

LA HISTORICIDAD DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO: UNA LECTURA ZUBIRIANA

Pablo Mella, sj.*

"El primer preámbulo es la historia..."
Ignacio de Loyola

Hoy días, los caminos de las utopías se nos aparecen cerrados. Se habla del "socialismo real". El capitalismo, como un tornado, va destruyendo con su técnica lo que encuentra a su paso, cobrando más fuerzas mientras más cosas arrastra.

Estos tiempos son propicios para la aparición de integristas de toda laya. "Volver a las ollas de Egipto" proclamaban los israelitas infieles en medio de la dureza del destierro. De esta tentación no se libera la religión de la actualidad. Un signo de ello es la proliferación de grupos laicales, dentro y fuera de la Iglesia Católica, con espiritualidades intimistas y con altas dosis de gratificación afectiva y de rigideces doctrinarias. Ante este riesgo que nos acecha, me siento en el ánimo de exponer honestamente una lectura filosófica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio, como jesuita que soy.

Los Ejercicios no sólo deben considerarse un regalo de Dios a su Iglesia, sino una auténtica obra humana, digna de ser reconocida dentro de la historia del Occidente moderno. Tampoco debe considerarse como algo del pasado. La imagen del hombre que aparece en los Ejercicios es un interesante objeto de reflexión para quienes nos ha tocado batirnos en los finales del siglo XX.

(*) Escolar jesuita. Licenciatura en Filosofía (PUCMM, 1987).

Me fijaré en la "historicidad" de los Ejercicios espirituales (EE), o sea, en aquello por lo cual el hombre se constituye en hombre, abierto hacia el futuro. La lectura de esa historicidad la haré en clave zubiriana. El paralelo entre estos dos vascos, Ignacio de Loyola (1491 (?) - 1556) y Xavier Zubiri (1898-1983),¹ ayudará a situar la espiritualidad ignaciana en una perspectiva actual y tendente a superar las cerrazones, el no querer echar hacia adelante, el deseo de refugiarse en los integrismos ya mencionados. Podría decirse que los EE son un aporte oportuno aún para la consecución de un hombre "post-moderno", que se puede situar "en el horizonte de la praxis" (González, 1987). Este hombre post-moderno busca superar la dualidad sujeto-objeto que ha venido arrastrando el pensamiento occidental. El hombre post-moderno aparece integrado con su entorno natural (ecología), con su entorno social (lo ético-político, que diría Habermas) y con su propia intimidad. El hombre post-moderno es un hombre comunitario y abierto libremente a las sorpresas de los eventos históricos, que parecen apuntar al "reverso de la historia", a la periferia de la modernidad.

El primer acercamiento entre Ignacio y Zubiri será desde un enfoque metafísico-antropológico. Luego, me ocuparé de los aspectos epistemológicos que ambos comparten. Por último, haré resaltar cómo esta fundamentación antropológica apunta a una postura esencialmente histórico-ética de la praxis humana y cómo todo conduce formalmente a una auténtica experiencia de Dios.

1. ASPECTO METAFISICO-ANTROPOLOGICO: "PRINCIPIO Y FUNDAMENTO"

Tanto para Zubiri como para San Ignacio, el hombre es un ser-en-el mundo. A pesar del dejo heideggeriano que tiene esta frase, el ser-en-el mundo al que nos referimos es al hombre que se ve lanzado a hacer su vida en un horizonte lleno de cosas. No estamos, pues, ante el *Dasein* depositario del "ser", sino ante el ser vivo que irrecusablemente debe contar con cosas para vivir, sea esta vida considerada teológicamente o biológicamente.

Este es el punto de partida de San Ignacio en el célebre "Principio y fundamento" de los EE (#23):

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado.

Y ese es el punto de partida de la antropología zubiriana: vivir es estar entre las cosas:

El viviente se halla "entre" cosas, externas unas e internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria. En su virtud se halla en un determinado estado de equilibrio no estático sino dinámico, en una especie de estado estacionario, que dirían los físicos; no es una quietud, sino una quiescencia. Ese estado tiene una cualidad interna esencial, lo que llamamos tono vital. En este estado se halla "entre" las cosas. Y este "entre" tiene dos caracteres. Uno de instalación: el viviente se halla colocado entre las cosas, tiene su locus determinado entre ellas. Otro modal: el viviente así colocado está dispuesto o situado en determinada forma frente a ellas, tiene un situs (...) lo propio de las cosas para los efectos de la vida es suscitar un acto vital. (HPP: 8).

¿Cómo se halla situado el hombre "entre" las cosas? ¿Cómo es la "habitud" humana? (Zubiri denomina "habitud" al modo que tiene cada viviente de habérselas con las cosas). Para realizar su vida, el hombre necesita distanciarse de las cosas. Según Ignacio, esa "distancia" garantiza que el hombre pueda cumplir "el fin para que es criado":

De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas (las cosas), quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello lo impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, (...) solamente deseando y eligiendo lo que mas nos conduce para el fin que somos criados (EE #23).

La habitud ideal ignaciana es la "indiferencia". Indiferencia no es desprecio o ignorancia de las cosas. Indiferencia es justipreciar, no ideologizar o racionalizar nuestras actuaciones. Es adecuar medios buenos a fines buenos. Pienso que el hombre no es "indiferente" al desarrollo tecnológico, que ha traído un desequilibrio ecológico de las magnitudes que estamos viviendo a finales del siglo XX. El hombre occidental, más que nadie, ha manipulado el mundo indiscriminadamente en nombre de un pensamiento tecnológico, que creyó inquestionable por "objetivo" (cfr. Feijoo, 1986). La indiferencia es la garantía para "buscar y hallar la voluntad de Dios" (EE #1). Pero también es su situs necesario. Para Ignacio, no se encuentra a Dios en eflubios espirituales platonizantes, sino en estrecha relación con las decisiones que hacemos para construir nuestra vida, apropiándonos de cosas y obviando otras. Dicho en términos zubirianos, la experiencia de Dios y la vida son "respectivas" (cfr. RR:28 y el glosario final de este artículo).

También para Zubiri, el hombre precisa intercalar un "proyecto" entre él y las cosas para tomar "distancia" de ellas. De lo contrario sería filéticamente inviable, cosa contradictoria con la especiación que tiene "un carácter constitutivamente prospectivo" (SH: 199). El hombre está "obligado" a contar con las cosas "previsoriamente", no manipuladoramente.

El más elemental de los actos específicamente humanos interpone, entre las cosas y nuestras acciones, un "proyecto". Y esto cambia radicalmente nuestra situación respecto de la del animal. La situación primaria del hombre, respecto de las cosas, es justamente estar "frente" a ellas. Por esto, sus actos no son reacciones, sino "proyectos", es decir, algo que el hombre arroja sobre las cosas. Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a distancia de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas. (NHD: 323).

Está patente entre líneas la polémica del joven Zubiri con el existencialismo, en especial con su profesor M. Heidegger. Este artículo de NHD es de los años 40, pero de todos modos de aquí nace la pregunta que conduce al segundo escalón de nuestro desarrollo: ¿cuál es la índole de este "proyecto"? La teoría de la inteligencia de Zubiri, aporta la respuesta.

2. ASPECTO EPISTEMOLOGICO:
INTELECCION SENTIENTE Y APLICACION DE SENTIDOS

La racionalidad ha sido el sello característico de la modernidad. Lo racional no es sólo lo objetivo, sino también lo medible y constatable empíricamente. Así, se ha vuelto mentalidad el que se defina al hombre como "animal racional", definición que incluso se enseña a niveles primarios.

La definición del ser humano como "racional" tiende a olvidar dimensiones fundamentales del ser humano, como pudiera ser la afectividad o la trascendencia. Lo racional mienta lo cosificado. El hombre post-moderno, sin embargo, busca algo más profundo. Tanto Ignacio como Zubiri comparten una teoría del conocimiento que podría obviar esta reducción antropológica. Comenzaremos por una consideración del uso de los sentidos en los EE como "conocimiento" del misterio de Dios en la vida y luego pasaremos a hacer algunas consideraciones filosóficas sobre los sentidos a la luz del pensamiento de Zubiri.

Uno de los recursos de oración que recomienda San Ignacio en sus ejercicios es la "aplicación de sentidos". En la "composición de lugar", recreación mental de la escena evangélica a contemplar, Ignacio sugiere "ver con la vista imaginativa el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o un monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora..." (EE #47). En la Meditación del Infierno, Ignacio desarrolla un poco mejor su práctica de meditación con los sentidos (EE #66 a 70). Se trata de "ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como en los cuerpos ígneos"; "oír con las orejas llantos, alaridos, voces..."; "oler con el olfato humo, piedra, azufre, sentina y cosas pútridas"; "gustar con el gusto cosas amargas..."; "tocar con el tacto, es a saber, cómo

los fuegos tocan y abrasan las ánimas..." (prescindamos de la carga teológica de esta escena, propia de la época).

Ahora bien, la intuición profunda de Ignacio no es sólo valer-se de los sentidos para introducir en la meditación, sino que a través de ellos el ejercitante se sienta presente con todo su ser en el seguimiento de Jesús que debe emprender. Es en la "segunda semana" donde aparece con más decisión un título que dice: "La quinta (meditación) será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación" (EE #121). Dicho sea de paso, estas dos contemplaciones son las de la encarnación y del nacimiento de Jesús, ambas contemplaciones cargadas de sentido histórico (cfr. González Buelta, 1988).

La metodología ignaciana se desenvuelve de esta manera: 1º) "Ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista"; 2º) "oír con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflitiendo en sí mismo, sacar dello algún provecho"; 3º) "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del alma y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflitiendo en sí mismo y sacando provecho dello" y 4º) "tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan, siempre procurando sacar algún provecho dello" (EE #122 a 125).

Para quienes hacen los EE, este lento proceso significa volver sobre la historia una y otra vez, en un rastreo exhaustivo del menor detalle. Para San Ignacio es importante la actividad total del ejercitante,

porque la persona que contempla, tocando el fundamento verdadero de la historia discurrendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, (...) es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface el alma, mas el sentir y gustar de las cosas internamente (EE #2, subrayado mío).

Los EE no son una clase teórica sobre la doctrina cristiana, sino una implicación de la vida personal del ejercitante en la historia de Jesús. Por eso hace falta tener en orden todos los sentidos: para hacerse presente en la totalidad del ser al misterio de Jesús (EE #247-8). Los jesuitas no hemos sido fieles a esta intuición ignaciana y hemos incluido largas "pláticas" teóricas dentro del desarrollo de los EE. Hemos dejado el aspecto "estético" (Trigo, 1988) de lado, elemento tan popular, y nos hemos inclinado del lado de la mera racionalidad. El pueblo empobrecido no es así, y por eso se constituye en el depositario de lo más vivo de la

cultura actual. La lucha por la vida le conduce al afán de tocar imágenes y besarlas; de llorar, de beber y gritar, de dar gracias con un estremecimiento interior por un favor recibido de la Virgen, de un santo o de Dios... En una palabra, afán de peregrinar. El oprimido está transido del peso de la historia. El mundo simbólico que de aquí brota es incomprendible para el logos moderno (cfr. Codina, 1986).

En resumen, se podía decir que los ejercicios de San Ignacio van a tocar todos los sentidos del hombre, porque de cada uno se puede "sacar algún provecho". ¿Qué intuición hay debajo de esta insistencia ignaciana? Zubiri puede ayudar a explicarlo filosóficamente.

Hasta el presente, la filosofía había hecho un hiato entre sensibilidad e inteligencia. "Nihil est in intellectu quid prius non fuerit in sensu" reza la sentencia gnoseológica escolástica. Kant nos habla de un noumeno y un fenómeno y su discípulo velado, Husserl, nos recomienda una epojé. Esto por citar algunos ejemplos. Para Zubiri la inteligencia es sentiente, o volteando los términos, los sentidos son intelectivos. "La inteligencia humana siente la realidad" (IR: 351).

Zubiri denomina inteligencia "a la capacidad de aprehender algo como real" (IR: 341). Podemos captar muchas cosas como reales, pero no cómo son en realidad. A lo primero llama Zubiri "aprehensión primordial"; a lo segundo, "logos". El hombre no sólo es capaz de saber qué son las cosas en realidad, sino qué son en la realidad. Es la razón. Todo este proceso intelectivo, que es por lo demás unitario, se da en los sentidos. Por ello habla Zubiri de una "inteligencia sentiente". Entendamos esto un poco mejor.

El ser vivo se caracteriza por tener una sustantividad con dos vertientes: cierta independencia del medio y cierto control específico sobre él (HRP: 7). De este modo, cada especie tiene una manera de "enfrentarse a las cosas, tiene hábitos específicos (SH: 19ss). En la medida en que ascendemos en las especies animales, asistimos a la complejización de los estímulos recibidos desde fuera. Esta complejización conlleva una mayor riqueza de percepción de los estímulos. Zubiri da el hombre de "formalización" a la manera peculiar en que una especie animal, por su estructura sensorial más o menos compleja, capta los estímulos en formas distintas.

Zubiri considera que el hombre no sólo está formalizado, sino "hiperformalizado" (SH: 29). La hiperformalización del sistema neuro-cerebral hace que el hombre capte las cosas no como estímulos, sino como "realidades", como lo que ellas son "de suyo". Así, toda la sensibilidad del hombre posee una formalidad de aprehensión, que es la "realidad". El hombre es denominado por Zubi-

ri "animal de realidades". No hay sensibilidad "y" intelección, sino inteligencia sentiente. La sensibilidad estímulo es lo propio del animal.

¿Qué hace entonces el hombre? Suspende, por así decirlo, su actividad responsiva, y sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace operación que los adultos llamamos hacerse cargo de la realidad: se hace cargo de lo que son los estímulos, y de lo que es la situación que le han creado (SH: 29).

Si el hombre se hace cargo de la realidad asumiendo el estímulo y la situación, se verá lanzado tarde o temprano a la pregunta fundamental de un ser que se autoposee: ¿quién soy yo? Esta distancia "proyectual" de las cosas garantiza la viabilidad del phylum, como hemos dicho. No estamos hablando, pues de esencias etéreas: estamos en la cruda pregunta por las misma existencia. El phylum humano habría desaparecido sino hubiera dado el paso a la inteligencia. "Una especie que tuviera las estructuras somáticas transformadas que posee el homínido hominizado, y no poseyera psique intelectual, no hubiera podido subsistir biológicamente con plena estabilidad genética; se habría extinguido rápidamente sobre la tierra" (OH: 169). (Esto recuerda un poco la teoría de la inespecificidad de Gehlen). En la pregunta por la misma vida del humano está el orto de la pregunta por Dios (H y D: 181; Ellacuría, 1986: 116-119), la pregunta por el fundamento de la vida. Es la "religación" zubiriana, que no desarrollaré en este artículo por no creerlo imprescindible.

La pregunta por Dios pasa por la "inteligencia sentiente", que no debe reducirse a lo "razonable", a lo "visual", sino que implica toda la riqueza de nuestros sentidos

Pero es que tampoco fe es "creer lo que no se ve". Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad (...) Porque la realidad puede estar presente de muchas maneras, tantas cuantos son los sentidos que el hombre posee. Repitamoslo. En la audición no está formalmente presente la cosa misma como suele pensarse que lo está en la vista. Pero ¿cómo se va a decir que en el sonido oído no hay nada presente de la cosa que suena? No está presente formalmente la cosa en sí misma, pero es que el sonido es formal y intrínsecamente remitente a la cosa misma porque es "su" noticia. La noticia es siempre "de" la cosa (...) La presencia remitente, por pobre que parezca, es verdadera presencia. La presunta pobreza del oído se nutre de nuestra aprehensión del mundo físico. Pero en cuanto entramos en el dominio de las realidades personales, el oído cobra, súbitamente un enorme volumen, hasta el punto que podría perfectamente pensarse que este volumen es mayor que el de la vista. Lo propio debe decirse del tacto: el mero estarnos tocando lo real, es ya presencia. (H y D: 225-226). (Cfr. también 189-190 y 1 Jn 12, 1-4).

Decimos con Ellacuría (1967: 263), "los sentidos son distintos y

sienten la realidad de distintos modos, pero todos ellos, en razón de la inteligencia, sienten lo mismo: la realidad; por ello, la inteligencia entiende la realidad unitariamente en el recubrimiento unitario de los diversos sentidos y de los diversos modos que le son propios". Esos sentidos devienen "razón" cuando, buscando en tanteo, se lanzan "hacia" una explicación de lo que las cosas son en la realidad. Y de ahí brota el momento más profundo de la intelección: el "saber"

El saber es un estado de intelección, y la intelección no es solo visión. Inclusive en el caso de la visión no se trata de la visión como acto de los ojos sino de una visión intelectual (recordar la "vista imaginativa" ignaciana). Solo por esto la raíz de ver ha podido significar saber. Es una visión no óptica, sino a mi modo de ver una visión de intelección sentiente. Y como he expuesto largamente, pienso que todos los sentidos son momentos de una sola intelección sentiente. Por tanto no puede extrañar que el estado de saber venga designado en latín, y sobre todo en las lenguas románicas, con una raíz que pertenece al sentido del gusto, sapere. Saber es más sabor que vista (IR: 347-348). (Recordar EE #3: "no el mucho saber harta... sino el gustar de las cosas internamente").

Por el saber, basado en los sentidos, "el hombre queda inamablemente retenido en y por la realidad" (IR: 351); sabiendo muy poco de lo que es real, pero "retenido constitutivamente en la realidad" (IR: 352). Así llegamos al problema ético e histórico.

3. ASPECTO HISTORICO-ETICO

Esta frase de Ellacuría (1967: 264) puede resultar programática para nuestro tercer apartado: "Por la inteligencia se llega a la libertad, y por la libertad a la historicidad. Pero la historicidad humana, la historicidad estrictamente entendida, no nace de cualquier libertad, sino de una libertad humana; y a su vez, la libertad humana no se origina a través de una inteligencia cualquiera, sino de una inteligencia sentiente".

Sólo el hombre que utiliza adecuadamente su intelección sentiente es capaz de ser libre y de acceder a una praxis auténticamente histórica, creativa, y de permanecer como "realidad abierta" en el enigma de la realidad. Dicho de otro modo, está en condiciones de vivir plenamente como humano aquella persona que puede situarse a la vez en contacto y a una distancia adecuada de las cosas, que esté en plena capacidad de optar, en virtud de su historicidad.

Pero gracias a estar vertido a la realidad, el hombre llevará una vida no enclavada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección misma formas de vida en la realidad. El hombre no puede comenzar en cero. Y en esto es en lo que consiste la tradición, y el carácter

histórico de la realidad humana: en la entrega de formas de vida en la realidad fundadas en un hacerse cargo de la realidad. Las formas de vida en "la" realidad no sólo no son hecho término de transmisión genética, sino que por su propia índole no pueden serlo precisamente porque son en amplia, pero inexorable medida, término de opción. (SH: 201).

Intimididad y alteridad se consagran aquí en una mágica unidad, que la "objetividad" moderna no llegó a conciliar. Veamos esto en terminos ignacianos.

Para Ignacio, "todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se hallan ejercicios espirituales" (EE #1). Ejercicios espirituales no son no sé qué contemplaciones extáticas, sino una búsqueda íntima dentro de la propia vida, dentro de la praxis cotidiana, a la luz de la vida de Jesús, para encontrar qué toca hacer en cada momento. Justo donde el hombre se historiza se encuentra con Dios.

"Ordenada" la vida, se adquiere libertad de acción, creatividad. Por eso, la "primera semana" Ignacio la dedica al pecado, a esas tareas que coartan una acción libre. Incluso, recomienda una confesión de toda la vida.

La "segunda semana" se centra en la contemplación de la historia paradigmática: los "misterios" de la vida de Jesús. Mirando a Jesús, se pueden hacer las elecciones u opciones para la propia vida. Así concluye la segunda semana de los EE: con las elecciones.

Toda opción conlleva una dosis de sufrimiento, un estallarse contra las estructuras del pecado que están "objetivadas". Por eso, al concluir los "puntos" de cada meditación de la tercera semana, Ignacio recomienda "considerar cómo todo esto padesce (Cristo) por mis pecados, etc. y qué debo hacer y padecer por él". (EE #197). Ante el praxismo alienante y explotador, nos quedamos atónitos y mudos: "considerar cómo la Divinidad se esconde...". No hay explicaciones racionales ante los paisajes desoladores de la injusticia.

Sin embargo, es imposible que el hombre que sistemáticamente busca con voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad se encierre en la oscuridad, en el sin sentido de una "historia" cerrada. Así llegamos a la "cuarta semana", donde aparece la mayor plenitud de libertad, donde se afirma la vida para siempre; la resurrección. Con la esperanza de la resurrección, se puede contemplar el amor para alcanzarlo (EE #230-237). Es el broche de los EE. Así, el ejercitante puede ofrecer a Dios, no un arrepentimiento, no sólo una alabanza, sino "toda mi voluntad, todo mi ha-

ber y mi poseer" (EE #234). Es lo más radical del hombre: "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" (EE #230). Es el hombre en el horizonte de una auténtica praxis, que por el amor se entrega a la comunidad humana, deseando "ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que no por sabio ni prudente en este mundo" (EE #167). (Cfr. también el análisis paulino del "saber" en 1Cor.1, 6-16).

Para Zubiri, historia es la apropiación o la creación por parte del Yo de determinadas posibilidades. "El hombre, instalado en el mundo, sobrevive por entrega y por invención de formas de vida en la realidad: es la historia" (SH: 202). De esas formas sólo puede apropiarse "el animal de realidades" que es el ser humano. Como contradistinto al momento social, "La historia, en cambio concierne a la forma de realidad como principio de realidad para realizarse; recae, por tanto, sobre sucesos, pues suceso es la actualización de posibilidades" (SH: 209). Los sucesos en los que el hombre se apropia o excogita posibilidades van obturando necesariamente otras posibilidades. El individuo se ve así determinado por el proceso histórico que elige. A esto llama Zubiri "historia dimensional", por la cual el individuo se capacita de una forma muy precisa e inédita.

En mi opinión, esta obturación de posibilidades en virtud de las opciones es lo que nos hablaría en rigor del *novum* que es siempre la historia, lugar privilegiado del encuentro con Dios que es siempre novedad.

La historia es, pues, un proceso muy determinado. Pero, en segundo lugar, este proceso lo es de capacitación. En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre "era ya" germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente "no era aún". ¿Producción de qué? de capacidades. Como decía, casi la totalidad de capacidades provienen del proceso histórico. Y aquí me estoy refiriendo... a la historia dimensional como *refluencia*, sea biográfica, sea histórica, de la prospectividad filética sobre cada individuo. Esta refluencia consiste en construir una capacidad distinta en cada caso. Lo que la historia aporta dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la **capacitación para formas de estar en la realidad**. (DHS: 52-53, subrayado mío).

Nuestra vida humana pende esencialmente de nuestras opciones, de qué deseemos hacer con nosotros. Es una cualidad privativa del hombre, ser histórico: "ser real 'históricamente' consiste en ser actualización procesual de posibilidades" (DHS: 54). Más que producir actos en la historia, lo específico del hombre es crear capacidades. Como auténtica producción de lo posible (en el sentido de condición de lo real), se hace un poder. Para Zubiri, la

hechura de un poder es propiamente "cuasi-creación"; cuasi, porque no es *ex-nihilo*; creación, porque abre algo radicalmente nuevo en el campo de las posibilidades humanas: capacita.

Concluye Zubiri su última reflexión sobre la historia, matizando su pensamiento de juventud:

Ser proceso de posibilidades no me parece ahora sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marcha sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por esto es cuasi-creación.

Recapitémoslo. El hombre, por la inteligencia sentiente, se abre a la realidad histórica. Allí se capacita y construye su Yo, más que nada, cuasi-creando capacidades, en virtud de la apropiación de posibilidades. Es en este proceso histórico donde el hombre se ha topado con el fundamento de su Yo, con Dios.

CONCLUSION

La historicidad, según Zubiri, es un proceso de capacitación por el cual el hombre hace su vida. Es, por tanto, una dimensión del hombre. Este debe elegir entre posibilidades que lo capacitan. En la elección, y en la praxis aneja a ella, se descubren los dos momentos del suceso histórico: 1º) en cuanto acción del Yo, o momento de la vida personal; 2º) en cuanto lo que se obra, lo objetivado. Así quedan desplegados los dos aspectos en que Zubiri considera la historia: la "biografía personal" y la historia modal o impersonal.

Si nos movemos al "ser del hombre", a su Yo, descubrimos que lo propio de él como ser vivo es ser "auto-poseción", ser "mi" Yo. En la afirmación de su ser absoluto-relativo a las cosas tiene que elegir de acuerdo a la "capacidad" que le permite su edad histórica. El hombre necesariamente debe ponerse a la "altura del tiempo".

En esa búsqueda, de "saber estar en la realidad" (IR: 352), el hombre se topa con la pregunta por la fundamentación de su vida. Justo allí se topa también con Dios. La historia es el lugar por excelencia del encuentro con Dios: donde se toman las decisiones de vida y muerte.

A este objetivo apuntan los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola: a encontrar a Dios allí donde se juegan los derroteros de la vida, allí donde se deciden qué "cosas" (posibilidades) me voy a apropiar y cuáles voy a dejar (EE #169-189). La pauta general es considerar que este encuentro se da privilegiadamente en un lugar "humilde, hermoso y gracioso", en el seguimiento del Cristo pobre. "De manera que sean tres escalones: el primero,

pobreza contra riqueza; el 2º opprobio o menosprecio contra el honor mundano; el 3º, humildad contra la soberbia, y destes tres escalones induzgan a todas las otras virtudes" (EE #146).

Ignacio pone al ejercitante a "sentir la historia" con todos los sentidos, para que logre un "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (EE #104). La espiritualidad de Ignacio es un reto para los cristianos hoy. Es una ayuda para no caer en la tentación de ignorar ingenuamente la realidad histórica. En última instancia, es uno quien dispone de su vida con la gracia de Dios, instalado en un tiempo histórico, y en contacto con cosas de las que debo distanciarme.

Yo voy fundándome como absoluto en el que se absolutamente absoluto... Si se quiere utilizar la terminología usual clásica, diríamos que esta estructura de experiencia de lo absoluto, la experiencia histórica de lo absoluto, es la base dinámica y obediencial, gracias a la cual ha podido haber estructuras como la israelítica y la cristiana en la historia. La historia es una experiencia dimensional de lo absoluto. Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios... Hegel pensó en como los hombres podían ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar como Dios pudo hacerse hombre, y entonces aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana o para-hegeliana de la historia, una historia que es; eso sí, una experiencia histórica de Dios (HyD: 341-2).

Ese es mi deseo como hijo espiritual de San Ignacio: que aprendamos a ser hombres antes que dioses, para poder experimentar auténticamente a Dios, trabajando por la justicia.

NOTA

1. Para facilitar la lectura del artículo, he preferido no multiplicar las notas y añadir un glosario de términos zubirianos para los que no estén familiarizados en su pensamiento. Los que sí lo estén pueden obviarlos. Para evitar la referencia constante a notas al calce, hago las citas de las obras de Zubiri con estas abreviaturas, dentro del mismo texto. La bibliografía está al final.

NHO: Naturaleza, historia, Dios.

SE: Sobre la esencia.

DH: El origen del hombre.

HRP: El hombre, realidad personal.

DHSH: Dimensión histórica del ser humano.

RR: Respectividad de lo real.

IR: Inteligencia y razón.

HyD: El hombre y Dios.

SH: Sobre el hombre.

GLOSARIO SOBRE TERMINOS ZUBIRIANOS

E. Rivera (1979) en su trabajo "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica" habla de que llegado a ciertos temas, Zubiri se

descubre en un "diálogo imposible" con la metafísica clásica. Dos tópicos señala él en este nivel: la historia y Dios (p. 357). Por eso Zubiri se ve en la obligación de precisar una serie de términos que son radicalmente nuevos. Para la mejor comprensión del artículo defino brevemente y citando libremente a Zubiri algunos de estos términos.

-Actualidad vs. actuidad: Actualidad es el abstracto de actual y actuidad de acto, "Cuando decimos que algo tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real" (DHS: 12). El abstracto de acto para Zubiri es "actuidad". El acto se refiere a la pérdida o ganancia de notas físicas, mientras la actualidad no. La actualidad es un devenir real en la cosa que se puede dar de muchas maneras. Una forma de actualidad del ser humano es "hacerse presente". Para Zubiri, la actualidad se funda en la actuidad pero se distinguen formalmente. Llega a afirmar: "Hace falta una metafísica de la 'actualidad', distinta de la metafísica del 'acto'" (DHS: 13).

-Esencia: Es el "conjunto unitario de todas las notas que no pueden faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es". Sólo las realidades sustantivas (cfr. supra) tienen esencia. Y la esencia en Zubiri no es algo conceptual sino físico, algo de la cosa real, en cuanto constitutivo de su modo de ser. Por eso, esencia más precisamente es "el subsistema de las notas físicas constitutivas necesaria y suficiente para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres". Es subsistema porque la sustantividad no incluye todas las notas constitucionales, sino sólo las "infundadas". Por ejemplo, el albinismo de una persona es nota constitucional, pero no esencial. Lo esencial sería el gen que apoya el albinismo.

-Posibilidad vs. potencia: Las cosas pueden tener o no actualidad para el hombre. El hombre no sólo se realiza a partir de sus potencias (sus notas físicas), sino a través de las posibilidades que son reales para él porque puede optar por ellas para prefijadamente pasar de la potencia al acto. Los griegos denominaron *dýnamis* a la potencia. El paso de la potencia al acto es movimiento y se realiza por "actuación". Los griegos, sin embargo, no ponderaron la "posibilidad". Unas mismas potencias pueden estar mejor o peor "posibilitadas". Las posibilidades pasan al acto por "aceptación" o "aprobación", y se constituyen en "suceso" o "evento" (SE: 519). Esta distinción es la base fundamental de la metafísica de la historia de Zubiri.

-Realidad-ser: Realidad es "todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de

las notas que posee". (SE: 108). Notas son "todos los momentos que posee (la cosa), incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse 'parte' de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las 'facultades' de su psiquismo, etc.". (SE: 108).

Realidad es aquello según lo cual las cosas son cosas. El ser es una forma de expresión de la realidad, es lo real en cuanto es. En algunas lenguas, la distinción entre haber y ser ilustra lo que vislumbra Zubiri sobre la primariedad de la realidad sobre el ser: sólo es lo que hay.

-**Respectividad:** Es el momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual la cosa es "función" de las demás. Conciérne la respectividad a la misma realidad de la cosa (SE: 431), no es mera "relación" establecida *ad extra*. Como las piezas de un reloj, dice Zubiri, son las unas para las otras, la totalidad de las totalidades de las cosas son respectivas desde su misma constitución, o sea, son las unas para las otras. Si la respectividad de las cosas es *qua reales*, obtenemos el "mundo"; si es *qua talidades*, tenemos el "cosmos".

-**Sustantividad vs. sustancia:** Sustantividad es "el sistema clausurado y total de notas constitucionales" (SE: 91). Dijimos ya que notas son todos los momentos de una cosa, lo que es "suyo", de la cosa. "Constitucionales", como contradistintas a las "adventicias", son las notas que forman parte de la índole misma de la cosa. "Sistema" es un conjunto concatenado de notas posicionalmente interdependientes y relativamente indisociables. Perdida una nota, se destruye el sistema. Las notas repercuten las unas sobre las otras. Hay sustantividades simples y compuestas. Sólo estas últimas se conocen por experiencia. Mientras la sustantividad es "suficiencia", la substancia es "subjetualidad", capacidad para sustentar notas. Existen sustancias, como la glucosa de nuestro cuerpo, que no son sustantivas. La sustantividad es superior y fundamento de lo sustancial. Negativamente, lo "insustantivo" no es sólo lo accidental sino todo lo que no es suficiente, lo que es momento de otra cosa. Al buscar la esencia, debemos apuntar a la sustantividad y no a la clásica "sustancia".

BIBLIOGRAFIA

- Codina, Víctor, "Una teología más simbólica y popular". en *Revista latinoamericana de teología*, N. 8, mayo-agosto 1986, pp. 159-179.
- Ellacuría, Ignacio, "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", en *Estudios de Deusto*, Vol. 14, 1967, pp. 245-285.

- , "Voluntad de verdad, voluntad de fundamentalidad", en *Revista latinoamericana de teología*, N. 8, mayo-agosto 1986, pp. 113-131.
- Feijoo, Julián, "Filosofía y técnica", en *ECA*; Año XLI, N. 453, julio 1986, pp. 541-553.
- González Buelta, Benjamín, "Encarnación y nacimiento: contemplar el surgir de la liberación", mimeo, 1988 (saldrá publicado próximamente en *Estudios Sociales*).
- González, Antonio, "El hombre en el horizonte de la praxis", en *ECA*, Año XLII, No. 457, 1987, pp. 57-87.
- Gracia, Diego, "La historia como problema metafísico", en *Realitas III-IV*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 79-149.
- Loyola, Ignacio de, *Obras completas*, Madrid: BAC, 1963.
- Mella, Pablo, *Metafísica de la realidad histórica en Xavier Zubiri*, Tesis de grado, Santo Domingo: UCMM, 1987.
- Rivera, Enrique, "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", en *Realitas III-IV*, pp. 339-366.
- Trigo, Pedro, "Pertinencia de lo estético en tiempos de agonía y parto", en *Sic*, Año LI, N. 502, febrero 1988, pp. 68-70.
- , "Componente estético de la antropología latinoamericana", en *Sic*, Año LI, No. 503, marzo 1988, pp. 125-127.
- , "Componente estético del catolicismo popular", en *Idem*, pp. 128-130.
- , "Dimensión estética de la existencia cristiana", en *Sic*, Año LI, N. 505, mayo 1988, pp. 222-225.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editorial Nacional, 1978 (7ma. edic., primera en 1942).
- , *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972 (4ta. edic., primera en 1962).
- , "Respectividad de lo real", en *Realitas III-IV*, pp. 13-43.
- , *Inteligencia y razón*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981.
- , *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1982. Con nota introductoria del editor German Marquínez Argote. Aquí aparecen: HRP, OH y DSHS, aunque citamos los originales aparecidos en *Revista de Occidente* y en el tomo *Realitas I*.

- , *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984 (póstuma).
- , *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986 (póstuma).

