante de ahora y el ser de ese instante con los que pasaron y sobrevendrán, [...]. Intentamos asimismo dar con el proyecto total de vida, que orienta decisiones y formas de ser particularizadas”²⁵⁶.

La afirmación de Juan Pablo II: “El hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el

²⁵³ Ellacuría, Ignacio, 452.

²⁵⁴ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 473.

²⁵⁵ Prini, Pietro, *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy.*, 15.

²⁵⁶ Ellacuría, Ignacio, “Ortega y Gasset, desde dentro”, 32.

sentido de las cosas y sobre su propia existencia”²⁵⁷, nos lleva a reflexionar sobre el origen de la pregunta y remontarnos en el tiempo para rastrear desde cuando el ser humano empezó a cuestionarse sobre su existencia. En el desarrollo natural de la vida, por el proceso evolutivo, llegó un momento en el que la especie homo se hace cargo de su existencia al tomar conciencia de su realidad, y empieza a preguntarse por el entorno, por la vida, por su existencia. Ese momento permite explicar que primero el ser humano se da cuenta de que existe y luego comienza a reflexionar sobre su existencia.

Encontramos en esto un orden de precedencia tal y como lo afirman Bravo y Moros:

primero se conoce la realidad y sólo después surge la pregunta por su sentido. Este orden da cuenta de un hecho fundamental: la verdad precede siempre al sentido (...). El hombre para poder plantearse el problema del sentido ha de plantearse antes las preguntas fundamentales sobre la verdad de su existencia. De las respuestas que el hombre dé a esas preguntas fundamentales depende no sólo la verdad de su conocimiento, sino también la orientación que dé a su vida²⁵⁸.

Y es que la cuestión del sentido de la vida es considerada por muchos autores como lo medular de la filosofía porque apunta a las cuestiones últimas, a conocer la verdad sobre la existencia, la verdad sobre el origen y el destino de la vida. La pregunta, el cuestionarse, afirma la Fides et Ratio²⁵⁹ aparece en y con el hombre porque es una característica propia de su naturaleza, es decir, es lo que le hace ser un ser humano.

La filosofía analítica describe los objetos del mundo mediante el lenguaje. A cada objeto le corresponde una referencia o significado. Cuando se expresa el enunciado “¿Cuál es el sentido de la vida?” se presenta un acto de habla, donde quienes lo enuncian (acto locucionario) tienen una intención (acto ilocucionario) y esperan que este enunciado cause un efecto en el oyente (acto perlocucionario). Ahora bien, en el enunciado no existe una descripción sobre el sentido de la vida y por lo tanto el efecto que se puede causar en el

²⁵⁷ Juan Pablo II, “Encíclica Fides et Ratio”, n° 1.

²⁵⁸ Bravo, Leonardo y Moros, Enrique, “La pregunta por el sentido de la vida”, 653–54.

²⁵⁹ Juan Pablo II, “Encíclica Fides et Ratio”, n°3.

oyente es de incertidumbre por cuanto se genera dudas, con lo cual surge la pregunta “de qué sentido y de qué vida estás hablando”. Se vuelve necesario entonces recurrir al análisis de las palabras que componen el término para comprender a que se refiere, a encontrarle un significado.

Se entiende el sentido como significado cuando en la vida cotidiana se utiliza el lenguaje coloquial para referirnos a lo común, a la manera de denominar a las cosas, a las situaciones del día a día y relacionarnos con los demás; de igual manera utilizamos el lenguaje académico filosófico para tratar temas más específicos y profundizar en ellos porque implican una argumentación que respalde lo que se afirma. En ambos casos, el lenguaje es el medio que permite expresar las ideas mediante términos que necesitan ser explicados y/o comprendidos para entender lo que significan o refieren. La vida humana entraña un misterio que la razón no termina por explicar y el uso del lenguaje es el camino más apropiado para tratar de comprenderla y también para argumentar sobre su sentido. Grondin sostiene que:

Quando no conozco el significado de una palabra busco su sentido en el diccionario y cuando lo encuentro, entonces puedo utilizarla. De ese modo, el sentido es la interioridad de una palabra, es lo que ella lleva. Un acontecimiento, por ejemplo. Se puede hablar del sentido de un acontecimiento, de lo que significa²⁶⁰.

Continua proponiendo “que la pregunta que tendremos que plantear aquí es saber si el sentido significativo de la vida es algo que se debe inventar o construir o si se trata más bien de un sentido que ya está, que ya hay en la vida y que hay que descubrir”²⁶¹. Como vemos, el sentido como significado puede estar dado pero es necesario que cada cual, le dé significación al sentido en su propia vida. Por lo tanto, la significación de la vida tiene dos momentos, uno el que viene implícito en la palabra misma y otro el que cada cual le da cuando responde con un discurso a la pregunta sobre el sentido de la vida, ¿Qué significa que mi vida tenga sentido? La significación no solamente depende de lo que ya viene determinada

²⁶⁰ Grondin, Jean, “Hablar del sentido de la vida”, 74.

²⁶¹ Grondin, Jean, 74.

en el mismo término, sino que también es un constructo que cada persona le da al término, en este caso al sentido de la propia vida.

Pero también el sentido puede sugerir una dirección. Para llegar a un lugar determinado, los seres humanos buscan una orientación, de esta manera caminan en un sentido o en otro, es decir, en una dirección. La pregunta ¿cuál es el sentido de la vida, de dónde viene y hacia dónde va?, apunta hacia su direccionamiento, entendiendo que la vida tiene implícitamente una orientación, un orden biológico: el ciclo de la vida. Pero, además, a la vida hay que darle un norte, un sentido teleológico:

La vida es movimiento y de que el movimiento de la vida no es arbitrario, pues sigue una determinada dirección, avanza según un cierto cauce (sin que esté implícito en esta constatación que lo haga para llegar a un determinado lugar o para alcanzar un determinado propósito u objetivo). El sentido como dirección no puede expresarse en un juicio ni en ninguna formulación discursiva. Requiere sencillamente ver, mirar²⁶².

La vida como dirección es el devenir de la historia porque cada cual, al tomar conciencia de su realidad histórica, la asume de manera libre y elige como la vive, la direcciona, pero esto generalmente no se lo expresa, sino que más bien se lo ejecuta, se vive, implica movimiento y acción orientada hacia un horizonte. El sentido de la vida, como dirección, deja de ser solamente una expresión para plasmarse en el día a día como parte de la experiencia misma de la vida. Aquí podríamos decir que se puede constatar la coherencia entre lo que se dice sobre el sentido de la vida y la vida de cada uno, de lo que hace o cómo vive.

Pero además el ser humano es un ser sensible que se encuentra en el mundo, en relación con las cosas y con las ideas tanto propias como las de los demás. La capacidad de captar el mundo mediante los sentidos es la que le permite, al hombre, experimentar el sentido de las cosas. A cada cosa le encontramos un sentido; cada pensamiento tiene un sentido. Para Grondin lo sensitivo del sentido:

es la capacidad que tenemos de degustar, de saborear la vida. Esto es muy importante para el sentido en realidad, porque si alguien me preguntase en qué consiste mi

²⁶² Cavallé Mónica, “El sentido filosófico de la vida Humana”, 6.

respuesta al problema del sentido de la vida, yo diría que el sentido de la vida consiste en la capacidad de abrir sus sentidos al sentido de las cosas²⁶³.

Los sentidos brindan la posibilidad de sentir las cosas. Las cosas se dejan sentir, es decir, gracias a ello se puede experimentar el mundo de las cosas. El ser humano tiene la capacidad de sentir y las cosas, al existir, permiten experimentarlas, entonces, el sentido es la capacidad que tiene el hombre de palpar, disfrutar, gozar y de experimentar el sentido de las cosas, de sí mismo. Gracias a la capacidad sensorial orienta el actuar hacia lo uno o lo otro. Y es que, en realidad, los sentidos están para ser sensores del mundo en el que se encuentra y provocar una reacción frente al estímulo, es decir experimenta el sentido del mundo y en ese contexto da sentido a su propio sentir.

Ahora bien, los sentidos dan cuenta del mundo en el que el hombre se encuentra inmerso, pero no lo hacen por sí solos y es lo que Zubiri plantea con su inteligencia sentiente, es decir, lo primero que hace la mente es inteligir el mundo a través de los sentidos. El animal de realidades es el que puede inteligir la realidad. Las sensaciones tienen que ser decodificadas y comprendidas en el cerebro y transformadas en conceptos o ideas que van uniéndose para dar origen al pensamiento, a la razón y por ende al animal racional. El sentido se vuelve reflexión y conocimiento:

Se habla también del sentido de un modo más reflexivo, de alguna manera más juiciosa. Se habla tal vez también en castellano de una persona con buen sentido. O en francés se dice “à mon sens”, según mi sentir. Aquí, el sentido connota una apreciación reflexiva en la que se mezclan la naturaleza, la experiencia, el instinto, una apreciación reflexiva de las cosas que yo hago colindar con la filosofía misma. La filosofía debe desarrollar o contribuir a desarrollar este sentido reflexionado de las cosas²⁶⁴.

El sentido implica una síntesis de significado, dirección y sensación que produce una reflexión sobre el mismo. Cuando se busca el sentido, se reflexiona sobre ello, surge la pregunta ¿por qué y para qué? En consecuencia, el sentido siempre será una razón, implicará

²⁶³ Grondin, Jean, “Hablar del sentido de la vida”, 74.

²⁶⁴ Grondin, Jean, 75.

un argumento, una fundamentación filosófica en el mejor de los casos. Será expresado mediante el lenguaje que apuntará a su significación, pero también expresará lo que se siente, lo que se piensa y lo que se vive.

Ellacuría retoma la explicación de Zubiri sobre el sentido cuando afirma que tiene dos aspectos,

Por un lado es sentido el sentido que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo. Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen un sentido tenido, sino que por su propia índole tienen que tener algún sentido por lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el sentido tenido, sino el sentido que hay que tener, el tener sentido. Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino la realidad misma del tener sentido²⁶⁵.

Entonces “lo que importa es la realidad misma del tener sentido: el tener que tener sentido es algo que radica en la misma realidad del hombre y de la sociedad humana”²⁶⁶ por cuanto la historia no solamente se transmite un sentido atribuido a las cosas o a la vida sino que el ser humano histórico tiene que encontrar y construir el sentido de su vida.

4.2.4 El ser humano histórico y el sentido de su vida.

La filosofía para Ellacuría no solamente es un asunto de la razón, no puede quedarse en las meras especulaciones intelectuales y en elaborados argumentos que se dicen o se escriben. La filosofía tiene una dimensión ética, la misma que incita al hombre a poner en práctica lo que piensa. Para Ellacuría la filosofía, a más de reflexionar sobre la realidad, debe aterrizar en la praxis histórica de cada ser humano y de la humanidad entera para cumplir realmente con su labor, por eso afirma:

El quehacer filosófico no debe quedarse en la crítica, para ser ético exige simultáneamente incorporarse al proyecto histórico global de la humanidad, manteniendo una funcionalidad de servicio a las otras actividades que impulsan el mismo proyecto y promoviendo la trascendencia de la Vida y la Verdad en la Historia;

²⁶⁵ Zubiri, Xavier, “La dimensión histórica del ser humano”, 120.

²⁶⁶ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 409.

se convierte así la Filosofía en una función creadora de sentido en el devenir histórico, constituyendo los datos en su integridad dialéctica como Realidad²⁶⁷

La filosofía, de esta manera, orienta la acción humana por cuanto se pone al servicio de su proyecto histórico. Los seres humanos son quienes deben asumir la historia con su vida, buscando la verdad con libertad, dándole sentido a la realidad en la que se encuentran. Pero la historia empieza con cada hombre, con cada vida humana que la construye, con cada persona, pues la tradición histórica le transmite formas de estar en la realidad sobre la cual se funda cualquier posible sentido ya que “esa realidad transmitida es últimamente la propia realidad humana, que por su propia índole tiene que tener sentido, un sentido que lo busca o que lo crea”²⁶⁸. La realidad histórica del ser humano implica, a más del sentido tenido que le es transmitido de manera natural, el tener que tener sentido, es decir, a la forma de estar en la realidad debe dársele un posible sentido mediante la actualización y apropiación de posibilidades que se va logrando en el proceso creacional de las capacidades humanas.

La persona, como se ha mencionado anteriormente, es histórica porque es quien se va haciendo en medio de la realidad. Al jugarse la vida, su vida, confrontándose con la realidad, da lugar a la historia, pues quien hace historia en la realidad sólo es el ser humano, ya que “el hombre es la única especie prospectiva, abierta a formas biológicas, porque es la única especie que está abierta constitutivamente a la historia”²⁶⁹. Pero la historia no la hace únicamente la persona singular, sino también la comunidad, la historia es entonces la suma de los quehaceres de cada cual y los quehaceres de la sociedad. “Es aquí donde aparece la historia como el lugar de plenificación y de revelación de la realidad: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de la manifestación de la realidad”²⁷⁰.

Retomando la idea de Dilthey sobre la vida, que considera un enigma a la realidad y la cuestión de qué es lo que tiene que hacer la persona en este mundo y descubrir cuál ha de

²⁶⁷ Senent y Mora Galiana, José, *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, 485.

²⁶⁸ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 409–10.

²⁶⁹ Ellacuría, Ignacio, “El esquema general de la antropología zubiriana”, 346.

²⁷⁰ Ellacuría, Ignacio, “Filosofía, ¿para qué?”, 123.

ser su fin, Ellacuría entiende que la realidad es histórica porque en ella el ser humano se va haciendo; “es pues, en la Historia en donde la realidad humana va dando más de sí, se va haciendo más real, y en este realizarse se va revelando la riqueza y el poder de la realidad”²⁷¹. Ahora bien, “Esta realidad es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis”²⁷². El hombre no se entiende como un ser estático, por su vida se encuentra en permanente movimiento, su praxis es un continuo irse haciendo apropiándose de la realidad. Si el ser humano es histórico es porque su vida también lo es, ya que la vida concreta del hombre implica un crecimiento, una posibilidad en desarrollo que se apropia de la realidad, un devenir que se construye con novedad y creatividad.

La historia suele entenderse como algo hecho y no como algo que se hace, como un resultado final y no como un principio en desarrollo. Según Ellacuría esto puede deberse a que no se considera el sujeto último de la historia, sino tan sólo a lo que los individuos van poniendo en ella, por eso no le parece ni utópica, ni simple la misión que tiene la humanidad, pues al ser el sujeto último de la historia, debe intentar llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera.²⁷³

La historia no es entonces algo externo a la persona, algo que ya está dada como pasado que se narra o como destino-meta de un proceso germinal. La historia, por la transmisión tradente, entrega al ser humano la forma de estar en la realidad y será la persona la que, partiendo de esa transmisión tradente, opte por la forma en que quiera estar en la realidad. Para Ellacuría, el ser humano histórico genera algo más de lo que se puede llamar germen humano, puesto que su realización en la realidad tiene que ser inventada, creada y no

²⁷¹ Ramírez, César, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*, 128.

²⁷² Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, 63.

²⁷³ Cfr. Ramírez, César, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*, 136.

solamente desarrollada, implica creatividad que genera nuevas capacidades que no existían en su inicio.

El sentido de la vida humana entonces se desarrolla gracias a la capacidad del hombre para ser agente, actor y autor de su vida, parte de entenderse en primer lugar como persona animal, persona social y persona histórica, parte de hacerse cargo de la realidad, de cargar con ella y hacerse cargo de ella, pues el sentido de la vida apunta a que la persona es la que hace historia y no que la historia hace a la persona. “Como conclusión de todo lo dicho es menester preguntarse por el sentido metafísico y antropológico de la historia para que el hombre se entienda últimamente a sí mismo y para que alumbre el camino por donde deba marchar para que la tarea ética de hacer una sociedad humana y un hombre comunitario sea posible”²⁷⁴ y es que de manera a priori el hombre tiene esa esencia de ser un ser histórico que necesita llegar a ser una persona en totalidad; de ahí surge la necesidad, no solo de encargarse de la realidad, sino de dejarse cargar por ella, ya que:

el ser que Dios ha dado al hombre es un ser histórico, algo que se puede ir realizando de distintos modos, pues es un ser libre capaz de liberarse del curso obligante de la naturaleza –si no siempre como realidad, sí al menos como conciencia- y capaz, entre ciertos límites, de irse haciendo la existencia que acepte como suya²⁷⁵.

Y en esto radica la gran diferencia con Nietzsche ya que este último adoptó una postura de rechazo a la religión cristiana; al matar la metafísica y la idea de Dios, lo único que le queda al hombre es la vida, la simple vida de cada ser humano que debe garantizarse mediante la voluntad de poder que solo ella genera más vida y puede imponerse. Para Nietzsche no existe esencia en el hombre y mucho menos que sea Dios quién se la haya dado. De igual modo, la historia para Nietzsche es un asunto intramundano, pues depende de lo que el hombre haga libremente con su vida y no depende de una injerencia externa a la vida humana. La voluntad de poder de las élites, del superhombre, es la que hace historia.

²⁷⁴ Ellacuría, Ignacio, “Persona y comunidad”, 90.

²⁷⁵ Ellacuría, Ignacio, “Sobre la irreligiosidad”, 273.

Ellacuría, de la misma manera que el pensamiento existencialista y el pensamiento de Ortega, Marías y Zubiri, ve al hombre como alguien que no está terminado de hacer, sino más bien como proyecto, como futurizo, como posibilidad. “El hombre y la especie humana están formalmente “en curso” y esa peculiar forma de “estar en curso” es su dimensión histórica.”²⁷⁶ El que el hombre se encuentre en la realidad y este en curso da pie para entender al hombre como una persona en proceso, es decir, un ser libre para hacer historia con su historia.

Zubiri recalca la intervención del individuo humano en la historia, no solo como agente, sino como actor y autor: el individuo está incurso en la historia, pero también la hace. “La biografía humana es también historia”²⁷⁷. Por ello, el hombre es una realidad que acontece y a este acontecer es a lo que se llama historia según Ellacuría.

Por fin, para Ellacuría, ¿tiene sentido la vida humana? ¿Hacia dónde debe dirigirse la vida para que tenga sentido? El punto de partida es encontrar el fundamento y ese principio es el ser humano histórico, es decir, el hombre que asume la realidad histórica desde su ser animal de realidades, de inteligir y enfrentarse al mundo, de imaginarse su vida cada día, de irse humanizando como persona mediante los quehaceres superfluos que inventa, ese hombre que vive porque quiere vivir, que vive auténticamente, ese es el que hace historia con su historia y que, como su ser histórico le es dado por Dios, debe dar el salto de fe, al estilo de Kierkegaard, para hacerse cargo de la realidad, cargar con ella, encargarse de ella y dejarse cargar por ella, porque “la vida no hace a la persona, sino que la persona es la que hace que pueda haber vida en un sentido propio y formal”²⁷⁸.

²⁷⁶ Ellacuría, Ignacio, “Persona y comunidad”, 91.

²⁷⁷ Ellacuría, Ignacio, 92.

²⁷⁸ Ellacuría, Ignacio, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, 237.

4.3. La Filosofía y la Teología de la liberación desde Ellacuría

Ellacuría, fundamentándose en su Filosofía de la realidad histórica, considera que urge pasar de la teoría a la praxis porque la razón es siempre razón sentiente, es decir, reflexionar filosóficamente “es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega”²⁷⁹, pero esta praxis sería desde este punto de vista, “un hacer real de realidad, distinto del puro hacer natural y tendría un carácter transformador”²⁸⁰. En consecuencia, la filosofía de la realidad histórica fundamenta una ética para el hombre histórico, por cuanto la filosofía no debe centrarse en la búsqueda de la verdad por la verdad, sino que debe coadyuvar a la consecución de la libertad, puesto que solamente la verdad nos hará libres por lo que se vuelve necesario y urgente llevar la filosofía teórica a la aplicación ética-práctica.

Ellacuría constata dos situaciones en Abya Yala: en primer lugar observa que las grandes mayorías viven estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, producto de ideologías y de aplicación de sistemas políticos-económicos nefastos; en segundo lugar se da cuenta de que en este ámbito geográfico no se ha desarrollado una filosofía propia, enraizada en su realidad histórica y que desempeñe una función crítica y liberadora, a pesar de si contar con el desarrollo de una teología propia y sobre todo una expresión artística muy reconocida en el mundo²⁸¹, por eso propone tomar como referencia a la filosofía de Zubiri:

La filosofía de Zubiri no es sin más la filosofía que necesita América Latina como no lo es ninguna otra filosofía que haya nacido fuera del continente y en respuesta a momentos históricos y culturales distintos de los nuestros. Pero puede servir para construir una filosofía verdaderamente latinoamericana, pues tiene características críticas y sistemáticas que son muy útiles para esa tarea. Entre otras pueden

²⁷⁹ Samour, Héctor, “La Filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales.”, 40.

²⁸⁰ González, Antonio, “Ignacio Ellacuría y la Realidad Histórica”, 34.

²⁸¹ Cfr. Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, 46.

apuntarse las siguientes: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico realista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material y, sin embargo abierta; una interpretación material de la historia²⁸².

Ellacuría, desde su pensamiento y reflexión, expone con criticidad la realidad en la que viven los pueblos de Latinoamérica y deja en claro que esa realidad es producto de la imposición de una historia y una cultura por parte de las élites sociales, en la que las grandes mayorías están excluidas de la posibilidad de vivir dignamente, por eso propone que:

“En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y este debe ser el criterio último que libere de toda mistificación: [...] de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y [...] de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental. La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica [...]. La realidad histórica es... realidad abierta e innovadora por autonomasia”²⁸³

Ellacuría en los últimos años de su vida, queriendo ser fiel al pueblo con el que había caminado a lo largo de su vida, que lo consideraba el pueblo crucificado y el lugar teológico por excelencia²⁸⁴, se empeñó en proponer una reversión de la historia para posibilitar un nuevo mundo, donde el bien común sea la prioridad sobre el bienestar individual pero sin negar los derechos de la persona particular. Esa visión del nuevo mundo es lo que él llamó civilización de la pobreza, en contraposición a la civilización de la riqueza.²⁸⁵ Ellacuría cree

²⁸² Ellacuría, Ignacio, “Zubiri en el Salvador”, 206.

²⁸³ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, 472–74.

²⁸⁴ Cfr. Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia.*, 153.

²⁸⁵ Arango Oscar, “Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad”, 218.

en la necesidad de construir una realidad más coherente con el proyecto de Jesús; cree en un mundo más humano y por ende considera urgente la *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*²⁸⁶, es decir, considera que la Iglesia Institucional entenderse como el medio para que se haga realidad el Reino; debe volver a su misión primaria: compartir la vida de Jesús, su mensaje y su praxis histórica, porque “lo primario es la realidad en la que el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Jesús, se va haciendo carne, se va haciendo historia”²⁸⁷ en medio de los pobres y con los pobres pues “la encarnación histórica de los pobres evangélicos y de la pobreza evangélica es un hecho primario en nuestra realidad concreta”²⁸⁸, en la realidad en la que se encuentran las grandes mayorías de América Latina. En consecuencia, es necesario someter la categoría de civilización a la historización.

La civilización de la riqueza es la que persigue el éxito individual fundado en la acumulación del capital en pocas manos y tiene por principio de (des)humanización la posesión-disfrute de la riqueza y el buen vivir. Para Ellacuría no es posible que se derroche la riqueza cuando las grandes mayorías no tienen lo necesario para vivir ya que nadie tiene derecho a lo superfluo si las grandes mayorías no tienen lo necesario²⁸⁹. Por eso propone una civilización de la pobreza, en donde el bien común es prioridad ante el bienestar individual aunque no lo elimina. La civilización de la pobreza persigue la satisfacción de las necesidades básicas de la gente y su principio de humanización es el principio de la comunión que implica la solidaridad compartida²⁹⁰.

²⁸⁶ Título de la obra en que Ellacuría expone la necesidad de que la Iglesia regrese a sus orígenes y se comprometa con el Reino más que con su institucionalidad.

²⁸⁷ Ellacuría, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia.*, 153.

²⁸⁸ Ellacuría, Ignacio, 154.

²⁸⁹ Cfr. Ellacuría, Ignacio, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, 224.

²⁹⁰ Cfr. Ellacuría, Ignacio, “Revista Latinoamericana de Teología”, 170.

La postura filosófica ellacuriana, poco a poco produjo mucha polémica tanto dentro de los jesuitas como de la Iglesia y de los políticos de su tiempo. Su historización de los derechos humanos permite validar el derecho y los derechos como verdaderos si es que se encaminan hacia el bien común; también desenmascara los intereses de las élites que proponen los derechos como apariencia, sosteniendo un status quo donde sus intereses prevalecen sobre los derechos de los demás, dándoles un barniz de justicia, porque:

No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta. [...]. No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común. [...]. El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad²⁹¹.

Estas palabras dichas en entrevistas de prensa, radio y televisión, su praxis histórica en pro de la justicia como sustento del derecho, más sus escritos académicos y aportes a la filosofía y teología de la liberación, fueron los detonantes para que, quienes se sentían aludidos, se propongan acabar con la vida de este profeta y filósofo latinoamericano. Sus obligaciones y continuas invitaciones a congresos, a dictar cátedras en universidades internacionales, sus anuales viajes a Madrid para trabajar con Zubiri y a veces persuasiones gubernamentales a alejarse de El Salvador, lo mantenían por algunos momentos fuera de su país de adopción, por lo que sus enemigos no pudieron consumir sus intenciones. Pero el 16 de noviembre de 1989, un pelotón militar, siguiendo órdenes superiores, terminó con la existencia de este ser humano que hizo historia con su historia, que se hizo cargo de la realidad, que cargó con ella, que se encargó de ella y que al final de todo se dejó cargar por ella.

²⁹¹ Ellacuría, Ignacio, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", 212-13.

CONCLUSIONES

Para llegar al ser humano histórico ellacuriano fue necesario realizar un recorrido por los aportes existencialistas de Kierkegaard, Heidegger y Sartre, vitalistas de Dilthey, Nietzsche y Ortega, y personalistas de Marías y Zubiri. En ese itinerario se fueron aclarando los conceptos de hombre, ser humano, persona y vida humana. Para Kierkegaard el hombre debe superar la desesperación y la angustia mediante el salto de fe esperanzador. Heidegger propone la vida auténtica como búsqueda del ser. Sartre condena al hombre a asumir su libertad para, como proyecto, decidir permanente y sistemáticamente quién quiera ser. Dilthey aporta con la idea de la vida que Nietzsche retoma como voluntad de poder y fundamento de los valores del superhombre. Ortega mira la vida humana como la realidad radical, principio que hace posible las demás realidades. Zubiri contribuye con su reflexión sobre la inteligencia sentiente y define al hombre como animal de realidades mientras que Marías se adentra en la visión del ser humano como persona.

En resumen, el ser humano busca la verdad (Sócrates) para ello reflexiona, filosofa y cuando piensa se da cuenta de que existe (Descartes) pero esa razón le permite descubrir que la existencia precede a la esencia (Sartre) porque en primer lugar la razón es inteligencia sentiente (Zubiri) que experimenta la realidad pues se encuentra arrojado al mundo (Heidegger) y esa experiencia de encontrarse existiendo le genera angustia (Kierkegaard) porque se confronta con la vida (Dilthey) con su vida (Ortega) la misma que busca imponerse (Nietzsche) en la que tiene que elegir libremente (Sartre) porque la persona (Marías) es proyecto (Sartre, Ortega,) puesto que el existir le viene dado como esencia por Dios (Ellacuría) que es lo fundamental del hombre, ser un ser histórico que tiene que hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella, es decir, hacer historia con su historia y luego de todo su quehacer dejarse cargar por ella (Sobrino).

Todos los filósofos citados de una u otra forma fueron buscando los primeros principios, los últimos fundamentos, es decir, hicieron filosofía. Hoy en día, ¿son necesarios los fundamentos? Si se extinguen los fundamentos, desaparece el sentido, cobra relevancia el sin sentido, el absurdo, la victoria de lo dionisiaco; pero los principios son los

que ponen equilibrio y dan sentido a la vida del hombre tanto personal como social, lo contrario conduce a una vida simplemente instintiva, animal, donde el ser humano deja de ser persona y se torna en un simple agente en medio del mundo.

¿Cómo resolver el problema de la ansiedad o angustia que genera la muerte en el ser humano? Para Nietzsche y Sartre la posibilidad se reduce a la vida y a la existencia. La muerte de Dios debe ser llenada por el superhombre y sus valores. La existencia que precede a la esencia es lo único con lo que cuenta el hombre y por tanto cuando se extingue se acaba sin más porque la vida es un producto del azar. Ellacuría no se queda en el eterno retorno del que habla Nietzsche o en el ser para sí de Sartre, sino que propone que el hombre tiene una esencia que es ser histórico y que esa esencia le viene dada por Dios. Cargar con la realidad en Ellacuría es como vivir en el estadio ético de Kierkegaard y asumir la vida auténtica de la que habla Heidegger, pero aporta más cuando invita a encargarse de la realidad como lo proponen Ortega y Zubiri, por ello la vida que llevó el Rector de la UCA fue coherente con su pensamiento, con su filosofía de la realidad histórica y como Abraham, confió en que la Voluntad de Dios se manifestaría en los pueblos crucificados de América Latina y con esperanza, se dejó cargar por la realidad, aunque eso le condujo al martirio.

¿Qué significa que el ser humano histórico sea el fundamento filosófico de la vida para Ellacuría? Pues que para hacer filosofía es imprescindible partir de la existencia del ser humano, pues la realidad, en la que se encuentra desde que el hombre nace, es una realidad histórica que es posible por la interacción de lo que hace el ser humano con las cosas del mundo, es decir, la realidad es histórica porque el ser humano, a diferencia de los demás animales, la crea, la inventa, la transforma, y en eso consiste su vida, en poseerse y construirse, en hacer historia con su historia. El ser humano vive porque quiere, porque busca el bienestar, vivir bien, y para lograrlo necesita involucrarse en quehaceres que hagan de su vida una vida más humana, que no dependa de las leyes naturales únicamente, sino que sea producto de la suma de las circunstancias y las decisiones que la persona toma en la cotidianidad. Para vivir auténticamente, el ser humano debe asumir su realidad, su historia y con ella, de manera creativa, hacer historia, realizarse.

Como se ha explicado a lo largo de este estudio, la búsqueda del sentido de la vida ha sido una tarea de no pocos pensadores en el desarrollo filosófico y ha generado otros cuestionamientos derivados de este que han llevado a la reflexión sobre el hombre, la vida humana, la persona y sobre el fin teleológico de la existencia de la humanidad. Ellacuría, al proponer que la filosofía debe ser un estilo de vida, inserta la idea de que el fundamento filosófico para el sentido de la vida es el hombre histórico, es decir, el hombre que partiendo de su ser animal de realidades, de inteligir y enfrentarse al mundo, de imaginarse su vida cada día, de irse humanizando como persona mediante los quehaceres superfluos que inventa, ese hombre que vive porque quiere vivir, ese es el que hace historia con su historia. El ser humano histórico es un ser libre, no determinado sino en construcción, por lo tanto, proyecto, futurizo, posibilidad, que tiene que hacerse cargo de la realidad (razón-filosofía), cargar con ella (actitud-ética), encargarse de ella (praxis-política) y al final de todo su quehacer, dejarse cargar por ella (fe-teología).

El ser humano histórico para Ellacuría es el hombre nuevo del que hablan los evangelios, el hombre que hace posible un mundo más humano que vectorialmente busca su realización haciendo historia con su historia, pero no solo que lo propone, sino que él mismo vive de esa manera, a tal punto que por ser fiel a sus convicciones fue asesinado por quienes quieren mantener al ser humano ajeno a la realidad, a que se empodere de su propia vida, que se libere de las ideologías falsas, de la vida inauténtica y que dando un salto de fe, fundamentado en su libertad y su realidad, actúe en medio de la realidad para transformarla.

Ellacuría se encuentra con una realidad histórica, la suya, insertado en la realidad del continente Abya Yala²⁹², diferente de la realidad europea. Desde esta su circunstancia propone a la filosofía como una forma de vida, es decir, ve en la filosofía el medio para orientar la vida de la persona, entendida como individual, social e histórica, porque el ser humano en este continente está sometido, engañado, alienado, en una palabra,

²⁹² Quillaguamán Eduardo, "La Patria". Abya Yala es el nombre que los nativos del pueblo Kuna (Panamá) daban al territorio que luego de la llegada de los europeos se denominó América. Abya Yala significa tierra en plena madurez o tierra de sangre.

deshumanizado. La persona para Ellacuría es el hombre nuevo, distinto del superhombre nietzscheano, desideologizado y liberado para que pueda hacerse cargo de la realidad, cargar con ella, encargarse de ella y dejar que la gracia actúe, dejándose cargar por la realidad.

Al aplicar el método de historización propuesto por Ellacuría a los conceptos: Ser humano histórico, Persona, Historia, Sentido de la vida, se concluye que:

- Los conceptos dan de sí en la realidad, están presentes.
- Se descubre que están al servicio de grupos privilegiados que los reivindican para sí y no para las grandes mayorías.
- Las condiciones que impiden la realización del concepto son: La cultura de cristiandad latinoamericana que se aferra a la predestinación, los medios de comunicación, la política desbordada por la corrupción, el consumismo y la ley que comprende al ser humano como sujeto a derecho y no sujeto de derechos.
- Las condiciones que facilitan la realización del concepto son: El acceso libre y universal a la educación, las leyes progresistas, los espacios de formación política, la verdadera evangelización.
- La cuantificación prudencial para que se dé un grado aceptable de avance siempre será complicado pero se considera que en dos generaciones más la realidad latinoamericana será diferente.

Queda pendiente la responsabilidad ético-política que de esto se deriva, pues ese mundo más humano será posible cuando el ser humano histórico empiece a darle sentido a su vida y con ello a darle sentido a la vida humana, a la vida de los demás. Así nació la Teología de la liberación, de la cual Ellacuría fue uno de sus promotores, que buscaba la liberación del pueblo crucificado y que con los asesinatos de Monseñor Romero y la de los jesuitas de la UCA se intentó aplacarla. La Teología de la liberación tiene como fundamento la Filosofía de la realidad histórica de Ellacuría que propone la liberación de la persona del peso de ideologización y de la historia entendida como un destino que somete al ser humano. Ellacuría cree que cada pueblo debe construir su historia, pero empezando por hacerse cargo

de la realidad, inteliendo la realidad en la que le ha tocado vivir para luego cargar con la realidad, asumirla, juzgándola como esclavizadora o liberadora y después empeñándose en transformarla, haciéndola más justa y digna según los valores del evangelio y finalmente aceptando con esperanza la acción del Espíritu al dejarse cargar por la realidad.

Actualmente nos encontramos en una época en donde la incertidumbre sobre el futuro genera un escepticismo tenaz. Las preguntas como ¿por qué vivir? y ¿para qué vivir? siguen estando presentes en el día a día de la gente. Cuestionarse sobre la propia vida continúa siendo de vital importancia para enfrentar el mundo cientísta y técnico actual. La razón y la ciencia del siglo XXI están llevando al ser humano hacia la frontera de la transhumanidad y de la posthumanidad, ante la cual, el ser humano histórico debe asumir su responsabilidad para confrontar esta circunstancia y tomar las decisiones que orienten su existencia hacia una vida plena de sentido o hacia su declive como especie. El ser humano histórico por ser proyecto, por ser posibilidad, es el punto de partida para, de manera libre decidir su destino y hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad, encargarse de ella y dejarse cargar por ella.

Para Ellacuría las circunstancias que están presentes en Latinoamérica son muy diferentes de las europeas, pues en este continente existen estructuras históricas injustas que impiden que la mayoría de la gente pueda tomar conciencia de su realidad histórica (hacerse cargo de la realidad), ni siquiera llegan a ser agentes de su propia vida que sería lo más natural para los seres humanos. La filosofía no puede quedarse como mera ciencia especulativa y de reflexión. En Abya Yala, la filosofía debe volverse praxis. Que los filósofos se hagan cargo de su realidad histórica implica también generar conciencia en la población de su realidad histórica para que se convierta tanto en agente como en actor de su propia existencia. La gente debe liberarse de las ideologías que sostienen las injusticias en este continente de los contrastes, pues solamente volviéndose autores de su propia biografía podrán cambiar la incoherencia brutal que existe en esta tierra tan cristiana como injusta.

Si la persona como animal de realidades se enfrenta a la realidad, entonces debe juzgarla para decidir cuáles son realidades humanizantes y cuales son falsas, para anunciarlas o denunciarlas utilizando la reflexión filosófica como herramienta (cargar con la realidad). El

ser humano histórico es él que puede reflexionar sobre su vida y la vida de su entorno. La persona no puede adoptar una actitud pasiva frente a su realidad histórica porque no hacer nada (nihilizarse) significa no vivir. La persona tiene que cargar con su realidad histórica y elegir libremente como quiere realizarse. En medio de la angustia y la desesperación debe elegirse a sí mismo para vivir la vida auténtica, para constituirse no solo en un ser es sí, sino en un ser para sí y en un ser ahí.

También el arte (según Nietzsche y Sartre) que utiliza lenguajes simbólicos y metafóricos le permite a la gente acercarse a la realidad del ser y de alguna manera a volver a encontrar un sentido a la existencia, pues la tragedia que es la vida, representada en la poesía, el teatro, o en el cine, siempre busca respuestas al misterio de la muerte y ha sido el arte quien se ha atrevido a lanzar posibles respuestas. La manifestación artística le permite al hombre ser agente, actor y autor de sus propias historias.

La persona por el poder de la realidad se siente empujada a transformar la realidad que le afecta, pero necesita de su voluntad para actuar. La persona debe optar y buscar su realización histórica. La realización de la persona, ocurre cuando transforma la realidad en verdadera, en humana, cuando hace suya la historia y continúa haciendo historia (encargarse de la realidad). La verdadera realización por lo tanto implica a la persona individual y a la persona social, es decir, al encargarse de la realidad se encarga de la totalidad de la realidad en donde están involucrados tanto su realidad personal como su realidad comunitaria.

Tanto Heidegger (con su Dasein) como Ortega (con su máxima Yo soy yo y mi circunstancia) consideran que el hombre es un ser social abierto al mundo y en ese mundo tienen que hacerse su vida, pero a diferencia de Sartre²⁹³, ponen de manifiesto que las circunstancias también entran en la construcción de la persona y no solamente la libertad e individualidad humana forjan la existencia, de ahí que el hombre debe hacer historia con su historia.

²⁹³ Sartre sostiene que el hombre está condenado a ser libre y con esa libertad hace posible el ser para sí.

La vida auténtica y sus valores siempre están definidos por la aristocracia o los que ostentan el poder, según Nietzsche, y ellos imponen el tipo de vida que deba vivirse, ellos dan el significado, el sentido y orientación de la vida, ante lo cual el ser humano histórico debe asumir una actitud crítica para, encargándose de la realidad, cargar con ella, encargarse de ella y dejarse cargar por ella, liberarse de la ideología impuesta y transformar la realidad con la esperanza de una vida mejor.

Esta es la utopía ética-política a la que invita Ellacuría, a la construcción de una nueva humanidad fundamentada en el hombre nuevo: el ser humano histórico, capaz de construir la civilización de la pobreza, porque es libre para hacer historia con su historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arango Oscar. "Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad". En *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermeneútica teológica*, 1ra ed., 197–221. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Bravo, Leonardo, y Moros, Enrique. "La pregunta por el sentido de la vida" 47, núm. 3 (diciembre de 2015): 643–67.
- Burgos, Juan Manuel. *El personalismo*. Manuales de filosofía 14. Madrid: Ediciones Palabra S.A., 2000.
- . *Introducción al personalismo*. Pensamiento 41. Madrid: Ediciones Palabra S.A., 2012.
- Cavallé Mónica. "El sentido filosófico de la vida Humana", s/f. <http://www.moniacavalle.com/wp-content/subidas/2013/01/El-sentido-de-la-vida-humana.pdf>.
- Cerezo Galán, Pedro. "Del sentido a la realidad". En *Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri*, 254. Filosofía. Madrid: Editorial Trotta S.A., 1995.
- Cortés Sánchez, Francisco Javier. "Ensayo sobre la idea de Vida en Dilthey", núm. 1 (marzo de 2013): 21–38.
- Croce, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986.
- Dilthey, W. *Obras completas*. Vol. Tomo VII. México: Fondo de cultura Económica, 1944.
- . *Obras completas*. Vol. Tomo VIII. México: Fondo de cultura Económica, 1944.
- . *Obras completas*. Vol. Tomo I. México, s/f.
- . *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Dussel, Enrique. "¿Fundamentación de la Ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría" 4 (2007): 157–205.
- Ellacuría, Ignacio. "A sus órdenes mi capital". En *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador*, 1:649–56. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- . "Actualidad de la filosofía zubiriana". En *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 2001.

- . “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”. En *Escritos Filosóficos III*, 365–94. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- . “Correspondencia con Ángel Martínez”. En *Escritos filosóficos I*, 197–213. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “El esquema general de la antropología zubiriana”. En *Escritos filosóficos II*, 285–364. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- . *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- . “Filosofía, ¿para qué?” En *Escritos filosóficos III*, 1era ed., 115–31. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . “Función liberadora de la filosofía”, 1985, 45–64.
- . “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. En *Escritos filosóficos III*, 206–25. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 555–664. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- . “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 199–284. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- . “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. En *Escritos filosóficos III*, 403–30. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . “Ortega y Gasset, desde dentro”. En *Escritos filosóficos I*, 23–33. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “Persona y comunidad”. En *III*, 66–112. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- . “Sobre la irreligiosidad”. En *Escritos filosóficos I*, 271–80. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de ‘Meditación de la técnica’”. En *Escritos filosóficos*, Primera., 415–518. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica.”, s/f.
- . “Zubiri en el Salvador”. En *Escritos Filosóficos III*, 203–6. San Salvador: UCA Editores, 2001.

- Feinmann, Juan Pablo. "Encuentro 11". Youtube. Filosofía aquí y ahora, el 8 de abril de 2012.
www.youtube.com/watch?v=nPi6sU3K5eo.
- Frankl, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1979.
- Giraldo, Conrado. "Nietzsche puerta de la post-ontología". En *Posontología y posmetafísica en el siglo XXI*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.
- González, Antonio. "Ignacio Ellacuría y la Realidad Histórica". En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional.*, 27–35. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.
- Grondin, Jean. "Hablar del sentido de la vida". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 17, núm. 56 (marzo de 2012): 71–78.
- Guerrero, Luis. *¿Qué significa existir? Ensayos sobre la filosofía de Soren Kierkegaard*. Roma: IF Press srl, 2017.
https://www.academia.edu/38316585/_Qu%C3%A9_significa_existir_Ensayos_sobre_la_filosof%C3%ADa_de_Kierkegaard_Luis_Guerrero_.pdf.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Primera reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A., 2010.
- Heidegger Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Gaos, José. Primera Reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A., 2010.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo, s/f*. <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Ser-y-el-Tiempo>.
- "Ignacio Ellacuría". Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, s/f.
www.uca.edu.sv/martires/ignacioellacuria.htm.
- Juan Pablo II. "Encíclica Fides et Ratio", s/f. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Santillana, 1996.
- Kierkegaard, Soren. *Diario, 1854*. Vol. XI. Madrid: Planeta, 1993.
- . *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza, 2007.
- . "El concepto de la angustia". En *Escritos Soren Kierkegaard*, 4/2:360. Madrid: Trotta, 2016.
- . *Estética y ética en la formación de la personalidad*. España: Espuela de plata, 2007.
- . "Estudio preliminar". En *Temor y temblor*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

- . “Journalen JJ:167”. En *Soren Kierkegaard Skrifter*, Vol. 18. Copenhagen: Soren Kierkegaard Research Center, 1997.
<http://homepage.math.uiowa.edu/~jorgen/kiekegaardquotesource.html>.
- . *Migajas Filosóficas*. Traducido por Rafael Larrañeta. Madrid: Tecnos, 1998.
- . *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducido por Dario González. Madrid: Trotta, 2007.
- . *Temor y temblor*. 2da edición. Buenos Aires: Losada, 1958.
- . *Temor y Temblor*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Marcel, Gabriel. *El hombre problemático*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- . *Homo viator*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Marías, Julián. *Antropología Metafísica*. Madrid: Revista de Occidente S.A., 1970.
- . *Biografía de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- . *Historia de la Filosofía*. 32a ed. Madrid: Revista de Occidente S.A., 1980.
- . *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- . “La Persona”, 2000. <http://www.hottopos.com/mp2/mariaspers.htm>.
- . “Ortega. Circunstancia y vocación”. En *OBRAS IX*, 3º edición. Madrid: Revista de Occidente, 1982.
- . “Persona”. Madrid, 2000.
- . *Una vida presente. Memorias 1*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Marquínez Argote, Germán. “Nota Introductoria”. En *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Bogotá: Centro de Enseñanza Descolarizada, Universidad Santo Tomás, 1982.
- Méndez, Andrés. “La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría”. Universidad Iberoamericana, 2005. <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014591/014591.pdf>.
- Mora Galiana, José. “Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico. Pensamiento y Praxis Histórica”, marzo de 1999. <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm>.
- Mounier, Emmanuel. *El personalismo. Antología esencial*. Madrid: Sígueme, 2002.
- . *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Guadarrama, 1967.

———. *Manifiesto al servicio del personalismo*, s/f.

———. *Revolución personalista y comunitaria*. Filosofía 82. Madrid: Zero, s/f.

Nietzsche, Federico. *Así hablaba Zaratustra*. 11 íntegra. Bogotá: Oveja Negra, 1982.

———. *Humano demasiado humano*. Buenos Aires: Aguilar, 1974.

———. *La Gaya Ciencia*. Medellín: Bedout, 1974.

———. *La Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Aguilar, 1974.

———. *La voluntad de poder*. Madrid: Edad, 1984.

———. *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza, 1980.

Nietzsche Friedrich. *The will to power*. Traducido por Kaufmann Walter and Hollingdale, RJ. New York: Vintage Books, 1968.

Ortega y Gasset, José. “El nivel de nuestro radicalismo”. En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 126–35, s/f.

file:///C:/Users/Personal/Desktop/Doctorado%20capitulos/ARTÍCULOS/El%20ser%20humano%20historico%20ellacuriano/bibliografía/La%20idea%20del%20principio%20en%20Leibniz%20y%20la%20evolución%20de%20la%20teoría%20deductiva,%20Ortega.pdf.

———. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. *mensual*, 1933.

———. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, 1933.

———. “Historia como sistema”. En *O.C. VI*, Segunda Edición. Madrid: Santillana Ediciones Generales S.L., 2010.

———. *Meditación de la técnica*, s/f.

https://francescllorens.files.wordpress.com/2013/02/ortega_meditacion_tecnica.pdf.

———. *Meditaciones del Quijote*. Vol. 1. II. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.

———. “Principialismo de Leibniz”. En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 3–4, s/f.

file:///C:/Users/Personal/Desktop/Doctorado%20capitulos/ARTÍCULOS/El%20ser%20humano%20historico%20ellacuriano/bibliografía/La%20idea%20del%20principio%20en%20Leibniz%20y%20la%20evolución%20de%20la%20teoría%20deductiva,%20Ortega.pdf.

———. “¿Qué es filosofía?” En *Obras Completas*, Vol. VII. Madrid, 1993.

- . “Unas lecciones de Metafísica”. En *¿Que es filosofía? Unas lecciones de Metafísica*, Quinta Edición. Mexico: Editorial Porrúa, 2004.
- Prini, Pietro. *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- Quillaguamán Eduardo. “El Abya Yala”. el 3 de abril de 2015, sec. Editorial.
- Ramírez, César. *El retorno al ser. Una propuesta al sinsentido*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- . *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2008.
- Sáez Rueda, Luis. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Samour, Héctor. “La Filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales.” En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, 37–60. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.
- . “La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría”, núm. 5 (2005): 52–67.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. 2da edición. México: Grupo Editorial Tomo S.A., 2014.
- . *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya S.A., 1993.
- . “Existentialism is a Humanism”. En *Existencialism from Dostoevshy to Sartre*, de Kaufmann, Walter, 12 printing. New York: Meridian Books, Inc., 1960.
https://www.academia.edu/8957206/Walter_Kaufmann_Existencialism_from_Dostoevsky_to_Sartre.
- . *La náusea*. 9na ed. México: Época S.A., s/f.
<http://www.infojur.ufsc.br/aires/arquivos/Jean%20Paul%20Sartre%20-%20La%20Nausea.pdf>.
- Savater, Fernando. *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel, 1999.
- Seco Pérez, José. *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*. Clásicos básicos del Personalismo 4. Madrid: Instituto Enmanuel Mounier, 1990.
- Senent, Juan Antonio, y Mora Galiana, José. *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.
- Zamudio, Teodora. “Programa-Historia de los bioderechos y del pensamiento bioético”. bioetica.org. Consultado el 23 de febrero de 2018.
http://www.bioetica.org/cuadernos/contenidos/FILO7.HTM#_Toc194067678.

- Zubiri, Xavier. "Autoridad, bondad, eternidad". *Ya*, el 3 de agosto de 1982.
- . "El hombre realidad personal". En *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, 44–62. Bogotá: Centro de Enseñanza Descolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.
- . *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- . "El origen del hombre". En *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, 17–44. Bogotá: Centro de Enseñanza Descolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.
- . "La dimensión histórica del ser humano". En *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Centro de Enseñanza Descolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.
- . *Naturaleza, Historia, Dios*. Sexta. Madrid, 1974.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Berciano, Modesto. "Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger". *Thémata*, Nº 10 (1992): 435-450.
https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/27244/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1953
- Cortés Sánchez, Francisco Javier. "El concepto de vida en Dilthey." Tesis de Maestría, Universidad de Salamanca, 2012.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. Traducción prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Estrada, Antonio. *El sentido y el sinsentido de la vida*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- Fernández Labastida, Francisco, "La Antropología de Wilhem Dilthey". Tesis de Doctorado, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2001
- Giraldo, Conrado. *La incógnita insoportable. El sentido del hombre en Pedro Laín Entralgo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2008.
- González Antonio, "Aproximación filosófica a la obra de Ignacio Ellacuría", en *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría*. José Antonio Gubernat, 307-328. Estella: Verbo Divino, 1994.

- Hernández-Pacheco, Javier. *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- Hoyos-Vásquez, Jaime. El “¿Qué es metafísica? de Martín Heidegger. Traducción parcial y comentario”. *Universitas Philosophica* Nº 7 (1986): 9-34.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11668>
- Jaspers, Karl. *Filosofía de la existencia*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, S.A., 1984.
- Kierkegaard, Soren. *Post Scriptum. No científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Traducido por Javier Teira y Nekana Legarreta. Salamanca: Editorial Sígueme, 2010.
- López, Alfonso. *Cuatro personalistas en busca de sentido (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*. Madrid: Ediciones RIALP, 2009.
- Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*. Traducción de María Eugenia Valentié. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.
- Meza, José Luis. *El arte de interpretar en Teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos. Como se filosofa a martillazos*. Traductor Roberto Echevarren. Barcelona: Tusquets Editores, 1972.
- Ramírez, César Augusto. “Derechos humanos en el ser histórico del hombre: una aproximación a la filosofía de Ignacio Ellacuría.” *Revista Escritos* 15, Nº 35 (2007): 230-259.
- Restrepo, Juan Camilo. *La vida Humana. Biografía y estructura empírica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2013
- Savater, Fernando. *Así hablaba Nietzsche*. Edición de Morey, Miguel. Traducción de Ovejero, Eduardo. Barcelona: Ediciones Áltera: 1996
- Senent de Frutos, Juan., Mora Galiana, José. *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.
- Svenson, Manfred. *Polemizar, aclarar, edificar. El Pensamiento de Soren Kierkegaard*. Barcelona: Editorial CLIE, 2013.