

ENSAYOS CRÍTICOS Tomo I

EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CINCO ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI

Eduardo Badía Serra

Edición Centenario Xavier Zubiri 1898-1998



ENSAYOS CRÍTICOS, Tomo I

**EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA HISTORIA
DE LA FILOSOFIA**

**CINCO ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFIA
DE XAVIER ZUBIRI**

Eduardo Badía Serra

1998. 1ª Edición

© **UFG Editores, 1998**

Derechos del autor cedidos a UFG Editores

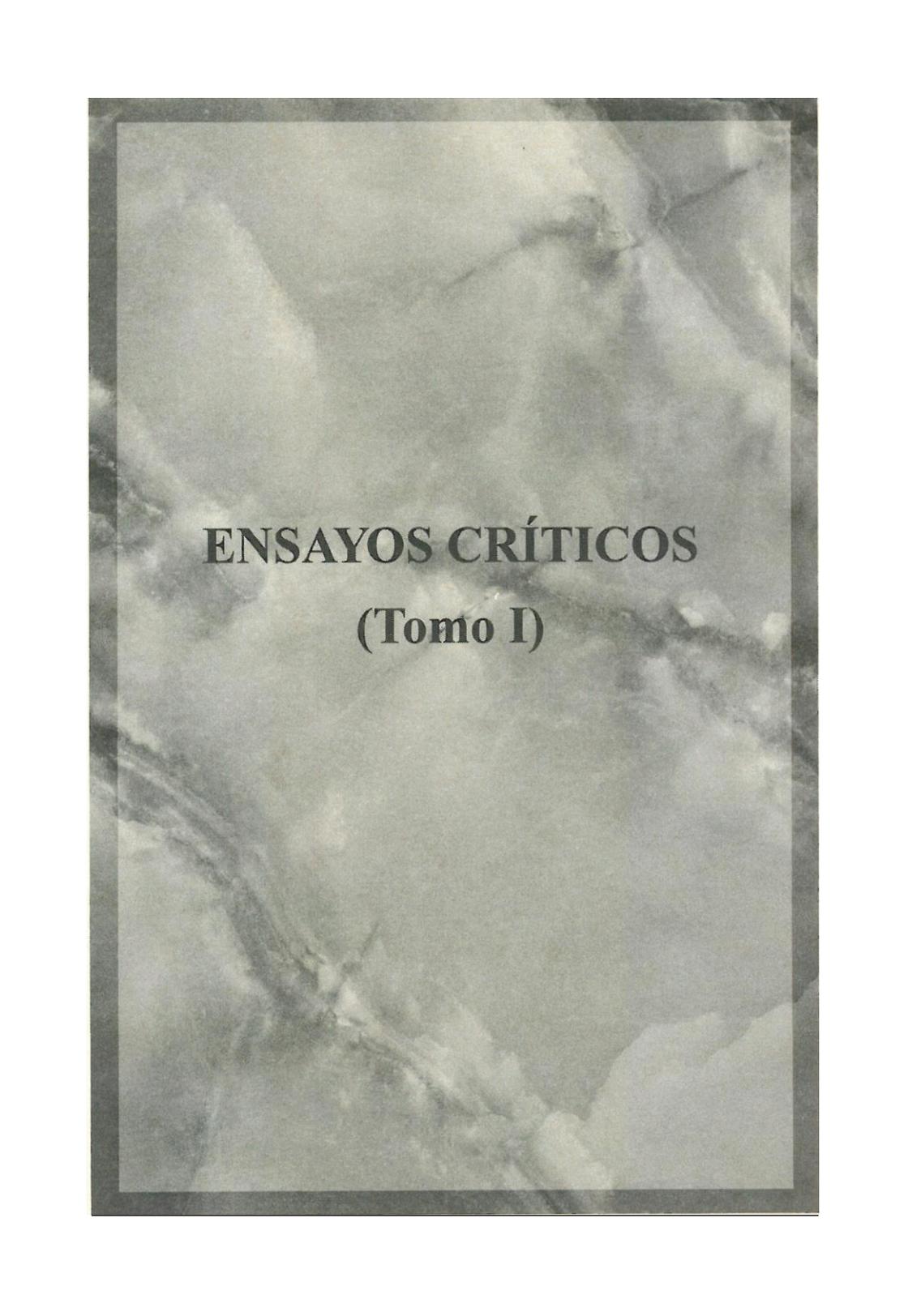
I.S.B.N en trámite

Registro de la propiedad intelectual N° 246-98 (011998000246)

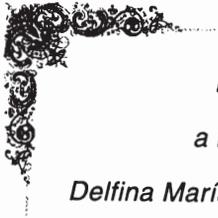
Diseño de portada: Elena Alvarado Oh

Digitación: Alma Graciela Olano

Revisión:

The background of the cover is a classic marbled paper pattern, featuring swirling, organic shapes in shades of grey, white, and light brown. The pattern is dense and intricate, typical of traditional bookbinding designs.

ENSAYOS CRÍTICOS
(Tomo I)



*Dedico este libro
a mi querida esposa*

Delfina María Zappalá Bonzaní de Badía



INDICE

Prólogo	9
Sobre el autor	14
 PARTE I, El concepto del hombre en la historia de la filosofía	
La Ciencia y la Filosofía ante el problema de la Vida y del Hombre	17
El Concepto del Hombre a través de la Historia	28
I.- El Mundo Griego de la Antigüedad	29
I.1. Protágoras	30
I.2. Sócrates	32
I.3. Platón	33
I.4. Aristóteles	33
II.- El Mundo Prehispánico	34
II.1. Cultura Nahuatl	35
II.2. Cultura Maya	37
II.3. Cultura Pipil	38
II.4. Cultura Fueguina	39
II.5. Cultura Taína	40
II.6. Cultura Jíbara	41
II.7. Cultura Quechua	42
III.- El Mundo Medieval	43
III.1. San Agustín	43
III.2. Santo Tomás	44
III.3. Giordano Bruno	45
IV.- El Mundo Moderno	45
IV.1. René Descartes	46
IV.2. Blas Pascal	46
IV.3. Juan Jacobo Rousseau	47
IV.4. Enmanuel Kant.	48
IV.5. Charles Darwin	49
V.- El Mundo Contemporáneo	49
V.1. Wilhem Dilthey	50
V.2. Karl Marx	50
V.3. Friedrich Nietzsche.	51
V.4. José Gaos	52
V.5. José Ortega y Gasset	53
V.6. Sigmund Freud	54
V.7. Martín Heidegger	55
V.8. Karl Jaspers	55
V.9. Jean Paul Sartre	56
V.10. Albert Camus	57

V.11. Ernst Cassirer	58
V.12. Teilhard de Chardin	59
V.13. Bertrand Russell	60
V.14. Albert Einstein	61
V.15. Werner Heissemberg	62
V.16. Xavier Zubiri	63
V.17. Max Scheller	64
V.18. Francisco Romero	64
V.19. John Dewey	65
V.20. José Ferrater Moça	65
V.21. Ignacio Ellacuría	66
V.22. Stephen W. Hawking	67

PARTE II, Cinco ensayos sobre la filosofía de Xavier Zubiri

Los Conceptos de “Impresión de Realidad” y de “Aprehensión Primordial de Realidad” en la Filosofía de Xavier Zubiri	71
La Estructura Dinámica del Logos Sentiente en la Filosofía de Xavier Zubiri	93
El Problema de la Esencia en la Filosofía de Zubiri	121
La Categoría de “Transcendencia” como fundamento de la “Metafísica de la Realidad” de Xavier Zubiri	141
El Origen y la Evolución del Hombre de acuerdo a la Filosofía de Xavier Zubiri	165

PRÓLOGO

La filosofía en la historia humana ha sido una práctica manifestativa que ha permitido la evolución del pensamiento; desde los albores de los primeros grupos sociales humanos hasta la postmodernidad, cada cultura ha explanado un *corpus* de ideas sistemáticas; dicho de otro modo, la filosofía ha tenido una palabra que decir a la historia, y en ella a la sociedad, y a las personas; desde el balbuceante «asombro» pre-socrático hasta los más complejos sistemas Cartesianos, Hegelianos, Marxistas y Zubirianos, la filosofía ha intentado dar una respuesta a los existenciales históricos y metafísicos.

Por lo general, el debate filosófico a lo largo de la historia ha tenido como catapulta un *locus* europeo, no obstante en América Latina, desde el preclásico hasta nuestros días han existido, aisladamente y sin mucha escuela, ciertos intentos filosóficos, muchos de ellos muy valederos, otros se han disipado en la inconsistencia y en la informalidad de una cultura del atenuamiento.

En medio de un costumbrismo, en un contexto de transición histórica y en un *Sitz im Leben*, filosóficamente hablando decadente, emerge hoy, por cierto en un «territorio extraño» una obra trascendente, que bajo el título «Ensayos Críticos, Tomo I» cobija dos producciones fuera de lo común.

Eduardo Badía Serra, Ingeniero Químico, Doctor en Química Industrial, Filósofo, ex Rector de la Universidad de El Salvador, y discípulo del Maestro Mártir *in odium*

iustitiae Ignacio Ellacuría, S.J., nos asombra hoy al abrir el arca de su integral formación, de su holístico y apasionado mundo intelectual, y de su simbiosis científica-humanista, para presentarnos dos trabajos indiscutiblemente interesantes: «*El Concepto del Hombre en la Historia de la Filosofía*» y «*Cinco Ensayos sobre la Filosofía de Xavier Zubiri*».

La dialéctica histórica – o quizás el azar- nos contrasta la obra de Badía Serra justamente en el centenario del nacimiento de Xavier Zubiri, y es que al pasar estas páginas el lector no podrá evitar ese encuentro religado y heredado por “transmisión *tradente*” del zubirianismo y del ellacurianismo en las líneas de Badía Serra.

La primera parte de este libro dedicada al “Concepto del hombre en la Historia de la Filosofía”, nos presenta una antropología filosófica en la historia; el autor se sumerge en la preocupación filosófica, y se puede descubrir en el preámbulo el rigor y talante de las preguntas capitales humanas, bajo la afirmación: “*el problema de la vida preocupa al hombre entonces desde siempre*”; de este modo Badía Serra yuxtapone las preguntas y respuestas, logra un diálogo entre Camus y Sócrates, entre el evolucionismo y el creacionismo, entre el vitalismo y el existencialismo, entre la *empireia* y la teoría.

En este contexto comienza un devenir de respuestas a lo largo de la historia sobre la visión del hombre; aquí lo interesante, es la inclusión de las culturas Nahuatl, Maya, Pipil, Fuegoína, Taína, Jíbara y quechua yuxtapuestas a los criterios clásicos griegos, medievales, modernos y

contemporáneos; así, Badía Serra emancipa y recupera la antropología precolombina – Latinoamericana- frecuentemente soslayada por los estudios acostumbrados y clásicos; esta recuperación antropológica, no sólo es aplaudible, sino que logra una sistematización integral, en donde las concepciones míticas se funden con las frías y calculadoras concepciones tradicionales; en este sentido, descubrimos esa verdadera antropología que refleja gestálticamente, a la persona humana como símbolo de realidades históricas y supramundanas, como “animal de realidades”.

En la segunda parte del libro encontramos otro mundo en los “Cinco Ensayos sobre la Filosofía de Xavier Zubiri”. Zubiri, con ese lenguaje escabroso y denso, cargado de neologismos, con ese laberinto de profundidades, con ese “*Mysterium*” histórico de realidades, con un marco estructural complejo y con un andamiaje teórico insondable, siempre necesitará una “guía” de acompañamiento que indique como abordar tales escritos; y es aquí donde encontramos estas “cinco claves de lectura” que nos permiten un acercamiento y una aproximidad a la obra Zubiriana.

Obviamente aquí encontramos rasgos y reminiscencias del articulador Ellacuría, discípulo particular de este pensador español, y quien salvadoreñizó su pensamiento en un nuevo quiebre intelectual: “Filosofía de la Realidad Histórica”, y posiblemente quien presentó la clave hermenéutica y exegética a Badía Serra.

El primer ensayo tiene un indiscutible tono sistemológico, en donde se profundiza sobre “impresión de realidad” y “aprehensión primordial de realidad”; por medio de acercamientos Badía Serra explana el tópico y da razones de comprensión desde la perspectiva de la “inteligencia sentiente”. El segundo ensayo nos presenta la “estructura dinámica del logos sentiente”, a partir de la teoría del “proceso intelectual”, y por medio de un acertado *corpus* de tesis mayores y menores; finalmente, cierra el ensayo con un glosario zubiriano. El tercer ensayo, sobre “el problema de la esencia” nos ofrece una forma de abordaje a la obra: “Sobre la esencia” de Zubiri; aquí encontramos un desglose moderado que nos permite acceder a la obra y un estudio del concepto “esencia” desde múltiples perspectivas. El cuarto ensayo despliega el concepto “trascendencia” como clave de lectura para la “metafísica de la realidad” en Zubiri, se puede descubrir en este estudio una comprensión del “orden trascendental”. El quinto y último ensayo, nos induce a la antropología zubiriana desde la perspectiva del origen y evolución del hombre, los cinco elementos de la concepción zubiriana “animal de realidades” se desgajan uno tras el otro con el rigor requerido, hasta llegar, al concepto de “elevación”.

Finalmente como colaborador en esta edición que nos propone la Universidad Francisco Gavidia desde UFG Editores, y como parte de este proyecto, quisiera agradecer a Eduardo Badía Serra en nombre del Consejo Directivo y de la comunidad universitaria, este aporte que viene a engrosar la lista de publicaciones, que sin duda alguna posee una calidad de alto nivel y una originalidad espléndida en

materia filosófica. Asimismo, aprovecho atrevidamente, a dedicar este prólogo del libro "Ensayos Críticos, Tomo I" a la Dra. Delfina Zappalá de Badía, esposa del Ing. Eduardo Badía Serra, y particular amiga de este servidor.

Oscar Picardo Joao
Director Académico de la UFG,
Mayo 1998

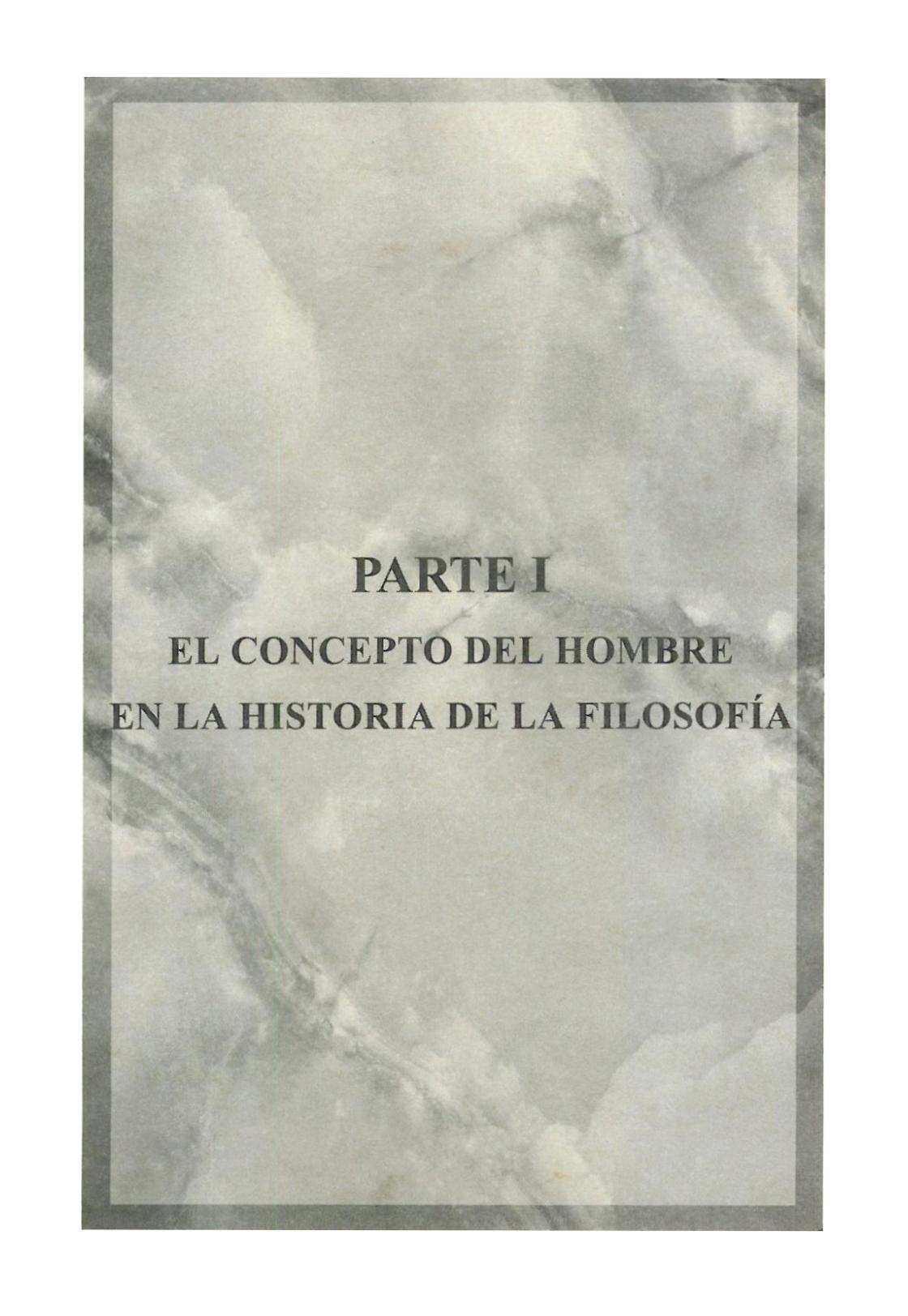
SOBRE EL AUTOR

Eduardo Badía Serra, ha obtenido los siguientes grados académicos: Ingeniero Químico, Doctor en Química Industrial y Licenciado en Filosofía. Es Miembro Pleno, con la más alta calidad, del *American Institute of Chemical Engineers*, New York, Estados Unidos. Es miembro fundador, Miembro Activo y ExPresidente de la Asociación Salvadoreña de Ingenieros Químicos y Químicos Industriales (ASINQUI). Es miembro de la Asociación Salvadoreña de Técnicos Azucareros (ATASAL).

Ha sido distinguido como Ingeniero Químico del año, en 1974. Fue Director del Departamento de Ingeniería Química de la Universidad de El Salvador; posteriormente ocupó el cargo de Rector de la Universidad de El Salvador.

Se dedicó a la docencia universitaria por mucho años, siendo profesor de: Fenómenos de Transporte III, Electroquímica y Corrosión, Corrosión y Materiales, y Materiales de Ingeniería, en las Facultades de Ingeniería y Arquitectura de las Universidades de El Salvador y Centroamericana «José Simeón Cañas». Asimismo, en el área de filosofía ha sido catedrático de Visiones Científicas y Filosofía de la Ciencia, en la Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza, de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas».

Ha publicado los siguientes libros: «Los Gnomos y las Ninfas y otros cuentos» (UES, 1993); «La Categoría Filosófica del Espacio (UCA 1992); «El cuento de Las Cacarañícaras y los Poligulíngulas y el Cuento de un pequeño Promontorio» (Ed.Nuevo Libro, 1995); «El Hombre Americano, Metáfora en el tiempo y el Espacio» (EDUTEC, 1995); «Transformación de la Educación» (EDUTEC, 1995); «Los Quelonios y otros cuentos» (EDUTEC, 1995); «Pitarrilla y otros cuentos» (TECNOIMPRESOS, 1998). En trabajo editorial: Poemas al Amor y Otros Motivos.

The background of the page is a classic marbled paper pattern, featuring swirling, organic shapes in shades of light green, grey, and off-white. This pattern is framed by a dark, solid border. The text is centered on the page in a bold, black, serif font.

PARTE I
EL CONCEPTO DEL HOMBRE
EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

LA CIENCIA Y LA FILOSOFIA ANTE EL PROBLEMA DE LA VIDA Y DEL HOMBRE

El problema del origen de la vida se plantea desde los inicios del hombre mismo. Puede decirse que la preocupación del hombre por conocer, comienza por el conocer su propio origen y el de la realidad que lo rodea. Las interrogantes que le plantea el mundo a su alrededor, tanto el mundo animado como el inanimado, le estimulan y suscitan en él una necesidad de encontrarles respuesta. El hombre conoce, inicialmente por plena vivencia, las diferentes formas de comportamiento de unos y otros seres, las formas en que estos se desarrollan y responden a los estímulos, tanto naturales como inducidos. Al comienzo sólo percibe diferencias bruscas, gruesas, pero a medida que desarrolla su capacidad de racionalizar los hechos, este conocimiento y esta capacidad le van como destacando tales diferencias, y comienza a captar cada vez más detalles, y entonces el hombre profundiza, no sólo la respuesta sino también la pregunta misma, y hace de su vida un incesante preguntar, con lo cual filosofa, tal vez no con el rigor y el método del filósofo sino con la naturalidad del mero hecho de ser hombre, de responder a las preguntas que le imponen las necesidades.

En este filosofar del hombre alrededor de la naturaleza y de sí mismo, funde a la ciencia y a la filosofía: esta formula las preguntas; aquella da las respuestas; esta las analiza con su propia especificidad, con su propio rigor,

con su propio talante, las universaliza, las profundiza; aquella las desarrolla, las puntualiza, las vuelve complejas. Pero en ese proceso dialéctico, el hombre va como conformado, no sólo un conocimiento sino un comportamiento, desarrolla pautas, establece normas, se regula, aprende y ejercita la convivencia. Establece pues, algo así como un marco ético que le proporciona una pauta cada vez más definida para su comportamiento, para su moral. Y así, el responder eterno de la ciencia con el preguntar eterno de la filosofía dan a luz un quehacer, pero un quehacer vivificador, iluminante, un dinamismo, un dar de sí en el que, al margen de otros problemas, el problema antropológico, el problema gnoseológico y el problema ético se van creando un entorno único, característico, en el que si bien, como hemos dicho, es la ciencia la que da las respuestas a la filosofía, es esta la que en su ultimidad, busca y encuentra la última.

En este preguntarse, el problema de la vida es importante en sí, consustancial al hombre de todas las épocas y de todas las edades. El problema de la vida estimula y a la vez agobia al hombre en todos sus momentos. En el primer momento, la vida es una aurora, es una interrogante mística y esperanzadora, es una positiva promesa; en el último momento se hace urgente, definitiva y cruda. “Será el canto del cisne, no un canto de tristeza, sino de sublime esperanza en una vida inmortal y bienaventurada”, dice Sócrates a sus amigos en el Fedón, momentos antes de beber la cicuta pero plenamente consciente de la inmortalidad de su alma. Camús, en cambio, la describe como “el eterno atascamiento, el

eterno empujar la carreta con una zanja ante el hermano y una cita con Dios en las estepas, a la cual nunca se podrá llegar". Dos conductas plenamente, agudamente opuestas, la una, llena de optimismo ante la misma muerte, la otra, llena de pesimismo ante la misma vida; Sócrates es partícipe de la fe que redemciona, Camús es partícipe de la fe que acobarda; Sócrates cree en un acto de buena fe, Camús cree en un acto de mala fe; para Sócrates, creer es un deseo de conocer, para Camús, creer es un temor a conocer, incluso a saber lo que se cree.

El problema de la vida preocupa al hombre entonces desde siempre. Pero contrario a otros problemas que sólo preocupan a algunos hombres, el problema de la vida les preocupa a todos, al hombre común, al trabajador, al rico, al pobre, al intelectual, al científico, al filósofo, al técnico, al joven y al viejo, al hombre y a la mujer. Es siempre una incógnita, porque la vida es sólo y simplemente un eslabón entre dos interrogantes mayores, la interrogante del nacer y la del morir. Es un problema que ataca al hombre en su universalidad de ser. Sin embargo, son diferentes las formas de interrogarse y de responder, y aquí, el científico y el filósofo, acostumbrados a vivir intentando desentrañar misterios, ponen un acento especial, una atención especial. Para el científico y para el filósofo, las preguntas y las respuestas sobre el problema de la vida, no pueden ser evadidas, están ahí siempre, son su vivencia cotidiana, con lo cual están siempre ellos necesariamente religados a ellos, en un constante ciclo de suscitaciones, afecciones y respuestas. Tal forma de considerar dicho problema, tal constancia en él ha llevado a la ciencia y a la filosofía a

establecer tratamientos sistemáticos y consistentes, verdaderas doctrinas, formas de pensamiento, muchas veces opuestas, contradictorias, antagónicas, que esa es la forma de vivir del hombre, pero cada una de ellas manteniendo sus propios esquemas, en mayor o menor medida, abiertos a considerar nuevos dinamismos, a nuevos dar de sí que lleven a mayores profundizaciones del problema, con mejores calidades de preguntas y respuestas. “No hay sistema filosófico ni pensador famoso que no haya concedido al problema del origen de la vida la mayor atención”, dice Oparín.

Pero la pregunta no es sólo por el origen o por el final, que estas vendrán a ser como preguntas no por la vida sino por la no-vida. Es más bien una pregunta por la vida misma, por la vida en existencia, por ese espacio-tiempo en que los seres vivos devienen, en sus muy diferentes estados de conciencia. ¿Qué es la vida?, ¿Cuál es su origen?, ¿Cómo han surgido los seres vivos?, ¿Es de naturaleza espiritual o material?, ¿Cuál es, pues, su naturaleza?, ¿Cuál es su esencia?, ¿Cuál es su objeto?, ¿Qué fin tiene vivir?, ¿Tiene, realmente un fin?, ¿Obedece a una necesidad?, ¿En un hecho exclusivo del planeta Tierra o lo es del Universo infinito?, ¿Qué es la vida como parte de la realidad del hombre? Y a tan amplio espectro de preguntas no le sucede un más reducido espectro de respuestas. Estas son de tan gran amplitud como aquellas, porque cada respuesta origina una como nueva interrogante, y así se avanza sin nunca realizar la verdad plena, porque si bien Sócrates dice conocer lo que se esconde tras la muerte, esto que allí se esconde no es

más que un nuevo conocer, un nuevo trajinar, más interrogaciones. Camús, alma desesperada, en cambio, parece conocer mejor, pues sabe que es un nunca llegar, y esto le agobia, le desespera y lo pone, para decirlo como lo dijo Sartre, en la angustia de ser siempre “hombre en situación”, “pasión inútil”.

Sin embargo, con matices fuertes algunas veces pero que en su mayoría sólo afectan a la forma, el problema de la vida se ataca desde dos posiciones centrales principales. Por un lado, el VITALISMO, que explica las particularidades específicas de la vida, (organización, adecuación a fines, regulación, etc.), por la acción de una fuerza vital inmaterial concebida como rectora de la materia “estancada”. El Vitalismo constituye una teoría biológica idealista, según la cual todos los procesos de la actividad vital se explican por factores especiales inmateriales insertos en los organismos vivos (entelequia, impulso hacia la forma, fuerza vital, alma, razón divina, espíritu universal, etc.). Desde la posición del Vitalismo, la materia es en sí, algo inanimado e inerte, justo el material para la estructuración de los seres vivos, que se origina sólo cuando el alma inculca vida a ese material y le da la forma y la armonía de su estructura. ¿Cuál es ese principio inmaterial?, ¿El Motor Inmóvil aristotélico?, ¿El YO Brahmán?, ¿El Karma hindú?, ¿El destino griego?, ¿El Alma Cósmica platónica?, ¿El Dios de los judíos y de los cristianos?, Esta multiplicidad de respuestas lleva implícita siempre un vector determinante y único, el de la CREACION como fuente definitiva de la vida. La otra posición lo constituye el EVOLUCIONISMO, que nace con

Darwin, fundador de la Teoría del Desarrollo Histórico del Mundo Orgánico, y que evoluciona hasta las posiciones actuales. Para Darwin, el ser humano es producto del desarrollo de la naturaleza material y no de un ser inmaterial creador. La teoría inicial de Darwin es retomada y liberada de las desviaciones ideologizantes a que la habían llevado muchos “pensadores”, en tal forma que ahora, científicos y filósofos, cristianos y no cristianos, la han colocado en un lugar preferente dentro del conocimiento científico. Teilhard de Chardin, un jesuita, por ejemplo, mantiene una visión netamente evolucionista del universo y de la creación, en la cual el proceso de evolución de la naturaleza en su conjunto sería un proceso de “hominización” desde la materia a la vida y de esta al hombre. Para Chardin entonces, no hay incompatibilidad entre la creación y la evolución del universo, sino más bien “la evolución y la historia humana serían justamente el lugar donde se desarrolla la creación”.

Entre la evolución y la creación se han situado a lo largo de la historia y en torno al problema de la vida y del hombre, muchas corrientes, como la del MECANICISMO, para la cual la vida es sólo un sistema complicado de procesos físico-químicos y no un proceso específico y propio. Confrontan alrededor de dicho problema, las tesis materialistas e idealistas, las diversas concepciones religiosas, etc. Además también entran en él no los que se preocupan por el “antes” y el “después”, sino por el “hoy”, no por el nacimiento y la muerte sino por la vida misma como parte del ser del hombre, como por ejemplo, el VITALISMO FILOSOFICO y el EXISTENCIALISMO, que

llevan necesariamente el problema al plano esencial-existencial. Igualmente importantes son las posiciones del MATERIALISMO DIALECTICO, y del DINAMISMO GENETICO de Zubiri, cuyo planteamiento del origen de la vida presenta unas categorías diferentes que obligan por nuevas e importantes que parecen, así como por la seriedad y el rigor con que son expuestas, a su necesaria consideración.

Finalmente, el desarrollo de la Biología Molecular y de la Ingeniería Genética, plantean a su vez, la necesidad de un nuevo esquema de consideración del problema, a la luz de la ciencia pero también a la sombra de la filosofía, el cual podría aportar nuevos dinamismos que permitan mayores aproximaciones a las respuestas, y mejores calidades de estas. El desarrollo de la ciencia, en tal sentido, que podría decirse que arranca con los experimentos de Pasteur, ha desembocado ahora en una incesante dinámica del desarrollo biológico. Esto ha permitido conocer a profundidad cada vez mayor las propiedades que caracterizan a los organismos biológicos, estos es, sus estructuras morfológicas específicas, su organización celular, la composición química celular, su capacidad de reproducción, su equilibrio dinámico vital, la tendencia a la invariancia que se manifiesta en los procesos de reparación que ocurren en numerosas especies, los procesos de evolución ontogenética y filogenética. La comprobación de la existencia, sin excepción, de los dos ácidos nucleicos, el desoxirribonucleico, DNA, y el Ribonucleico, RNA, en las células, y el hecho además de que el primero, que se

presenta exclusivamente en el núcleo y que contiene la información necesaria para la síntesis de las proteínas, transfiera esta información al segundo, que es quien determina el orden de las secuencias de aminoácidos en las macromoléculas proteicas, potencia a la Ingeniería Genética en tal forma que posibilidades de modificación de las estructuras genéticas que hasta hace sólo algunos años se hubieran tomado como propias de la ciencia ficción, ahora tocan y llaman al ámbito de las nudas realidades.

El viaje, pues, por el camino del conocimiento de los misterios de la vida, ha sido largo y difícil. Ya ha pasado el momento en que los libros de Química Orgánica comenzaban con la exposición de la Teoría de la Fuerza Vital, que establecía, sin más, la imposibilidad de reconstruir los compuestos orgánicos a partir de los compuestos inorgánicos sin la intervención de esa especie de energía misteriosa llamada "Fuerza Vital". Woelher, en 1828, al sintetizar la Urea, un compuesto de la Química Orgánica, en el laboratorio, y luego Berthelot, en 1854, al sintetizar en la misma forma el Acido Acético y el Alcohol Etilico, también compuestos orgánicos, pusieron lapidariamente el punto final a la Teoría de la Fuerza Vital en el terreno de la química, aunque no en el terreno de la biología.

Pero si el viaje por el problema de la vida ha sido largo, no lo ha sido menos el del problema del hombre. Aquí, la trayectoria de la interrogante se planta directa al carácter inquisidor del hombre mismo, porque es el hombre, al decir

de Zubiri, el único animal que se hace la pregunta por su propia realidad. Tan importante y decisivo es este problema, y tan definitivo su carácter, que este gran filósofo español sostiene que la Filosofía del Hombre es, no un complemento de la Metafísica sino realmente la Filosofía Primera. “La realidad es la realidad, dice Zubiri, en cuanto es la realidad del hombre”.

La intensión de Zubiri es resolver la realidad hombre-naturaleza y hombre-historia, que más bien no son orientaciones que se excluyen entre sí sino se complementan. Según esto, no se puede resolver el problema del hombre admitiendo al hombre sólo como conciencia o sólo como materia. Tampoco se puede construir una antropología admitiendo al hombre sólo desde un punto de vista científico o sólo desde un punto de vista filosófico, sino considerándolo desde ambos puntos de vista. Zubiri responde a la dualidad antropológica tomando al hombre como una unidad estructural, dinámica, resultado de un largo proceso de desarrollo.

El problema del hombre significa, para Zubiri, a) entender el existir humano como problema; y b) entender el tipo de realidad peculiar que es el hombre. Con ello, la pregunta esencial de la antropología debería ser: ¿Cómo es esa realidad que forzosamente tiene problemas, problemas tan graves y esenciales que refluyen?. La respuesta sería: Habrá que conectar la realidad del hombre con el ser del hombre, remitir al ser, forzosamente, a la realidad.

Pero esta nueva posición de Zubiri ha tenido un sustrato largo y rico en la historia de la filosofía. Ha habido que entrar en el “animal racional” aristotélico, en las preguntas de Kant, en el “espíritu en el mundo” de Hegel, en la “persona espiritual” de Scheler, en el “ser que tiene más ser” de Heidegger, en el “animal social” de Marx, en el “yo y mis circunstancias” de Ortega, en la “pasión inútil” de Sartre, en el “animal simbólico” de Cassirer, antes de llegar al “animal de realidades” zubiriano.

Kant, como bien se sabe, encierra el problema antropológico en sus tres famosas preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar?. A la primera, dice Kant, responde la Metafísica; a la segunda, la moral, y a la tercera, la religión. Y encierra a su vez las dichas tres preguntas en una cuarta y definitiva, englobante y totalizante: ¿Qué es el hombre?, a la cual responderá necesariamente la Antropología.

¿Qué sentido tiene, pues, un conocimiento filosófico del hombre?, ¿Qué distintos significados puede tener el término “filosofía del Hombre”?, ¿Qué significa hablar del problema del hombre?, ¿Cómo se remite el hombre a su realidad?, ¿Cuál es su naturaleza psico-orgánica?, ¿Cuál es su estructura?, ¿Cuál es su origen?, ¿Cuál es su destino?, Profundas interrogantes a las cuales debe responderse con talante filosófico pero con apoyo científico, con urgencia de conocer aun sabiendo que no es posible dar respuesta a muchas de ellas.

Por ello bien dice Heidegger que “la esencia del hombre es la angustia”, y por ello quizás esa búsqueda en él de

compartir esa angustia, de ser así “simple posibilidad de relación”, o tal vez plenitud de relación, según lo cual, al decir de Martin Buber, el hombre es un “estar-dos-en-recíproca-presencia” que sólo se realiza y se reconoce en el encuentro del “uno” con el “otro”.

Como en la vida, las preguntas por el hombre llevan a las más profundas necesidades. Ignacio de Loyola habla del hombre como creado, relacionado personalmente con Dios, y creado para ser libre e impulsar la liberación asumiendo su papel en la historia. Este ser de realidades, este espíritu-en-el-mundo, esta contradicción, este ser de posibilidades, este proyecto de hombre, este instinto normado por el amor, este dinamismo en desdoblamiento hacia él mismo, este ser en tensión, que se adjetiva, se modela, se aliena, se evidencia, se oculta, este hombre, y con él, la vida, ocuparán el espacio de este ensayo, en una reflexión volcada sobre la ciencia y la filosofía, de la mano de ambas.

Pero para situarnos en el problema de la vida y del hombre en la actualidad, es necesario recoger primero la herencia histórica, que sirva como guía en el enfrentamiento por desentrañar esa “desilusión liberadora”, esa “pasión inútil”, o tal vez ese “hombre nuevo” que tanto nos preocupa.

Habrá entonces previamente que caminar un poco para llegar al punto actual de referencia a través de las coordenadas históricas de la filosofía y de la ciencia. Y ese camino arranca, como siempre suele suceder, precisamente con los griegos.

EL CONCEPTO DEL HOMBRE A TRAVES DE LA HISTORIA

El concepto del hombre, y esa constante búsqueda de llegar a saber lo que el hombre es, ha preocupado a todos los grandes pensadores a lo largo del desarrollo de la humanidad. Más aún, todos los hombres viven constantemente tratando de encontrar una respuesta que les llene sus interrogantes. Unos centran esa respuesta en la filosofía, otros en el comportamiento, otros en la ciencia, otros en la evolución, otros en el lenguaje. En cada época, desde los griegos hasta la actualidad, los hombres han tratado de dar respuesta a su propio concepto, a su propia definición, cada uno en su momento histórico.

Pero de la definición en el sentido de ser “una criatura maravillosa y polifacética”, aparentemente nadie puede dudar. En común con todos los seres de la naturaleza, tiene un cuerpo físico compuesto por los elementos básicos, que crece, se deteriora e interactúa con el desarrollo. En común con las plantas, ese organismo es animado por movimientos que lo alimentan y lo reproducen. En común con los demás animales, es capaz de locomoción y está dotado de órganos sensoriales que lo capacitan para dirigir sus actos mediante una conciencia de los objetos. El neoplatónico Proclo dice del hombre que es “un animal capaz de orar, de entrar en comunicación con un ser superior a él mismo”.

Las anteriores observaciones no son, nunca lo han sido y supuestamente nunca lo serán, suficientes para calmar

la curiosidad acerca de la pregunta por el hombre. ¿Es el hombre un ser material más, una pura sistematización de la materia orgánica y sentiente? O ¿Hay en el hombre algo novedoso y totalmente distinto de la materia? O, como se suele formular en la pregunta clave de la antropología filosófica, ¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el cosmos?.

Esta última pregunta sobrepasa las consideraciones de carácter material y natural sobre el hombre, y se enfoca en su ser esencial. Por ello, el filósofo alemán Max Scheler afirma que la antropología filosófica es el puente que une a las ciencias positivas con la metafísica.

Aquí se presentan algunos conceptos que han aparecido en la historia de la humanidad acerca del hombre. Sólo se comentan en algunos casos, muy someramente, y se deja la reflexión y el estudio al lector crítico y acucioso.

I. El Mundo Griego de la Antigüedad:

Hay algunas características que se debaten en la visión griega de la vida y del hombre. Estas son, principalmente, las siguientes:

- a) El dualismo trascendencia-inmanencia;
- b) Lo jerárquico;
- c) Lo divino y lo temporal;
- d) Lo sensible y lo inteligible;
- e) Lo social;

- f) La visión hombre-naturaleza; y
- g) La idea de génesis o generación.

El problema del hombre para los griegos, no es un problema particular, específico, concreto, sino inserto en el ámbito de la filosofía.

I.1. Protágoras, (486 – 411 a.C.):

“El Hombre: Medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son”.

Protágoras de Abderá es el representante de lo que se ha dado en llamar “Relativismo Axiológico”. Nació aproximadamente en el año 486 a.C.

Para este gran sofista griego, la sensación es la única forma de conocimiento, que se transforma en función, ya del objeto sentido, ya de las mismas disposiciones del sujeto sentiente. La materia, esto es, el ser, es percibida por los sujetos cognoscentes ***“según sus diferencias individuales”***. El ser es fluyente. El alma no es otra cosa que sensaciones también fluyentes y movedizas. Luego, el conocimiento no puede ser universal ni necesario para cada uno y todos los hombres, sino individualizado en cada uno de ellos sin que pueda haber una comunidad cognoscitiva.

Por ello, ***“El Hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son***

en tanto que no son". Esta famosa frase del sofista, ha sido interpretada (Sexto), como que "el hombre es la norma de todo lo real".

A la expresión se atribuyen cualquiera de los siguientes tres significados:

- a) El hombre es un ser individual, es el hombre concreto, "*hic et nunc*", Pedro, Juan o Antonio. Sostienen esta interpretación, Platón y Aristóteles.
- b) El hombre es una especie, la especie humana: Es el hombre específico, el ser humano, "*in genere*". Sostienen esta interpretación, Goethe y Gomperz.
- c) El hombre es un ser social, es el hombre social, que vive en sociedad, que se integra a los círculos sociales. Sostienen esta interpretación, Eugéne Dupréel y Barrio Gutiérrez.

La actividad científica y artística es realizada por el hombre para hacer frente a las necesidades que le plantea su existencia. Para Protágoras, la ciencia y el arte no son cuestiones mágicas ni responden a afanes especulativos del hombre; son herramientas que este utiliza para hacer frente a las necesidades. La naturaleza no es una madre sino una madrastra, y abandonado por ella, el hombre tiene que suplir sus deficiencias mediante su esfuerzo, su poder creador y su capacidad técnica.

La sociedad se origina entonces en un pacto social que el hombre necesitó para hacer frente a la naturaleza y poder subsistir. Sólo en la unión y en la constitución de

la sociedad, basada en el respeto mutuo y en la práctica de la justicia, pudo el hombre encontrar los medios necesarios para superar los peligros naturales existentes.

Protágoras no aclara si el pacto fue explícito o implícito. El hombre, por lo tanto, frente a la tesis aristotélica de que es un ser social por naturaleza, es, para el sofista, un ser social por convivencia y utilidad, aunque esta vida en sociedad le impulsa progresivamente al cultivo de la virtud, de la responsabilidad y de la perfección.

“El Hombre en estado natural es el lobo del hombre, pero deja de serlo cuando torna a vivir en sociedad”, dice Protágoras, principio este que se conoce como Pesimismo Antropológico.

I.2. Sócrates, (469 – 399 a.C.) :

“El Hombre: Un ser constantemente en busca de sí mismo, y que en todo momento de su vida tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma”.

Una vida no examinada, dice Sócrates en la Apología, no vale la pena de vivirla. Sócrates no da una definición acabada del hombre. Para él, ello no es posible dado que el ser humano es una realidad que continuamente está haciéndose y es así de naturaleza diferente a las cosas.

Se puede resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que él define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional,

y por ello es que el hombre es un “ser responsable”, un “sujeto moral”.

I.3. Platón, (427 – 347 a.C.):

El Hombre: Un ente caído.

Para interpretar correcta y adecuadamente esta definición del hombre, hay que remitirse a la filosofía platónica en su contexto, especialmente su teoría de los dos mundos, su teoría de las ideas, su teoría del conocimiento y de la reminiscencia.

El alma, la psique, es pura, y ha morado en el mundo de las ideas. Por tanto, conoce las ideas. Pero al chocar con el cuerpo, se degrada, y entonces la idea clara que había conocido en el mundo inteligible se torna en la idea confusa del mundo sensible, en puras sombras. El hombre es así, un compuesto de cuerpo y alma, pero esta unión le degrada puesto que el cuerpo impurifica al alma. Por ello, el hombre es un ser caído dado que se origina de la caída de un alma de procedencia celeste al chocar con un cuerpo.

I.4. Aristóteles, (384 – 322 a.C.):

El Hombre: Animal Racional

Esta es una de las definiciones del hombre mejor conocidas, aunque no más estudiadas ni más correctamente interpretadas. Para Aristóteles, los seres vivientes son seres contingentes, pues necesitan ser

explicados y se deben a Dios. Pero el hombre, a pesar de ser un ser entre muchos otros seres, tiene el privilegio sobre los otros seres de tener una chispa de pensamiento, de participación en la inteligencia divina. Lo que le distingue de cualquier otro ser es el pensamiento, aunque su pensamiento sea imperfecto comparado con el de Dios.

Por su capacidad de pensar, el hombre puede conocer lo que las cosas son y lo que las cosas no son. La actividad suprema, entonces, del hombre, es el conocimiento, y por ello, el hombre es un animal racional. Como tal, aspira a un bien supremo que es la felicidad, la cual consiste en la realización de la esencia humana.

Aristóteles, al definir al hombre como animal racional, no niega en este, y más bien afirma, su carácter social, destinado por su propia naturaleza a vivir en sociedad. Sólo en la sociedad, dice el estagirita, puede el hombre alcanzar su mayor perfección.

II. El Mundo Prehispánico:

Las culturas prehispánicas no hicieron nunca una separación de los distintos sectores o ámbitos del conocimiento. Estas grandes culturas siempre tuvieron un visión integrada del conocimiento: su cosmología, su arte, su literatura, la vida y el hombre constituían un todo armónico y orgánico. Por ello, la visión de la vida y del hombre es parte entonces de esa visión única del hacer universal.

II.1. Cultura Nahuatl, (2000 a.C. – 1521):

El Hombre: Ser misterioso, cuyas reacciones e inclinaciones son impredecibles, que llega al mundo “sin rostro” y a quien la vida le enseña a “tomar una cara”, ir a la acción sobre una realidad evanescente.

Es decir, la realidad de los seres humanos es precaria, llena de anhelos no satisfechos, sin una meta clara en la tierra, (***tlactipac***) y con un enorme enigma respecto del más allá (***topan Mictlan***). Esto hace que los Nahuatl vayan adquiriendo conciencia del hombre en toda su amplitud. Y al fin, un día, cuya fecha se desconoce, se hacen las preguntas: ¿ ***Son acaso verdad los hombres?*** ¿ ***Tienen acaso algún conocimiento los hombres, o son ellos también un mero ensueño?*** La respuesta que dan los ***Tlamatinime*** es situar al hombre en el doble plano mítico – religioso y filosófico.

Los cuatro primeros dioses, hijos de ***Ometecuhtli***, habiendo hecho ya el fuego y el sol, hicieron a un hombre llamado ***Uxumuco*** y a una mujer llamada ***Cipastonal***, para que él labrase la tierra y ella hilase y tejiese. De ellos nacieron los ***Macehuales***, para que por siempre trabajaren.

El ***Mito de Texcuco***, por otro lado, explica el origen del hombre en forma diferente:” Estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera ... Siendo ambos

incompletos, unidos por un beso estrecho engendraron a un hijo que fue raíz de los hombres”.

Es decir, el hombre es un producto de la acción divina, de acuerdo al mito. Pero los filósofos tratan de racionalizar los mitos, y de ese esfuerzo nace el plano filosófico sobre el origen del hombre:

Después que los dioses reunidos en *Teotihuacán* crearon el sol, se preguntaron y consultaron quién habría de habitar la tierra. **Quetzalcoatl** va entonces al **Mictlan** en busca de los huesos preciosos para crear de nuevo a los hombres. Esto es, para la divinidad era necesaria la existencia del hombre, por lo que el hombre es un ser necesario a los dioses, ya sea para que provea al sol de la sangre que necesita para seguir alumbrando (según creen los aztecas), o por un oculto motivo por el cual crea Dios seres distintos a él (versión de los filósofos). Vencidas las dificultades puestas por **Mitlantecutli** a **Quetzalcoatl** para que aparecieran nuevos hombres, este al fin recoge los huesos, hace un lío con ellos, los muele y los pone en el barreño, y haciéndose sangrar su miembro, los dioses hacen penitencia, con lo cual hacen entrar de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del **Mictlan**.

Con ello, los hombres son fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio, los merecieron, y por ello se llaman **Macehuales**, es decir, **los merecidos por la penitencia**.

“Llegó el hombre y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre, el señor y la Señora de la Dualidad”: Así el

pensamiento *nahuatl* acerca de la procedencia del género humano.

II.2. Cultura Maya, (600 a.C. ¿ - ¿):

El hombre : Ser repetidamente creado en busca de la perfección, y causa de la armonía entre los dioses.

El concepto del hombre en la cultura maya es teológico, consecuencia plena de la religiosidad que dominaba su vida. La vida, y con ella, el hombre, surge de un acuerdo entre los dioses, quienes decidieron crear la vida de todos los seres.

“vinieron juntos *Tepeu* y *Gucumatz*, consultaron entre sí y meditando se pusieron de acuerdo; juntaron sus palabras y su pensamiento, y mientras meditaban decidieron que cuando amaneciera apareciera el hombre...”

Para crear al hombre, necesitaron hacer algunas pruebas, correspondientes a las cuatro edades o soles de los toltecas. En la primera, los dioses crearon a los animales dándoles a cada uno forma y expresión; pero como no pudieron hablar con los dioses, fueron condenados al sacrificio. En la segunda, crearon a los seres de barro, que podían hablar pero se deshacían al contacto con el agua, por lo que se desbarataron y se deshicieron. En la tercera, aparecen los hombres de madera, inexpresivos, sin alma, sin entendimiento; estos no se acordaron de su creador y por ello cayeron en

desgracia, fueron aniquilados, deshechos, y recibieron la muerte. En la cuarta y última edad, era cultural *maya-quiché*, en medio de las tinieblas de la noche, los dioses esparcieron sus oraciones y encontraron la carne de la gente; encuentran la masa de maíz en su composición orgánica, creando de esta a los primitivos hombres, tan sabios y capaces de poder, que los mismos dioses, temerosos de ser superados por ellos, acordaron rebajarle la inteligencia poderosa que poseía, y que les permitía conocer todo.

Hay entonces en el concepto maya, rasgos politeístas, fuertes contenidos religiosos, aspectos míticos, y elementos evolutivos que hablan de varios intentos de perfección, aunque al final siempre aparece el elemento de la fatalidad. Los Mayas consideran al hombre no como el producto de una vida ultraterrena sino más bien de un poder sobrenatural. En el fondo, lo que hay en los mayas alrededor de la creación de la vida y del hombre es un mito cosmogónico.

II.3. Cultura Pipil (¿ 1000 ¿ – 1500):

El Hombre: Ser producto de la acción divina ejercida por los dioses.

No se conoce con exactitud cuando los pipiles llegaron a El Salvador. Se admite que fue poco después del siglo XI, entre los años 1000 y 1100, como producto de una de tantas migraciones nahuas del norte de México, de la rama lingüística *Shoshoni* – Azteca.

Para los pipiles, el hombre es un ser producto de la acción divina ejercida por los dioses, el cual se desarrolla y se hace constantemente mediante la transmisión oral y las experiencias obtenidas por las generaciones anteriores.

Los pipiles, al igual que los nahuatl, se colocan ante una dualidad entre los ámbitos mítico - religioso y filosófico. El Sol, señor de nuestra carne, *Tonacatecuhtli*, el señor que nos alimenta, y la Tierra, *Tonacacihuatl*, creían que de la unión de los dos nacieron Venus (*Quetzalcoatl*) y la Luna (*Tezcatlipoca*), y que después de 600 años de ambos nacimientos fueron producidos el fuego en la tierra, apareciendo la primera pareja humana (*Cipactli* y *Oxomoc*), de los cuales ellos se originan.

II.4. Cultura Fueguina (¿ ? - 1500):

__El Hombre: Ser errante, y por lo tanto, auténticamente libre; encarnación misma del despojo; ser sin ataduras.

Esta es una cultura prehispánica encontrada en los Onas, los cuales se catalogan entre los habitantes más viejos del continente americano. Vivieron básicamente en la Tierra del Fuego, territorio cuya parte oriental pertenece a Argentina, y cuya parte occidental pertenece a Chile. Los Onas se caracterizan fundamentalmente por su resistencia a la civilización.

Esta cultura posee un concepto muy elaborado de la vida, una forma concreta de concebir al mundo. Caracterizados dentro de un marco de vida lleno de

sencillez, para los fueguinos, la vida lo es todo, al margen de sus expresiones y formas distintas. La vida es en sí, algo bueno. Cuando no se vive bien en un lugar, hay que dejar ese lugar y buscar la felicidad en otra parte. La vida implica entonces, movimientos, pero hechos con sencillez, reduciendo las necesidades humanas a las justamente naturales e indispensables.

Por ello, el hombre es, fundamentalmente, un ser errante y por lo tanto, libre totalmente, una encarnación misma del despojo, aquel que no tiene ningún tipo de ataduras. Es un ser en constante movilidad, que cuida la vida, que la defiende.

El hombre más respetado en la cultura fueguina es el CHOMA, el encargado de curar a los enfermos, predecir el tiempo y las enfermedades.

II.5. Cultura Taína, (¿ ? – 1500):

El Hombre: Ser en simbiosis con los dioses de la naturaleza.

La cultura taína abarca un amplio cuerpo de pueblos suramericanos con justas variantes naturales. Es una cultura con una clara idea de la perfección. Buscan, después de la muerte, elevarse al grado de ZEMI, o Espíritu de las Cosas. Por ello, el hombre es un ser que debe estar siempre en simbiosis con los dioses de la naturaleza.

Los taínos creen en la presencia de un dios protector que habita en el cielo, *TURE*, al que llaman *YOCAHU*, y al

que rodean otros diositos menores a los que ellos piden ayuda y protección.

Este es un pueblo animista y politeísta, que hace surgir el océano de una calabaza volcada, en la cual se encontraba encerrado “ el resto del hijo de Dios”, que mató al hijo porque lo había traicionado.

Los huesos entonces se convirtieron en un gran océano que inundó toda la tierra y dejó algunas islas. En una cosmología un poco confusa, los taínos parten de una composición antropomorfa, “un ser llamado YAYA que mató a su hijo para castigar su intento de asesinarlo; puso el resto en una calabaza, la cual se convirtió, más tarde, al volcarse por culpa de alguien, en peces y océanos.”.

La presencia del castigo, de la recompensa, de la autodisciplina, de la no admisión o aceptación del fracaso, en la mitología taína, significa que estos hombres buscan la perfección, tienden al rango de los espíritus, al mismo tiempo que les rinden culto.

II.6. Cultura Jíbara, (¿ ? – 1500) :

El Hombre: Ser en busca del sentido de la vida, religado a lo trascendental.

El pueblo jíbaro es un pueblo amerindio, considerado primitivo, que habita en los valles interandinos de la zona amazónica del Ecuador. Son pueblos comunitarios, que viven en grupos pequeños ligados familiarmente, en los que un patriarca dirige y cuida los asuntos de la familia.

Son pueblos considerados altamente belicosos, pero que sin embargo, muestran un alto espíritu de solidaridad y justicia. Son contrarios a todo individualismo.

Aunque no se encuentra un concepto claro del hombre en esta cultura, para ellos, lo profano y lo sagrado se mezcla, y entonces la vida del hombre transcurre siempre en función de lo divino. Así, el hombre encuentra el sentido de la vida siempre ligado a la trascendentalidad.

II.7. Cultura Quechua, (200 a.C. – 1500):

El Hombre: Ser moral, repetidamente creado, que depende de Dios.

El pensamiento quechua, y particularmente inca, da a conocer a un hombre que ha sido repetidamente creado, que depende del amor de un Dios creador, quien le enseña a prosperar en la vida, instruyéndolo para el bien y para la armonía con los demás. El hombre es un ser moral, con una amplia conciencia colectiva, con iguales deberes y derechos.

El pensamiento quechua humanizó a la divinidad, divinizando al hombre. Todo lo humano está en íntima relación con las fuerzas cósmicas. La vida es por ellos considerada como algo maravilloso, donde los hombres tienen la oportunidad de vivir bien; es como un escenario donde los hombres muestran su conducta moral, ya que si estos muestran una mala conducta serán castigados. La vida es entonces algo sagrado, donde el hombre debe

trabajar en paz y rendir culto a su Dios. ***Hay una esperanza de vida mejor después de la muerte, una vida sin enfermedades ni penas.***

III. El Mundo Medieval

Las características que se debaten en el mundo medieval, en cuanto a la visión de la vida y del hombre, pueden expresarse en las siguientes:

- a) La visión hombre – persona;
- b) La distinción entre Creador y creaturas;
- c) Las visiones antropocentrismo – teocentrismo;
- d) El dualismo inmanencia – transcendencia;
- e) La visión teológica del problema; y
- f) La creación en San Agustín y Santo Tomás, la revelación en Escoto, y la Evolución en el Renacimiento.

El problema del hombre no es en el medioevo un problema particular, específico, concreto, sino inserto en el ámbito de la filosofía y de la teología.

III.- San Agustín, (354 – 430):

El Hombre: Por ser espíritu es persona.

San Agustín no considera al cuerpo como algo malo sino como una de las maravillas del mundo, creado por Dios y destinado a resucitar. Con todo, el alma sigue siendo

la parte principal del hombre, por su carácter completo, inmaterial e inmortal.

Pero el alma no es el espíritu: El alma realiza las funciones vegetativas, sensitivas, etc., mientras que el espíritu es aquello con que razonamos, pensamos, entendemos. El espíritu es entonces aquello que distingue al hombre de los demás animales, y por el espíritu es que el hombre es persona, se posee a sí mismo y es dueño de sus actos.

Porque el hombre es persona tiene conciencia del “yo”. Hay aquí una fuerte afirmación de la subjetividad humana y del valor personal. Así, el hombre es libre de optar, por la salvación o por el pecado, lo que introduce el concepto de voluntad en la moral.

III.2. Santo Tomás, (1225 – 1274):

El Hombre: Persona, unidad sustancial en la cual el alma espiritual y racional es la forma del cuerpo.

El hombre no es justo un ser vivo sino un ser dotado de pensamiento y razón, y esta peculiaridad le es dada por un principio especial, un alma especial, inmaterial, sustancial e inmortal. El alma es la “forma” del cuerpo, el modo de ser del hombre. No hay pluralidad de almas en el hombre sino una sola con muchas potencialidades y facultades distintas. Es un alma intelectiva. Y por poder pensar, el hombre se destaca como persona, como un ser capaz de autoposeerse y ser dueño de sus propios actos.

III.3 Giordano Bruno, (1548 – 1600):

El Hombre: Ser de infinitas posibilidades, siempre descontento, siempre en movimiento, siempre en busca de sí mismo.

Dado un mundo que se repite infinitamente como las imágenes en el espejo, el hombre no debe realizar sólo una posibilidad única, sino infinitas posibilidades. El hombre no tiene ninguna forma definitiva, en la cual, una vez conseguida, deba permanecer inmutable; antes bien, desde la que ya alcanzó debe pasar a constituir la siguiente. Esto significa que el hombre ha sido hecho por su naturaleza para un incesante movimiento. Siempre existe en él descontento y eternamente se halla en busca de sí mismo.

El hombre es el único ser que no descansa nunca en su modo actual de vida, el único que no está contento en este lugar.

IV. El Mundo Moderno

Las características que se debaten en la visión del mundo moderno en cuanto a la vida y el hombre, van en relación con los tres principales problemas de la época:

- a) La comunicación de las sustancias;
- b) La ciencia; y
- c) El monismo – dualismo.

El problema del hombre no es un problema particular, específico, concreto, sino inserto en el ámbito del conocimiento, que es el gran paradigma de la época moderna.

IV.1. René Descartes, (1596 – 1650):

El Hombre: Sustancia Pensante.

El alma y el cuerpo son cosas distintas, y ejercen entre sí una acción recíproca mediante la glándula pineal. A diferencia del cuerpo, cuya esencia es la extensión, la esencia del alma es el pensamiento. “Pienso, luego existo”, dice Descartes, y con ello hace radicar la esencia y naturaleza del hombre en el pensamiento.

Puesto que el cuerpo puede separarse perfectamente del alma y de algunos de los atributos de esta, hay uno sin embargo del cual no puede hacerlo, y por lo tanto, es el atributo que le pertenece al hombre: El pensamiento. El hombre existe entonces mientras dura su pensar.

IV.2. . Blas Pascal, (1623 – 1662):

El Hombre: Ser cuya grandeza es conocerse a sí mismo.

Para Pascal, la grandeza del hombre se fundamenta en el conocimiento de sí mismo. El hombre es verdaderamente débil y pequeño, una gota de agua puede matarlo. Y sin embargo, es más noble que aquello que lo

mata pues sabe que muere, sabe que el universo es más fuerte que él.

El hombre tiene algo más grande que oponer al universo que lo espanta con su grandeza. El es, ciertamente, “la caña más frágil de la Naturaleza”, pero es un “*roseau pensant*”.

IV.3. Juan Jacobo Rousseau, (1712 – 1778):

El Hombre: Animal Depravado

Para este gran pensador ginebrino, el género humano actúa y conoce de acuerdo con lo que es objetivamente justo, por más que el instinto natural haya sido corrompido por los artificios de la civilización.

El alma humana es originalmente buena, pero se corrompe por la acumulación de conocimientos que conllevan un sinnúmero de errores, cuya causa son las pasiones que, por no ser controladas, deforman la naturaleza humana. La civilización impide conocer al hombre en su más exacta grandeza.

Este es el gran dilema de Rousseau: El paso del hombre natural al hombre social y los cambios que en él se dan con dicho paso. Desde el punto de vista del plano social, “El hombre que medita es un animal depravado”, dice, porque al reflexionar se coloca en contra de la naturaleza. El hombre, al socializarse, se torna esclavo, débil, temeroso, rastrero. Aquí subyace una reserva crítica al desorden social y a la injusticia estructural.

Desde el punto de vista del plano metafísico – moral, **el hombre hace uso de la libertad, aún cuando lo haga en su propio perjuicio. El espíritu deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza se calla.** Pero aún y con todo, en el poder actuar de esa manera ve Rousseau el asiento de los actos espirituales. Y en ello se asienta la ansiedad de perfección y progreso que busca todo ser humano, contrario al animal, que actúa igual toda su vida.

Sin embargo, el hombre siempre tiende a su estado primitivo. **¿Porqué el hombre y sólo él corre el riesgo de volverse imbecil? ¿No será que así vuelve a su estado primitivo?**, se interroga el gran pensador francés. Y reflexiona: **“El hombre natural siempre está en paz y sano. En cambio, el hombre social se lamenta de su existencia y hasta se priva de ella.**

IV.4. Enmanuel Kant, (1724 – 1804):

El Hombre: Persona Moral.

Las preguntas de Kant, *¿Qué puedo hacer?*, *¿Qué debo hacer?*, *¿Qué puedo esperar?*, no son teóricas sino prácticas, dice, y por lo tanto, son morales. Luego, el hombre es una persona moral, porque puede “hacer”, llegando con ello a ser dueño de su destino individual y colectivo y situándose por encima de lo que las leyes de la naturaleza le imponen; porque “debe” hacer, dado el imperativo categórico que le impone el deber; y porque

“puede” esperar, como el efecto de un condicionamiento natural en él.

IV.5. Charles Darwin, (1809 – 1882):

El Hombre: Un ser biológico.

La animalidad del hombre no es accidental, sino que llega a ser en él una nota esencial. No puede definirse al hombre si no se tiene en cuenta su animalidad, su dimensión biológica.

El hombre no es un ser espiritual. Su naturaleza es animal. El hombre no es estático, inmutable y eterno, sino un ser vivo en constante transformación y evolución. Querer entender al hombre olvidando su concreto carácter animal y no atendiendo a su vinculación genética con el resto de la naturaleza, no puede menos que conducir a una visión parcial, exagerada y deformada de él. El hombre no es un ser que vino de otro mundo, *exnihilo*, para dominar, sino que es el resultado de una progresiva evolución que arranca desde algunas especies originales.

V. El Mundo Contemporáneo

En el mundo contemporáneo, la visión de la vida y del hombre es plural. No puede decirse que hay una o unas características generales alrededor de las cuales se debate el problema. El mundo contemporáneo, al ensanchar las fronteras físicas que lo comprenden, y al ampliarse, por la

vía de la ciencia y de la tecnología, los límites de la comunicación y del conocimiento, va más allá de las visiones seculares casi siempre centradas que habían persistido en las épocas anteriores. Ahora hay más debate, más amplitud en las concepciones. Ello dificulta la comprensión del problema, pero ahonda el reconocimiento del mismo. La vida y el hombre son, efectivamente, grandes problemas para los hombres de hoy.

V.1. Wilhem Dilthey, (1833 – 1911):

El Hombre: Es historia

Para este idealista alemán, la filosofía sólo se puede fundar “en la realidad total, plena y sin mutilaciones de una realidad entera y completa”. Es por ello necesario ir a la historia, tomar contacto inmediato con ella, y esta es la verdadera esencia humana: Ser histórica. No es que el hombre esté en la historia sino más bien que esta corre dentro de él. El hombre se conoce en la historia y no únicamente mediante la introspección.

V.2. Karl Marx, (1818 – 1883):

El Hombre: Animal social, que a través de la historia pasa, mediante un proceso dialéctico, de la enajenación a la libertad.

El aspecto central del hombre en Marx es su naturaleza social. El hombre no puede ser un ser aislado, una esencia abstracta, sino un “yo” que no se entiende sin una

circunstancia y sin relaciones sociales. Hasta en lo más elemental, el hombre no puede existir sin objetos fuera de sí mismo.

Pero el hombre es también de naturaleza histórica, se va haciendo históricamente. En tal sentido, el hombre actual no podrá ser el mismo que el hombre medieval, o que el hombre antiguo, puesto que cada quien ha sido condicionado por las situaciones históricas concretas.

El hombre es así, producto de la historia y producto de la sociedad; es, a la vez, proyecto transformador, praxis libre y conciente, realidad dinámica y dialéctica; y ello no quita también que sea un ser natural, vivo y activo.

V.3. Friedrich Nietzsche, (1844 – 1900):

El Hombre: Un animal todavía no consolidado, que debe superarse.

Que el hombre sea un animal todavía no consolidado constituye para Nietzsche un defecto, pero superable puesto que algún día deberá alcanzar su consolidación.

En cambio, los demás animales sí son seres consolidados puesto que en estos la vida transcurre por carriles previamente forjados. En el hombre, la vida transcurre por carriles no forjados previamente, pues ha sido producido por la naturaleza en cierto modo a medio hacer; la otra mitad de su existencia le toca a él mismo completarla.

Por ello el hombre está siempre abierto y moldeable, por lo cual debe insistir en un acabamiento y consolidación. Y las ideas y conceptos con que trata de concebir su propia existencia pueden, por tanto, ejercer una fuerza decisiva en la autorealización de esta existencia.

V.4. José Gaos, (1900 – 1969) :

El Hombre: Ser gregario, individual, que se realiza en la historia, y que hace, forja su vida, en su relación con las cosas, en la medida en que atiende a su inteligencia, intuición y aprehensión de las cosas.

José Gaos nos remite a un hombre a la vez con vocación gregaria e individual. El hombre se comunica para enriquecerse y enriquecer a su interlocutor, dice este filósofo español. En este sentido, el hombre es solidario con los demás, lo cual lo lleva a compartir su humanidad. **“Nadie es simplemente lo que él fuera por sí sólo, si por sí solo pudiera ser. Cualquiera es, además, lo que los demás lo hacen, hacen de él”.**

Sin embargo, esta toma de conciencia de su gregarismo no elimina la individualidad del hombre. ¿Hasta donde llega en cada uno la conciencia de su propia intimidad? se pregunta Gaos. Tomando conciencia de su propia intimidad, en el acto de comunicación, el hombre descubre y valora lo incomunicable de su individualidad...” porque cada uno de nosotros viene al mundo como individuo singular e irreducible a ningún otro, aún en los casos de la más prevalente voluntad de imitación o continuación”.

El descubrimiento de esta última verdad hace entender al hombre como un ser solo. Aunque esté en comunión y comunicación, no se puede escapar de su soledad, está condenado a ser solo. Esta singular visión del hombre contiene en sí la visión de la vida. Es la vida del hombre. Este se realiza cuando se comunica a los demás y no niega ni rehuye su individualidad, que es su nota peculiar. De tal forma que se pueden retomar aquí las palabras de Protágoras: El hombre (el individuo, diría Gaos), es la medida de todas las cosas.

V.5. José Ortega y Gasset, (1883 – 1955):

El Hombre: Ser que va siendo constantemente, que se va eligiendo incensantemente a sí mismo por no tener propiamente naturaleza, y cuya realidad es entonces ocuparse del futuro. Por ello, el hombre se encuentra en un doble modo causa sui, pues primero se hace a sí mismo, en segundo lugar decide también aquello que quiere hacerse.

Mientras el animal lleva una existencia alterada, por estar vuelto de continuo a ese *alter* que es el medio, el hombre llega a suspender la automática respuesta animal para volver el gesto de la acción sobre sí mismo. A ese volverse sobre sí mismo en vez de encaminarse hacia fuera, lo llama Ortega “ensimismamiento”, y ello constituye el rasgo fundamental de la conducta humana.

Ahora bien, resulta que el hombre no tiene naturaleza pues nada en él es invariante. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. Su

sustancia es precisamente la variación, y es, por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial, es más bien, casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando. El hombre entonces no es libre de no ser libre.

El hombre vive proyectado hacia el porvenir, proyectado siempre hacia él. Este porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir, y está siempre en constante rebote hacia el pasado. Por ello, el hombre viene a ser una realidad cuya realidad primaria y decisiva consiste en ocuparse de su futuro rebotando siempre hacia su pasado. Esta ocupación es preocupación, y esto es, ante todo y por sobre todo, la vida humana: preocupación, porque el porvenir es aún lo indeciso, lo que no sabe como va a ser aunque de él se tengan siempre algunas expectativas probables pero vagas.

V.6. Sigmund Freud, (1856 – 1939):

El Hombre: Un ser bio-psico-sexual.

Aunque el fundamento de la teoría freudiana consiste en separar la psique de las causas materiales que la engendran, su concepción del hombre es de naturaleza biológica, aunque concede la mayor importancia a lo inconciente y a lo asexual. Para Freud, el hombre, ser bio-psico-sexual, está dotado de dos impulsos fundamentales: Autoconservarse y reproducirse. Su personalidad se configura por tres instancias psíquicas:

ello, yo y super yo; y su sexualidad o líbido se extiende por todo el cuerpo desde su nacimiento.

V.7. Martín Heidegger, (1889 – 1976):

El Hombre: El ser que tiene más ser.

El gran motivo de Heidegger es el retorno a la pregunta por el ser, la vuelta al ser. La esencia del hombre consiste en existir, en el “más allá de lo que dice la ciencia, en lo inespecífico”. La existencia no reside en el organismo, y con ello, Heidegger rechaza la definición aristotélica del hombre basada en su animalidad, por más calificativos que a esta se le pongan.

El hombre es el único ser que es capaz de hacerse la pregunta por el ser, y por ello, el hombre es el ser que tiene más ser. Su tarea es iluminar su ser y el ser de los demás entes, a través de la existencia humana y justamente en la historia. Sólo el hombre existe verdaderamente. Las cosas no existen sino que están y se expresan por categorías, por propiedades. El hombre no tiene propiedades, ni puede explicarse mediante categorías.

V.8. Karl Jaspers, (1883 – 1969):

El Hombre: Ser que contempla a Dios, que se busca a sí mismo.

Para este médico, psiquiatra, psicólogo y filósofo alemán, el hombre es, en primer término, de naturaleza

animal; en segundo término, ser pensante y por lo tanto histórico; y en tercer término, lo abarcador, que a un tiempo contiene en sí a la naturaleza y a la historia. Para Jaspers, la naturaleza es muda; sólo el hombre habla, sólo él tiene la conciencia de sí mismo en el pensar.

El hombre retenido en su ser quiere sobrepasarse, quiere ser más que la repetición de su existencia cotidiana. Busca entonces realizarse interiormente, no sólo exteriormente, y esto lo logra mediante la contemplación de Dios, en el último de los estadios de su existencia, en la “trascendencia”.

V.9. Jean Paul Sartre, (1905 - 1980):

El Hombre: Pasión Inútil.

Para Sartre, el temple fundamental frente a la realidad es la evidencia de que todo está de más, y ello produce la náusea. El hombre es una pasión para fundar el ser y para constituir la idea de Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano. Por ello, el hombre es una pasión inútil.

Sartre insiste en la anterioridad de la existencia respecto de la esencia del hombre, así como en la total indeterminación de la voluntad humana que de ello se deriva. El hombre, en primer lugar, existe, y sólo después decide si ha de ser esto o lo otro, creando así su propia esencia. Aunque al nacer es un suceso ciertamente previo a la existencia, en cierto sentido ha elegido haber nacido.

La angustia proviene de que el hombre no es sino que se hace, y al hacerse, asume la responsabilidad toda del género humano.

V.10. Albert Camus, (1913 – 1960):

El Hombre: ¡Rebelde !

El hombre siempre se encuentra en una situación absurda, (celos, ambiciones, egoísmo), y su destino es una actividad sin sentido y objetivo.

El hombre es un rebelde, un rebelde que dice “no”, pero que si se niega, no renuncia. Es también un hombre que dice “sí”, en su primer movimiento. Entonces, el “rebelde” tiene derecho a ... la rebelión, y no se concibe sin tener él mismo de alguna manera y en parte la razón.

Entonces, al hombre, la toma de conciencia le nace de un movimiento de rebeldía, de un sentido de resistencia irreductible. Esto es lo principal de su ser, y lo que coloca por encima de sí mismo, proclamándola como preferible, incluso, a la vida. Si es privado de esa consagración exclusiva llamada “libertad”, el hombre adapta la suprema decadencia que es la muerte.

La solidaridad de los hombres se funda entonces en este movimiento de rebelión. La única forma de existir del hombre es, entonces, rebelándose. El hombre que no se rebela, no existe.

V.11. Ernest Cassirer, (1874 – 1945):

El Hombre: Animal Simbólico.

El animal vive rigurosamente coordinado con su medio; le llegan los estímulos externos por su sistema receptor y reacciona ante ellos mediante un sistema efector. Estos sistemas receptor y efector se hallan siempre estrechamente vinculados, entrelazados, son eslabones de una misma cadena, a la que se denomina “Círculo Funcional”. Este mundo no constituye una excepción de las leyes biológicas que gobiernan la vida de los demás organismos.

Sin embargo, en el mundo humano se encuentra una característica nueva que parece constituir su marca distintiva. El Círculo Funcional del hombre no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que también ha cambiado su textura. El hombre ha encontrado un nuevo recurso para adaptarse a su ambiente: Ha intercalado entre el sistema receptor y el efector, un sistema de símbolos. Esta nueva adquisición transforma la vida humana.

La organización animal impone una respuesta inmediata a los estímulos de su contorno; el hombre, en tanto, demora la respuesta, que ya no es una reacción directamente acomodada al estímulo sino un comportamiento en el que intervienen complejos procesos mentales. El hombre ya no vive así en un puro universo físico sino que en un universo simbólico, edificado por él, y del cual son parte el lenguaje, el mito, el arte, la religión. No se enfrenta con la realidad de manera inmediata, cara

a cara, sino a través de múltiples creaciones suyas, y todo lo percibe y juzga por ese intermedio. Es como si de continuo conversara consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritmos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial.

V.12. Teilhard de Chardin, (1881 – 1955):

El Hombre: La evolución que toma conciencia de sí misma.

Chardin trata de armonizar el dogma de la creación con la teoría científica de la evolución. Para él, no hay oposición entre creación y evolución, pues en el fondo, esta es una manifestación de aquella.

La historia humana, y también la natural, tienen por eje la redención y la “crístificación del cosmos” o Punto Omega. Entonces, es en la historia y en la evolución en las que se desarrolla la creación. La evolución es así, una manifestación de la creación.

Chardin concibe al hombre como el eje y la cima de la evolución. El hombre es, entonces, la evolución que toma conciencia de sí misma; la evolución constituye un ascenso hacia la conciencia, posteriormente hacia la conjunción o colectividad armónica de las conciencias, y finalmente, hacia una conciencia suprema, hacia ese centro único al cual todo hombre debe tratar de llegar, el Punto Omega, el Punto Espiritual, que vendría a ser Dios.

V.13. Bertrand Russell, (1873 – 1970):

El Hombre: Animal Semigregario.

Para este filósofo y científico británico, el hombre puede ser considerado desde muchos puntos de vista: Se le puede ver como una especie dentro de los mamíferos; puede considerarse como un ser social que busca relacionarse con los demás; así mismo, como un ser que es capaz de transformar la realidad.

El hombre es un animal lleno de pasiones, impulsos, que le ayudan a sobrevivir mientras se desarrolla. Los hombres son impulsivos, apasionados, y están bastante locos. A causa de su locura se causan, a sí mismo y a los demás, daños que en muchos casos llegan a ser muy graves.

El hombre, ni es totalmente gregario ni totalmente solitario. Es un animal semigregario. Es a ratos social y a ratos solitario. Busca la felicidad y procura siempre transformar la realidad, cambiar los modelos injustos que las sociedades desarrollan por modelos fundados en la justicia y en el amor.

Bertrand Russell hubiera deseado ver una vida en la que las emociones fueran fuertes pero no destructivas, que no llevaran engaño, ni al propio ni al de los otros. En otras palabras, una vida llena de amor, de amistad, de búsqueda del arte y del conocimiento. **La vida tiene que ser una vida feliz, en armonía y paz.**

V.14. Albert Einstein, (1880 – 1955) :

El Hombre: Ser razonable, que posee una bondad básica, gentileza, paciencia y cortesía, y que siempre se encuentra interesado en el conocimiento; poseedor de facultades críticas pero con una apariencia intemporal.

Este gran filósofo y científico alemán, uno de los mayores genios que ha conocido el mundo, entiende al hombre como un ser razonable, con un conocimiento incompleto, porque la información completa sólo puede obtenerse al principio. El hombre es un ser cortés, gentil, paciente, influenciado por el espacio - tiempo, por su cultura, y por el medio que lo rodea.

El hombre debe estar siempre alerta e interesado por las cuestiones más diversas, dispuesto a intercambiar ideas y a enterarse de lo que ocurre en otros campos con una apariencia intemporal.

Einstein cree que el mundo ha sido organizado de una manera muy complicada y sutil; pero que aún y con eso, le da al hombre la oportunidad de descubrir cómo está hecho, y esto sólo se logra a través de las conclusiones a que lo lleven la teoría y la experiencia humana.

Sin embargo, “debemos preocuparnos por la influencia corruptora que tenemos sobre la necesidad del éxito, y no caer en la influencia de las tradiciones del sentido común y de los dogmas de la sociedad, Tratando de conseguir un pensamiento crítico sobre estos para que nuestra mente no sea aprisionada por la cultura y el medio que la rodea”.

Esta profunda mezcla de ciencia y de filosofía, proveniente de una de las mentes más grandes que ha producido la humanidad, nos enseña cómo la sencillez lleva al hombre cerca de las verdades últimas. Gran defensor de la causalidad, (de ahí su célebre frase “**DIOS NO JUEGA A LOS DADOS**”) siempre mantiene un espíritu y una fe a prueba de todo. “**QUIERO CONOCER LOS PENSAMIENTOS DE DIOS. EL RESTO, SOLO SON DETALLES**”, dice el célebre científico y filósofo alemán.

V.15. Werner Heisenberg, (1901 - 1976):

El Hombre: Ser racional cuya esencia radica en las ideas.

Este científico – poeta, filósofo platónico, comunica su conocimiento científico usando la magia del lenguaje. Para él, la vida es un ciclo en constante regeneración. Al decir lo anterior, Heisenberg, simple y llanamente, no admite la idea de fin. “**La idea de cualquier fin es a la vez principio**”. “**El sentido de la vida estriba en que no tiene ningún sentido decir que la vida no tiene sentido**”, dice, parafraseando al físico danés Niels Bohr.

Este gran científico y profundo filósofo, asolado por los misterios de las partículas elementales y de los *quarks*, se refugia en la filosofía repetidamente, y de allí alumbraba con un pensamiento que sin dejar de ser científicamente estricto, es filosóficamente cuestionador. “La circunstancia de que en la ciencia se puede alcanzar la meta tras un número finito de pasos, deja abierta la esperanza de que

a partir de allí se encuentre una nueva clase de pensamiento”, dice.

Con el descubrimiento de las partículas elementales y su posible descomposición en el futuro, surge en Heisenberg el problema del lenguaje. Cae en la cuenta de que el lenguaje ordinario o de la filosofía tradicional está limitado y en muchos casos pierde el sentido a la hora de explicarse los conceptos científicos. **“Por eso es necesario buscar el meollo de la ciencia, descrito por un lenguaje en el cual se encuentren las simetrías matemáticas fundamentales. Pensando en ese lenguaje, el hombre debería darse por satisfecho aceptando una proposición: Dios es matemático”.**

V.16. Xavier Zubiri, (1898 – 1986):

El Hombre: Animal de Realidades.

Para Zubiri, el hombre no es animal racional sino animal de realidades, animal inteligente. Pero como la razón no es más que un tipo especializado de inteligencia, y la inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente la capacidad de aprehender las cosas como realidades, animal inteligente y animal racional son cosas distintas. El animal racional sólo es un tipo de animal inteligente. El paso del hombre inteligente al hombre racional es un proceso evolutivo de índole genético no rectilíneo.

Zubiri no pretende abandonar la animalidad del hombre. La animalidad está presente en el hombre, pero en una unidad estructural con la inteligencia.

Al hacer su vida, el hombre, entre las posibilidades que tiene, elige unas y rechaza otras, de modo que la figura que el hombre determina en cada acto vital suyo depende en gran parte de sus propias decisiones. La necesidad que el hombre tiene de “apropiarse” unas posibilidades en vez de otras, hacen de él una realidad peculiar.

V.17. Max Scheller, (1874 – 1928):

El Hombre: Ser cuyo papel fundamental es lo social.

Aunque este sociólogo y filósofo francés tenga como centro de sus estudios a la sociedad como realidad espiritual singular, también encara el problema del hombre y lo hace con un enfoque fuertemente religioso. Ciertamente el papel fundamental del hombre es lo social, pero uno de los aspectos principales de lo social es la religión, y así, cambiando sus formas en función del desarrollo de la sociedad, la religión existirá mientras exista el hombre, pues en ella la sociedad se diviniza a sí misma.

V.18. Francisco Romero, (1891 – 1962):

El Hombre: Ser capaz de juzgar.

Este filósofo argentino presenta su unidad de pensamiento alrededor del hombre, en una obra que tituló

“Teoría del Hombre”. La persona es el individuo espiritual, no es sustancia, no es un ente del que los actos sean la manifestación o la consecuencia; es actividad, actualidad pura. La persona es el conjunto de todos los actos espirituales de cada sujeto, pero este conjunto es rigurosamente unitario, de manera que la persona se nos manifiesta siempre como un complejo de actitudes espirituales, y como el centro ideal del cual estas actitudes irradian.

V.19. John Dewey, (1859 – 1952):

El Hombre: Ser natural poseedor de razón en cuanto “razón instrumental”.

Este filósofo idealista norteamericano, fundador del Pragmatismo, aboga por un “naturalismo humanista” o “instrumentalismo”. Concibe al hombre como un ser profundamente individual, subjetivo, casi agnóstico.

V.20. José Ferrater Mora, (1912 - ?):

El Hombre: Realidad no definible ni por el ser ni por el devenir.

El español, filósofo de la Escuela de Barcelona, creador de la doctrina del Integracionismo, hace de la muerte el tema más hondo y grave para iluminar desde él la existencia toda. El hombre posee su propia muerte, y al morir, el hombre realiza la parte absolutamente esencial de sí mismo, esto es, la persona. Por ello, para este filósofo catalán, el hombre no es definible.

V.21. Ignacio Ellacuría, (- 1989):

El Hombre: La realidad que es una realidad abierta por su intelección, que va conformando su ser en un proceso de autoposesión que se actualiza en el tiempo.

Este filósofo salvadoreño – español, dice que “vivir es ... precisamente, poseerse, autopertenecerse realmente como realidad...”. En el caso del hombre, esto es especialmente importante, ya que la “realidad que es” es una realidad abierta por su intelección, a la inversa de los animales, por ejemplo, que son realidades cerradas. El hombre, en cambio, va conformando su ser.

Esta realidad de una esencia abierta le permite al hombre autoposeerse, esto es, que sus actos sean suyos. Esta autoposesión se actualiza en el tiempo a través de acciones que tienen carácter personal solamente cuando son de una realidad personal.

Toda acción personal tiene dos momentos: Uno, en el cual se opta por una manera de ser como propia reafirmación frente a todo lo demás; otro, por el cual aquello por lo que se optó configura a la persona. Por el primer momento, el hombre configura su **personeidad**; por el segundo, su **personalidad**.

Ahora, la realidad del hombre sólo es realidad realizándose, el ser del hombre sólo es ser siendo. El hombre es, así, dinámico, procesual, transcurrente, que parte de una animalidad así como de una inteligencia, como **animal de realidades** que es.

El hombre está tensado hacia lo que va a ser de él desde los otros y desde las otras realidades, y se mantiene siempre en el horizonte de la muerte. Por ello es un ser de proyectos, que necesariamente pasa por la irrealidad para realizarse. Tiene que apropiarse posibilidades de vida y de realización; tiene que resolver situaciones por decisión, acto este tremendamente humano, ya que los animales no resuelven sus situaciones por decisión sino por respuesta estímúlica, por instinto.

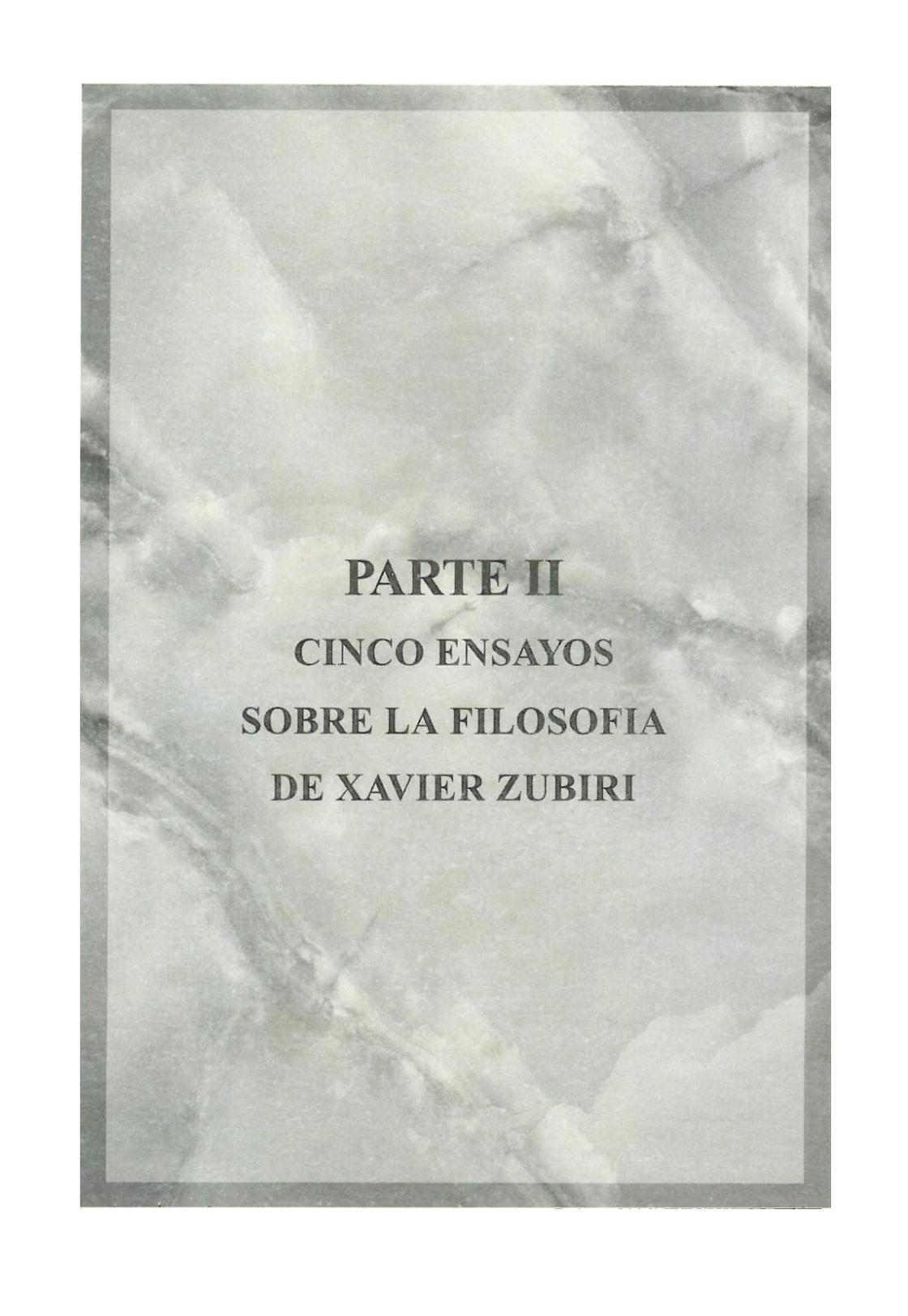
Entonces, el hombre es también una realidad moral, porque tiene que hacerse a sí mismo, y justificar ese hacerse a sí mismo frente a sí y frente a los demás. Es decir, se autoposee no sólo transcurrentemente sino problemáticamente.

V.22. Stephen W. Hawking, (1942 - ?) :

El Hombre: Ser cuya Esencia es la Razón.

Este eminente científico y filósofo contemporáneo, de origen inglés, que ha ocupado la famosa cátedra Lucasian de Matemática en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y considerado uno de los más grandes físicos teóricos que ha producido el mundo, considera la vida como algo envuelto en la concepción del universo. La vida tiene su principio en esa singularidad de la cual surge el universo, el *Big Bang*. De esta suerte, Hawking, como a veces ligeramente se dice, no excluye la intervención de una mano creadora en el origen del universo y de la vida.

Hawking se sitúa frente a un hombre cuya esencia vendría a ser la razón. El hombre es un ser racional, libre para observar el universo como le plazca, y de allí extraer deducciones de lo que vea. El hombre es un ser que observa para deducir, para interpretar, e interpreta justamente porque es racional. Desde esta perspectiva, el hombre es un ente que va progresando indefinidamente, acercándose cada vez más a las leyes que gobiernan el universo.



PARTE II
CINCO ENSAYOS
SOBRE LA FILOSOFIA
DE XAVIER ZUBIRI

ENSAYO I

LOS CONCEPTOS DE “IMPRESIÓN DE REALIDAD “ Y DE “ APREHENSION PRIMORDIAL DE REALIDAD” EN LA FILOSOFIA DE XAVIER ZUBIRI.

Introducción: La Teoría del Conocimiento de Zubiri.

Existe una idea muy generalizada de que los conceptos de “Impresión de Realidad” y “Aprehensión Primordial de Realidad”, básicos para comprender correctamente la teoría de la inteligencia de Xavier Zubiri, son idénticos. Sin embargo, se advierten algunas diferencias entre ambos, aunque por supuesto muchas más coincidencias. Tratar de establecer la identidad y/o las diferencias entre ambos conceptos, es, de suyo, un complejo problema. Sin embargo, algunas diferencias parecen flotar, así, difusas, como son, principalmente: La de identificar la Impresión Primordial de Realidad como una facultad. Y más aún, de acuerdo con lo anterior, la de identificar a esta última con el, y sólo con el, segundo momento de aquella.

Por ello se ha aplicado en este trabajo, para lograr tal propósito, un procedimiento lento y costoso: Determinar las características de cada una, tal y como se presentan en cuatro libros de Zubiri (Sobre la Esencia, Sobre el Hombre, Inteligencia Sentiente * Inteligencia y Realidad, y Siete Ensayos de Antropología Filosófica), lo cual exigió un previo análisis de los tres estratos de la sustantividad del viviente, esto es, las acciones, las hábitos y las estructuras, en los que Zubiri es tan extenso. Consecuentemente y a la vista de lo anterior, se busca llegar por meros acercamientos, en una especie de proceso analítico – descriptivo, algo así como iterativo, como por prueba y error.

Se ha evitado ligar el tema al concepto de “Transcendencia” que maneja el gran filósofo vasco (El

cual amerita un estudio propio e igualmente extenso). En la misma forma, se ha evitado ligarlo con el concepto de "Realidad". Pero en todo hay una estructura, un momento de clausura cíclica que le confiere plena sustantividad al sistema, y que lo hace, por tanto, plenamente de suyo comprensible.

Primer Acercamiento: Los Tres Estratos de la sustantividad del Viviente: Las Acciones, las Habitudes y las Estructuras, en el marco del sentir y del inteligir.

Las acciones humanas y las hábitos constituyen el nivel operativo del hombre como animal de realidades. Las estructuras, por su lado, constituyen el nivel constitutivo. Dentro de estos niveles se sitúa la inteligencia sentiente como hábito, como modo que tiene el hombre de habérselas con las cosas. La hábito no es acción, sino lo que hace posible toda acción.

Estas acciones y estas hábitos enmarcan en los seres vivos los procesos del sentir, y particularmente, en el hombre, el proceso de inteligir sentientemente.

El hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en actividad, no sólo constante sino primaria. El vivo se halla 'colocado' entre las cosas, tiene su '*locus*' determinado entre ellas; pero también está 'situado', 'dispuesto' en determinada forma frente a ellas, tiene su '*situs*' frente a ellas. Esta colocación y disposición del vivo entre las cosas le determinan su 'estado', un estado vital, un equilibrio dinámico, una

actividad en quiescencia. El estado, entonces, es la quiescencia de un equilibrio dinámico reversible y modificable; dinámico y reversible porque la respuesta efectora restablece el equilibrio alterado por la suscitación; y modificable, por ampliación o por retracción, y en todo caso por modulación, del ámbito de la actividad vital en que el viviente consiste.

Esta quiescencia, este movimiento estacionario, es precisamente la influencia del *locus* que provoca el *situs*, y por ello, no hay situación sin colocación. Y este estado vital, como microproceso de las acciones del viviente, se refleja en un macromodelo cuando el momento de respuesta se revierte sobre la suscitación, se vuelve estímulo y genera una nueva acción.

El *locus* viene a ser entonces un carácter esencial pero no exclusivo del viviente, sino más bien compartido. El *situs* en cambio es, además de esencial, un carácter exclusivo del viviente.

En esta sucesión de modificaciones del estado vital, el viviente se posee a sí mismo mediante su comportamiento, y genera el esquema de sus acciones. Es la vida, como autoposesión en decurrencia, en transición de un estado a otro como proceso de estados. La vida es una actividad vital en transición de estados, pero que no da a las cosas sino a sí misma. Esta actividad vital se compone de dos vertientes ya precisadas: El comportamiento, que da a las cosas entre las que el viviente se halla situado; y la autoposesión, que da a sí misma. El comportamiento, en la vida, es entonces la mediación de la autoposesión; y la

precisa unidad de ambas vertientes constituye la mediatización.

Esto es lo que constituye la actividad vital de todo ser viviente. Este proceso de estados, esta continua mediatización de sus vertientes.

En este proceso de las acciones humanas, en su decurrencia, el estado vital se modifica y transita hacia un nuevo estado; esto constituye el carácter procesual de la autoposición: Modificaciones continuas del equilibrio, desde estados energéticos iniciales de tipo queciente hasta estados energéticos alterados, y luego a estados energéticos nuevos, y de nuevo a estados energéticos alterados, pero todos, cuali – cuantitativamente nunca iguales. Y lo mismo así, constituye la reversibilidad del equilibrio: Equilibrio inicial – Equilibrio alterado – Equilibrio restablecido – Equilibrio alterado...

En este proceso de estados que es la vida, el viviente aprehende estímulos, estímulos como todo lo que suscita una respuesta, ya sea inmediatos, o que responden a lo presente como todo contenido del estímulo mismo, o signitivos, que responden a lo signado, que remiten a algún estímulo no presente. El estímulo presente es el signo del no presente.

El esquema de las acciones es entonces un esquema del “SENTIR”, del sentir como proceso sentiente compuesto por tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta.

La suscitación es el momento según el cual las cosas modifican el estado vital y el viviente responde, adquiriendo un nuevo estado. Aquí, entre esta válida condición de estados iniciales y finales, independiente del camino recorrido, comprende bien ese cerrarse de la respuesta sobre la suscitación misma, volviéndose ella misma en sí misma una nueva suscitación.

La modificación tónica es el momento en que la suscitación modifica el estado en el sentido de alterar el tono vital que el viviente posee. Es una respuesta en tensión, una tensión hacia la respuesta adecuada a la suscitación, y que deja al viviente en un nuevo estado. Es una especie de estado energético intermedio, lábil, que sólo direcciona pero no modifica los estados energéticos iniciales y finales. La respuesta es el momento accional, es el estímulo como efección estimulada.

Pero estos tres momentos del sentir no son tres acciones sucesivas, sino tres momentos cualitativamente diversos de una acción única e indivisa: "Comportarse estímúlicamente". Cada momento tiende a querer una mayor autonomía sobre los otros dos, pero nunca se quiebra su unidad.

Ahora bien, existe una radical diferencia entre los momentos del sentir en el hombre y los momentos del sentir en el animal. En el animal se tiene una quiescencia estímúlica de la satisfacción. En el hombre se tiene la quiescencia real de la fruicción. El animal no se siente satisfecho, sólo siente satisfacción. El hombre, a la vez

que siente satisfacción, se siente satisfecho. El sentir animal es comportarse estímúlicamente. El sentir en el hombre es sentirse realmente, hacerse cargo de la realidad. Lo que modifica el tono vital del animal es la afección. Lo que modifica el tono vital del hombre es el sentimiento.

Los momentos del sentir en el animal son, entonces, la aprehensión, la afección y la respuesta. En el hombre, en cambio, la unidad del sentir viene dada por tres momentos diferentes: Intelección, Sentimiento y Volición como correspondientes a la suscitación, a la modificación tónica y a la respuesta.

La realidad humana se realiza, se abre desde la estimulación misma en sus tres momentos a los estímulos como realidades. Porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de la situación de la realidad, ya no en una situación estímúlica sino que real.

El animal se agota en el puro sentir. El hombre, en cambio, como no le basta con sentir, se abre a la realidad. Este modo de enfrentarse el hombre con las cosas como reales, característico de su comportamiento, es su habitud, lo que subyace a sus acciones. Debe señalarse entonces una importante diferencia que establece Zubiri en cuanto al sentir del hombre y al sentir animal:

EL SENTIR DEL HOMBRE ES EL “SENTIR”. EL SENTIR DEL ANIMAL ES EL “PURO SENTIR”.

Finalmente, el sentir del hombre y el sentir animal sitúan el momento aprehensor, y en el sentir del hombre, la “Impresión de Realidad”. Esto es lo importante aquí, y por ello debe puntualizarse lo siguiente:

En todo ser vivo, la estimulación puede ser inmediata o mediata, esto es, el estímulo puede estar presente o no presente. El grado del sentir es más o menos indefinido. Es una *mera susceptibilidad*.

Ya en el animal, el estímulo es signitivo, remite a algún estímulo no presente. El grado del sentir es ya una sensibilidad, aunque difusa: Es una sentiencia. El momento aprehensor es pura estimulación suscitante; y el momento de respuesta se da mediante movimientos, ya sean estos, reflejos, automáticos o adaptados. Es el *puro sentir*.

En el hombre, el estímulo es inmediato, responde a lo presente como contenido del estímulo mismo, es ya realidad. El grado del sentir es una sensibilidad más centralizada, es una *inteligencia sentiente*. El momento aprehensor es por ello, una realidad estimulante, la *intelección*. El momento de afección tónica es un *sentimiento afectante*. Y el momento de respuesta es una *volición tendente*, una *tendencia del hombre a su realidad*.

POR LA INTELIGENCIA SENTIENTE, EL SENTIMIENTO AFECTANTE Y LA VOLICION TENDENTE, EL HOMBRE SE ENCUENTRA CON LAS COSAS COMO REALIDADES.

Estas tres formas diferentes del sentir, en todo ser vivo, en el animal y en el hombre, son un producto de posición y de tiempo, "dPdT". En algunas de ellas se identifican la Impresión de Realidad y la Aprehensión Primordial de Realidad.

Este proceso del sentir, como proceso de suscitación y respuesta, como unidad de la independencia del control en la tensión que lleva a una respuesta adecuada, es sólo el primer estrato de la sustantividad del viviente. Es el más aprehensible porque es el más externo. Pero no es suficiente: Por bajo de la suscitación hay un estrato más hondo, constituido por el modo de habérselas con las cosas, por la manera de enfrentarse con las cosas. Todo viviente tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo, es lo que se llama *HABITUD*. Por la *habitud*, las cosas no actúan ni suscitan, tan sólo *quedan* en cierto respecto con el viviente. Este mero quedar es la *actualización*, y el carácter de las cosas así actualizando a este respecto es la *formalidad*. Las tres *habitudes* más radicales, las tres maneras más radicales de habérselas con las cosas y según tres formalidades: Alimento, Estímulo y Realidad. Estas tres *habitudes* son distintas, pero no se excluyen mutuamente.

La *habitud* es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un 'medio'. El medio tiene dos dimensiones: la dimensión del 'entorno' y la dimensión del 'respecto', fundada sobre la anterior. En su virtud, el medio es el fundamento de toda colocación y de toda situación: Se está en cierto '*locus*' dentro del

medio, y en cierto '*situs*' según el respecto en que quedan las cosas en él.

La *Habitud* – Respecto formal constituye entonces el segundo estrato de la sustantividad del viviente. Es la independencia y el control, en la unidad de un modo primario y radical de habérselas con las cosas y consigo mismo, y del carácter formal que aquellas y estas cobran para el viviente. No es, ni con mucho, el estrato más radical. Partiendo de las “acciones” que el viviente ejecuta, y marchando hacia dentro de él, se encuentra la '*habitud*' como estrato subyacente a las acciones.

Pero la sustantividad en el orden de la suscitación – respuesta, y en el orden de la *habitud* – respecto formal, es decir, la sustantividad como 'tensión' y como '*habitud*', no son sino la consecuencia de las estructuras, de la sustantividad como 'estructura'. Las estructuras del viviente constituyen su modo de realidad, su índole propia. Representa la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria. Sólo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad. En la tensión y en la *habitud* se tienen tan sólo la sustantividad en momento operativo. En la estructura, la sustantividad es, pues, suficiencia constitutiva en orden a la independencia y al control.

Entonces, las acciones, (suscitación – respuesta), las *habitudes*, (*habitud* – respecto formal), y las estructuras, (formal – constitutivo), constituyen los tres estratos de la sustantividad del viviente. En el último, en la línea de las

estructuras, se aprehende, con rigor, la diferencia entre el hombre y el animal, la diferencia esencial. Porque en las estructuras se halla la esencia de toda realidad.

Y en esta esencia se radica la Impresión de Realidad y la Aprehensión Primordial de Realidad, tanto en lo que ambas tienen de coincidente como en sus diferencias.

Es preciso entonces, desde ya, separar las dos *habitudes* que radicalmente se distinguen en la escala zoológica: La *habitud* del puro sentir estímulos, a la que responde la formalidad del 'estímulo'; y la *habitud* de *inteligir* los estímulos como realidades, a la que corresponde la formalidad de realidad. Se habla, pues, de la *habitud* del sentir y de la *habitud* del *inteligir*, del 'puro sentir' y del '*inteligir*'. Se separa el puro sentir, porque en la *habitud* del *inteligir*, que es, por ser algo intrínsecamente 'uno' con la función del sentir, 'inteligir sentientemente', se encontrará la dimensión de Impresión de Realidad, y también la dimensión de Aprehensión Primordial de Realidad.

Segundo Acercamiento: Impresión de Realidad y Aprehensión Primordial de Realidad en el marco del sentir y del inteligir.

Al hombre no le basta con que haya cosas reales, con el mero darse cuenta, sino que el hombre necesita que esas cosas le estén presentes; y las cosas le están presentes al hombre desde el hombre mismo, de acuerdo al modo de enfrentarse con ellas.

Las cosas le están presentes al hombre primeramente por los sentidos. Pero el sentir no es aquí algo secundario, algo meramente residual, ni el sólo suministrar los datos de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real, como diría el racionalismo, ni tampoco la mera intuición sensible del empirismo. Mas bien, el dato sensible es un dato de la realidad. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primera vía de acceso a la realidad. Lo sentido es, entonces, dato de realidad. El carácter sensible de nuestra intuición es, no una presencia todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en impresión. Sentir es la presencia impresiva de las cosas, no una mera intuición, sino intuición en impresión.

Pero impresión es afección, y como toda afección es subjetiva; lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real. La impresión es también, sin embargo, algo más, es momento de alteridad, y por eso también, lo sensible es a una un dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real.

El hombre no sólo siente impresivamente las cualidades de las cosas, sino que siente impresivamente la realidad de las cosas. La alteridad aquí se constituye por su contenido pero también por su formalidad de realidad. Contenido y Realidad son dos momentos de una sola impresión: la Impresión de Realidad.

Hasta aquí es posible hacer un primer y elemental acto selectivo: La Impresión de Realidad no es un momento propio de las acciones vitales de todos los seres vivos y

de los animales, sino sólo y exclusivamente del hombre. Se presenta en el sentir del hombre, que es, como se ha visto, no un puro sentir sino un sentir intelectual. La Impresión de Realidad es una aprehensión sensible propia de las acciones humanas provocadas por sus *habitudes* características, y se ubica en el momento de inteligir, de la intelección: Es la realidad estimulante del momento aprehensor. En ese preciso momento adquiere el hombre la Impresión de Realidad. No es cuestión de susceptibilidad ni de sentiencia, sino de sensibilidad.

La Impresión de Realidad es entonces la estructura esencial de la sensibilidad humana. La Impresión de Realidad es sensible, y aunque en ella aparece ya el momento de realidad, formalmente no constituye el *inteligir* en cuanto tal. La Impresión de Realidad es, sin más, el momento propio del sentir humano. Por ella, la sensibilidad humana no es 'puro sentir' sino 'sentir'. *La Impresión de Realidad es, pues, el acto formal de inteligir.*

Cuando hablamos de Impresión de Realidad no nos referimos a aquello que 'páticamente' se hace presente en el animal, algo independiente de él, algo objetivo, pues el 'pathos', como momento de impresión, es la impresión que las cosas producen en la animalidad; nos referimos, por el contrario, a la 'alteridad' como momento absolutamente esencial, presencia de 'algo otro', para el animal mismo, es la impresión, es la presentación, la actualización impresiva de algo objetivo, del estímulo. *La impresión de Realidad es por ello, el momento modal de la impresión, el acto aprehensor de una inteligencia*

sentiente. No es una impresión sensible subjetiva. Es la forma en que se da el carácter inespecífico de la realidad. Por ejemplo, la impresión de un color rojo tiene dos dimensiones: lo específico, (el color rojo), y lo inespecífico, (lo real).

La Impresión de Realidad es lo que primaria y radicalmente tenemos en la intelección. Es la aprehensión primaria y radical de lo real. En lo que tiene de impresión, es un sentir; y en lo que tiene de realidad, es intelección. Por tanto, el acto de tener Impresión de Realidad es intelección sentiente. Los momentos de la Impresión de Realidad son, por lo tanto, dos: Un primer momento, que es el sentir, el momento de impresión que califica el acto *aprehensor* como acto de sentir; es el contenido. Y un segundo momento, que es la realidad sentida, el momento de realidad que califica al acto *aprehensor* como aprehensión de realidad o entender; es la formalidad. La índole formal de la Impresión de Realidad la constituye la unidad de sus dos momentos.

Entonces, la Impresión de Realidad es un único acto completo, compuesto por dos momentos, el momento del sentir y el momento de la realidad sentida, en unidad formalmente estructural. Pero este acto es también la Aprehensión Primordial de Realidad.

Es necesario aquí hacer un segundo y complementario acto selectivo: La Impresión de Realidad no es tampoco un momento propio de las formas ulteriores de intelección, es decir, el conocimiento, el logos y la razón. Estos sólo son posibles después de la Impresión de Realidad. Son un mero sucedáneo de la Impresión de Realidad.

Por lo tanto, no puede encontrarse la Impresión de Realidad, ni en las formas anteriores a la intelección, como son el mero sentir animal, el puro sentir, ni en las formas ulteriores de intelección, como son el logos, la razón y el conocimiento. La Impresión de Realidad se ubica únicamente en el inteligir, esto es, en el inteligir sentiente, en la inteligencia sentiente.

En 'El Decurso Vital', "Sobre el Hombre", capítulo x, pp. 634 y siguientes, 2.3.1., 'El Hombre en Situación', dice Zubiri lo siguiente:

Las cosas le crean al hombre una situación. El hombre está entre cosas, pero eso no significa que el hombre esté en situación. Para que el hombre esté en situación son menester estructuras específicas en virtud de las cuales las cosas le crean al hombre una situación, y que obligan al hombre a hacerse cargo de la situación, enfrentándose con las cosas en tanto que realidad, y comportándose con ellas en tanto que realidad.

Ahora, por la inteligencia, las cosas se le presentan al hombre como realidades: Este es el inteligir primario, que tiene dos dimensiones: Lo específico de la inteligencia es 'estar en realidad', y 'estar en realidad' es 'aprehender las cosas como reales .Y por 'estar en realidad', 'hay'. Esto es la primera dimensión de la inteligencia: El acto físico de 'estar en inteligir'.

Las cosas son inteligibles, pero para que sean inteligibles deben ser inteligendas. Pero son inteligendas porque, sean lo que sean, pertenecen al hombre mismo.

El hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo que es el hombre por sí mismo antes de que inteliija las cosas, es el bien, el 'agathon'.

En el 'estar en inteliigir' hay, entonces, tres dimensiones:

1º Las cosas son inteliigibles;

2º Las cosas son inteliigendas; y

3º Las cosas son lo que el hombre quiere que le sean.

Estas tres dimensiones se dan siempre, porque el hombre, en cuanto inteliigente, en cualquier situación suya entre las cosas, está atenido a ellas. *El ateniimiento del hombre a la realidad de las cosas es lo que se llama "Aprehensión Primordial de Realidad": Ateniimiento a la realidad en el bloque compacto del ser y de la idea.*

Ahora bien, es preciso volver por un momento a la aprehensión misma:

La aprehensión es, en el animal, momento del sentir cualitativamente diverso de la afección y la respuesta, pero que junto con ellos origina una acción única e indivisa: comportarse estimúlicamente, es decir, Sentir.

La *aprehensión* es, en el hombre, momento del sentir, pero que junto con la afección y la respuesta, permite a este abrirse desde la estimulación misma a los estímulos como realidades.

En el hombre, en el momento *aprehensor*, la realidad es estimulante. El momento *aprehensor* es como el acto

primario del hombre en el sentir, (intelección); después vienen el momento de afección tónica, (Sentimiento), y el momento de respuesta, (volición).

Las cosas, que primariamente aprehendemos, en su manera de quedar en mi aprehensión, son la realidad. La realidad es un momento que pertenece formalmente a la aprehensión en su primigenia inmediatez. La realidad no es un 'extra', no es un 'fuera', no es un 'allende'- la aprehensión, sino ser de suyo lo que es la aprehensión misma. La realidad es un " 'en' – la – aprehensión".

Aprehensión de las cosas como realidad es, pues: El acto primario, exclusivo y radical de la inteligencia. Es el acto formal de la inteligencia. La aprehensión, así, no es una acción sino una *habitud*, o sea, lo que hace posible toda acción, algo subyacente a toda acción. Aprehensión no es conocimiento, porque el conocimiento no es algo primario y radical de la inteligencia, sino que es un modo ulterior de intelección.

En el hombre, la aprehensión de lo real modifica sus sentimientos y los lanza a una respuesta de tipo volitivo. Con ello, la unidad procesual humana es Aprehensión de lo Real, Sentimiento de lo Real, Volición de lo Real.

¿Qué es entonces Aprehensión Primordial de Realidad?: Pues, es el modo primario de la intelección. Aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, como modo propio y primario de intelección. Los otros modos de intelección son por eso, no primordiales sino ulteriores.

Entonces coinciden: La Aprehensión Primordial de Realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la Impresión de Realidad.

Pero se distinguen: La Aprehensión Primordial de Realidad es aprehensión de algo en y por sí mismo 'solamente' como algo en y por sí mismo, y de una manera directa, inmediata y unitaria, no por representaciones ni imágenes, ni por inferencias o razonamientos. El 'solamente' modaliza la Aprehensión Primordial de Realidad. La Aprehensión Primordial de Realidad modaliza, fija perceptivamente, como una sola nota el algo percibido.

La Aprehensión Primordial de Realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real en y por sí mismo.

El logos y la razón son modos ulteriores de la intelección, sólo posibles después de la Aprehensión Primordial de Realidad. Son, el logos y la razón, meros sucedáneos de la Aprehensión Primordial de Realidad.

Conclusión. En lo que coinciden y se diferencian la Impresión de Realidad y la Aprehensión Primordial de Realidad.

De todo lo dicho anteriormente, es posible resumir aquí aquello en lo cual Impresión de Realidad y Aprehensión Primordial de Realidad coinciden y se diferencian:

1º. La Impresión de Realidad es un acto *aprehensor*. Este acto *aprehensor* es la *Aprehensión Primordial* de Realidad, y lo lleva a cabo la Inteligencia Sentiente.

2º. Impresión de Realidad y Aprehensión Primordial de Realidad coinciden con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma.

3º La Impresión de Realidad es un único acto completo, compuesto por dos momentos, el momento del sentir y el momento de la realidad sentida, en unidad formalmente estructural. Este acto es la *Aprehensión Primordial* de Realidad.

4º La Impresión de Realidad y la *Aprehensión Primordial* de Realidad sólo se presentan en el sentir propio del hombre, es decir, en el *inteligir* sentiente. No se presentan, ni en el 'puro sentir' animal, ni en las formas ulteriores de intelección que tiene el hombre.

5º Ambos, Impresión de Realidad y *Aprehensión Primordial* de Realidad, se ubican en el momento suscitante del sentir; es decir, responden a una modificación del estado vital, a una estimulación, a una presencia de estímulos inmediatos y no significativos.

6º Por lo que sólo y tanto por la Impresión de Realidad como por la *Aprehensión Primordial* de Realidad, y sólo por ellos, se puede abrir el hombre desde los estímulos mismos a los estímulos como realidades.

7º La Impresión de Realidad se identifica como el 'acto' de *inteligir*, esto es, con la intelección. La *Aprehensión*

Primordial de Realidad más bien se identifica con la 'facultad' de *inteligir*, es decir, con la Inteligencia Sentiente.

8º La Aprehensión Primordial de Realidad corresponde al segundo momento de la Impresión de Realidad; es decir, al momento de la realidad sentida. Se identifica entonces con la 'formalidad' de la Impresión de Realidad, y no con su 'contenido'.

BIBLIOGRAFIA

Ellacuría, Ignacio

La Idea de Filosofía en Xavier Zubiri

Aparte del Libro “Homenaje a Xavier Zubiri”,
Madrid, 1970.

Oliva, Armando.

“Sobre el Hombre”, de Xavier Zubiri

Apuntes de Clase de Filosofía del Hombre I y III,
UCA, 1987.

Zubiri, Xavier

Inteligencia Sentiente *Inteligencia y Realidad.

Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones,
Tercera Edición, 1984.

Zubiri, Xavier

Siete Ensayos de Antropología Filosófica: ‘El Hombre, realidad personal’ y ‘Notas sobre la Inteligencia Humana’

Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza
Desescolarizada, Bogotá, 1982.

Zubiri, Xavier

Sobre el Hombre

Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones
Madrid, 1986.

ENSAYO II

**LA ESTRUCTURA DINAMICA DEL LOGOS
SENTIENTE EN LA FILOSOFIA DE XAVIER ZUBIRI**

La Teoría de la Inteligencia de Zubiri.

La Estructura Dinámica del Logos Sentiente es parte de la estructura formal del logos, junto con la estructura medial. Esto, de acuerdo a la Teoría de la Inteligencia del filósofo vasco Xavier Zubiri. Para comprender adecuadamente lo anterior, es preciso ubicarse inicialmente, aunque en una forma general, en la Teoría del Conocimiento de Zubiri. Los presupuestos que se exponen a continuación, permiten dicha ubicación:

1.1.- Zubiri se opone a la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, la cual persiste hasta la actual filosofía europea, de que “el *inteligir* es posterior al sentir”, y que esta posterioridad es una oposición. Para Zubiri, por el contrario, sentir e *inteligir* no son dos actos numéricamente distintos sino sólo dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real, esto es, de la inteligencia sentiente, cuyo acto único y unitario es la “Impresión de Realidad”.

1.2 .- Para Zubiri, “Actualidad” no es el carácter de acto de algo, que es la tesis sostenida por los latinos. Actualidad es, para él, la índole formal del acto de inteligencia sentiente. Lo que realmente expresa la tesis latina es “mera actuidad”. Los virus, por ejemplo, han tenido “actuidad” desde hace millones de años, pero sólo hasta hace unos pocos tienen Actualidad. La intelección humana es entonces formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

1.3.-Existen tres modos de actualizar lo real:

- a) Un modo primario y radical: la Aprehensión Primordial de Realidad, (Inteligencia Sentiente);
- b) Un modo según el cual lo real se actualiza no sólo en y por sí mismo sino también entre otras cosas; que nace en la realidad y está desde siempre en la realidad: la Aprehensión en actualización diferenciada, (Logos Sentiente); y
- c) Un modo según el cual lo real se actualiza como momento del mundo, entendiendo como mundo lo trascendental del campo, el campo en el mundo sentido, (Razón Sentiente).

El logos nace en la realidad. La razón nace y marcha en ella.

El logos sentiente se apoya y funda en la Impresión de Realidad. La razón sentiente se apoya a su vez en el logos sentiente; y

Toda intelección ulterior es ulterioridad impresiva porque la actualización primordial sentiente, acontece en impresión: Por ello, el logos es sentiente y la razón es sentiente.

El Proceso intelectual: Intelección Primordial, Intelección Retraída e Intelección Dual.

La tesis central de Zubiri en cuanto a este punto trata de establecer la diferencia entre la Aprehensión Primordial de Realidad como forma elemental, radical y exclusiva de intelección, y una forma ulterior, más rica pero no por ello

más importante, una Aprehensión en Actualización Diferencial, que Zubiri llama “Logos Sentiente”.

Zubiri señala que aún y cuando en la aprehensión primordial de realidad se encuentran ya presentes los dos momentos de formalidad campal, estos están en ella como dos momentos de una sola y misma formalidad de realidad de la cosa, pero en una forma inmediata tal que no es posible diferenciarlos. Por ello llama a la aprehensión primordial de realidad, “Aprehensión Compacta”, por su imposibilidad de desdoblamiento de los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal, desdoblamiento que es el que posibilita el enriquecimiento de aquella primera y más importante forma de intelección.

Ciertamente se presentan en la aprehensión primordial de realidad las tres dimensiones de la cosa real, esto es, el “esto”, el “cómo” y el “qué”; pero estas tres dimensiones están unitariamente compactas en la cosa directamente aprehendida como real. En cambio, en la simple aprehensión, en actualización diferencial, estas dimensiones quedan actualizadamente discriminadas. Aquí está la diferencia, pero también la consistencia: Porque si bien la aprehensión primordial de realidad es una forma no enriquecida de intelección, es, por un lado, su forma primaria, elemental y radical, y permite, por otro lado y sólo por su medio, el enriquecimiento de la intelección mediante formas ulteriores como por ejemplo, la aprehensión en actualización diferenciada, esto es, la simple aprehensión como actualización distanciada de la cosa que permite actualizar esa cosa entre otras mediante

la suspensión de la cosa en sí como mero contenido, y la aprehensión dual que como afirmación permite al logos el retorno a la impresión de realidad en la que se funda y de la que proviene. Al no haber en la aprehensión primordial de realidad, posibilidad de diferenciación de las tres dimensiones de la cosa real, no puede entonces haber *ni percepto, ni ficto, ni concepto*; estos quedan para la simple aprehensión en distancia, esto es, son formas de aprehensión en actualización diferencial.

En efecto, en la aprehensión en actualización diferencial, aunque se mantiene por supuesto la unidad de ambos momentos como formalidad de realidad de la cosa, hay un desdoblamiento de ellos, que permite "*inteligir* una cosa 'entre' otras", en virtud de lo cual la intelección de lo que la cosa es en realidad es un "despliegue distanciado" por la presentación de una cosa 'entre' otras, es un movimiento intelectual en dos fases: Una primera fase, que Zubiri llama "Movimiento de Impelencia" de la cosa real a un campo, al campo de la realidad, que provoca una 'suspensión intelectual', un 'tomar distancia de la cosa pero en ella y desde ella misma', una especie de perspectiva de la cosa pero desde la cosa misma; y una segunda fase que él llama 'Movimiento del *Intentum*', que permite *inteligir* desde el campo lo que la cosa es en realidad, como un referirnos desde el campo a la cosa.

En esta aprehensión en actualización diferencial, entonces, el movimiento intelectual se desdobra en sus dos momentos, la toma de distancia mediante un

movimiento de impelencia, y la intención intelectual mediante un movimiento del intentum, desdoblamiento imposible en la aprehensión primordial de realidad, que capta ambos momentos en forma inmediata y por ello los compacta, imposibilitando enriquecer el movimiento intelectual. La aprehensión en actualización diferencial es como ‘tomar posición para desde ella intentar *inteligir* ya desde una perspectiva mejor’.

Hay, entonces, dos fases de la estructura dinámica de la aprehensión real: El Movimiento de Impelencia como un tomar distancia de la cosa, momento individual; y el Movimiento del Intentum como *inteligir* en distancia, momento campal.

Sin embargo, conviene aclarar aquí que no debe interpretarse esta aprehensión en actualización diferencial, como una logificación de la inteligencia, como un prescindir simplemente de la aprehensión primordial de realidad, o prescindir en ella, en la simple aprehensión, de la realidad. No se trata de eso, sino más bien de un modo de actualización que advierte, no una inteligencia logificada sino una *inteligización* de logos. Zubiri sostiene insistentemente que el primer acto propio de toda intelección es la aprehensión primordial de realidad, y que la realidad formal y efectiva es patrimonio precisamente de esa aprehensión primordial de realidad y no del juicio.

Ahora bien, en el desdoblamiento de los dos momentos de formalidad individual y de formalidad campal que se dan en la aprehensión en actualización diferenciada, el primer movimiento de impelencia tiene por objeto situarse

en una mejor posición perspectiva que le permita al segundo movimiento del *intantum* *inteligir* mejor. Este situarse en una mejor posición perspectiva, que es concretamente el ‘tomar distancia’, es como un ‘olvidarse de la cosa en sí’, prescindiendo de lo que la cosa es en realidad, dando toda la importancia a la ‘cosa para sí’ para poder *inteligir* ‘en’ la realidad. Es enriquecer el momento subjetivo de la intelección sin que con ello se niegue que la cosa es ‘en realidad’ sino que nos interesa la cosa en ‘la’ realidad, la cosa real entre otras cosas. Se vislumbra aquí una fuerte influencia kantiana en Zubiri. Tomar distancia no es separarse físicamente del campo de la realidad, no es situarse ‘fuera’ de la realidad, sino distanciar de la cosa en el campo de la realidad, lo que la cosa es ‘en realidad’. Es un distanciamiento desde la cosa misma en la cosa misma. Es separarse de la ‘cosa en sí’ para verla en ‘la’ realidad entre otras cosas también contenida en el campo.

Efectivamente, la realidad de la ‘cosa en sí’ es limitada, particular, puntual, específica, objetiva, concreta; en cambio, la realidad de la cosa en ‘la’ realidad del campo de lo real presenta una perspectiva más amplia, e introduce ‘mi’ forma de ver la cosa real entre otras cosas, introduce mi propia formalidad de realidad. Es como un prescindir del contenido y realzar la formalidad. La realidad entonces continúa siendo el ‘de-suyo’, aunque no se sepa qué es en realidad ese ‘de-suyo’; o lo que es lo mismo, el contenido de las cosas deja de ser contenido ‘de ellas’ y se reduce a ser principio de inteligibilidad de la cosa que remitió a esas otras cosas campales. El contenido de lo

simplemente aprehendido está entonces en el campo tan sólo como principio de inteligibilidad.

Se da, pues, un primer paso en el proceso de intelección, que lleva a una primera forma de intelección en aprehensión primordial de realidad. Pero esta primera, fundamental, primaria, radical y exclusiva forma de intelección es una intelección compacta, que nos permite captar la cosa real entre otras cosas porque no precisa diferenciar los momentos de formalidad individual y de formalidad campal.

Se da, es más, un segundo paso en el proceso, esto es, una forma de intelección de lo real entre otras cosas reales, que distiende los momentos individual y campal, convirtiéndose en movimiento, y desplegando entonces la impresión misma de realidad. Este movimiento parte de lo real ya aprehendido en aprehensión primordial, en impresión de realidad, y comienza por tomar distancia de lo real dentro de su mismo campo de realidad. Esta toma de distancia es un movimiento de retracción, en el que la intelección elabora un complejo conjunto de simples aprehensiones como perceptos, fictos y conceptos, cuyo carácter formal es lo que la cosa 'sería' en realidad. Pero esta es aún una intelección retraída, producto de un movimiento de impelencia de la cosa real al campo de la realidad. Es un movimiento que sólo nos sitúa en una perspectiva mejor dentro de la realidad misma, pero que no nos permite *inteligir* desde el campo lo que la cosa es en realidad.

La aprehensión primordial de realidad se enriquece con la simple aprehensión. Pero aún es necesario ir más allá en este proceso de intelección. Es necesario un tercer paso, el que precisamente *intelige* desde el campo, como se dice, lo que la cosa es en realidad, y que responde a la segunda fase del movimiento intelectual: El Movimiento del Intentum como reversión a la cosa real que nos lleva, distanciadamente y con discernimiento, a *inteligir* lo que la cosa efectivamente 'es' en realidad; en otras palabras, que lleva al juicio, a la Afirmación, y que se expresa, después del 'esto', del 'cómo' y del 'qué', en el 'es'.

El Juicio es una afirmación, un intentum distanciado de la cosa, cosa que puede tener tres funciones y que hace revestir a la afirmación de tres formas diferentes, la forma posicional, la forma pre-posicional o complexiva, y la forma predicativa o conectiva.

Sin embargo, este enriquecimiento progresivo de la intelección, llevado por Zubiri paso a paso, no quita que él insista en afirmar que lo fundamental del proceso mismo es aquella intelección sentiente elemental correspondiente a la aprehensión primordial de realidad. Que Zubiri confiere a esta la mayor de las importancias se comprueba a cada momento, pero se registra de una manera contundente cuando dice que aún cuando afirmar es ciertamente algo 'más', mucho 'más', que la simple aprehensión, es, sin embargo, 'menos', mucho 'menos' que aprehensión primordial de realidad. El Juicio, afirma luego, se monta no sobre la simple aprehensión que le antecede, sino sobre algo más elemental, más radical y más primario, sobre el

acto exclusivo de la intelección, que es aprehensión primordial de realidad. Lo sentiente está, pues, siempre presente, como fundando la primaria y también las ulteriores formas de intelección

Precisamente porque la aprehensión primordial de realidad es inmediata, es más que juicio; porque es aprehensión de la cosa real en y por sí misma como real, sin necesidad de afirmar ni de juzgar.

Intelección Primordial, Intelección Retraída, Intelección Dual: Esos son precisamente los tres pasos que componen y completan, al menos por ahora, el proceso intelectual, y que se logran por Aprehensión Primordial, por Simple Aprehensión y por Aprehensión Firme, finalmente.

Lo anterior expresado en Cinco Tesis Mayores:

La concepción anterior puede expresarse en las siguientes cinco Tesis mayores:

Primera Tesis Mayor

El primer paso del movimiento intelectual es la ‘Aprehensión Primordial de Realidad’, (Intelección Primordial). Esta aprehensión es compacta porque no puede efectuar el desdoblamiento de los dos momentos de formalidad de realidad, es decir, los momentos de formalidad individual y de formalidad campal. Sin embargo, ya se presentan en esta Aprehensión Primordial de Realidad, las tres dimensiones de la cosa real, esto, el

'esta', el 'cómo' y el 'qué', pero en forma compacta, unitariamente, en la cosa directamente aprehendida como real.

Esta aprehensión Primordial de Realidad es el momento fundamental del proceso intelectual, y en ella se fundan tanto la simple aprehensión como el juicio, formas estas más ricas pero sólo ulteriores de intelección.

Segunda Tesis Mayor

El segundo paso del movimiento intelectual es la 'Simple Aprehensión', (Intelección Retraída). Esta simple aprehensión es sólo el primer momento del proceso de aprehensión en actualización diferenciada. Parte de lo real ya aprehendido en aprehensión primordial, en impresión de realidad, pero toma distancia de lo real dentro de su campo de realidad. Es una forma de intelección mediada de la impresión de realidad, mediante un movimiento de retracción en el que la intelección elabora un complejo conjunto de simples aprehensiones, (perceptos, fictos y conceptos), cuyo carácter formal es lo que la cosa 'sería' en realidad.

En la simple aprehensión se desdoblán ya los momentos de formalidad individual y de formalidad campal, lo que permite *inteligir* una cosa entre otras. Es el momento que corresponde al 'Movimiento de Impelencia' de la cosa real al campo de la realidad, que provoca una 'suspensión intelectual', un tomar distancia de la cosa pero en ella y desde ella misma.

Tercera Tesis Mayor

El tercer paso del movimiento intelectual es la Aprehensión Firme (Intelección Dual). Esta aprehensión firme intenta ya *inteligir* la cosa real, no como lo que 'sería' sino como lo que ella 'es' en realidad. Es el segundo momento del proceso de aprehensión en actualización diferenciada, que se logra mediante el 'Movimiento del Intentum' como movimiento de reversión a la cosa real para *inteligir* desde el campo lo que la cosa 'es' en realidad desde el orden de lo que 'sería'. En este paso se presenta ya un discernimiento, un juicio, una 'afirmación'.

Este 'Intentum' desde el campo tiene entonces un carácter de intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en realidad. Es, pues, la unidad del 'esto', el 'cómo' y 'qué', que conforman el 'sería', expresada en el 'es'.

La afirmación es, por lo pronto, una intelección en reversión distanciada de lo que la cosa real es en realidad. Es una intelección dinámica reversiva del distanciamiento de algo ya aprehendido en una aprehensión primordial. Es, en una palabra, el Logos, pero como fundado en una aprehensión primordial de realidad; es entonces, el Logos Sentiente.

Cuarta Tesis Mayor

La Afirmación reviste tres formas distintas: Posicional, Preposicional y Predicativa, como diferentes funciones de la cosa que se juzga, diferentes sólo por su carácter

formalmente sentiente, y como formas de recorrer reversivamente la distancia de lo irreal a lo que lo real es en realidad.

Las formas Posicional, Pre-posicional y Predicativa son entonces, tres formas del Intentum, y a su vez, tres formas de unidad de lo campal y de lo individual como unidad de la formalidad de realidad, unidad que significa, precisamente, la 'Fuerza de Realización', la fuerza de la realidad.

La unidad más fuerte es la unidad posicional. La unidad menos fuerte es la predicativa . La unidad pre-posicional se sitúa entre las anteriores como unidad de fuerza intermedia.

Quinta Tesis Mayor

El movimiento total de la intelección entonces:

- a. Nace en Impresión de Realidad, en Aprehensión Primordial de Realidad.
- b. Se enriquece en Simple Aprehensión, mediante un movimiento de distanciación impelente.
- c. Retorna a la Impresión de Realidad en un movimiento de intención reactiva basado en tres formas de Afirmación, Posicional, Pre-posicional o Complejiva, y Predicativa o Conectiva.

En otras palabras, el Logos nace en Impresión de

Realidad, se sitúa en perspectiva, para sólo volver a Impresión de Realidad en forma de Afirmación.

Algunas Tesis Menores:

Ahora bien, para ayudar a comprender claramente esta teoría zubiriana, son convenientes algunas tesis menores que se exponen a continuación:

Tesis Menores Sobre el “Antecedente”:

I:

Aunque la Aprehensión Primordial de Realidad tiene los dos momentos, el momento de formalidad individual y el momento de formalidad campal, en ella, por ser la unidad de ambos momentos, inmediata, se tiene una aprehensión ‘compacta’ que no permite distinguir entonces una cosa ‘entre’ otras.

II:

En la aprehensión en actualización diferenciada, la intelección de lo que la cosa es en realidad es un despliegue distanciado por la presentación de una cosa ‘entre’ otras, producto de un movimiento intelectual en dos fases: La fase del movimiento de Impelencia de la cosa real al campo de la realidad, esto es, la toma de distancia; y la fase del Movimiento del Intentum para *inteligir* desde el campo lo que la cosa es en realidad, esto es, la intelección intelectual.

Tesis Menores Sobre “Qué es Distancia”:

III:

Es imposible situarse ‘fuera’ de la realidad.

IV:

Todo movimiento intelectual es tan sólo una modalización de la aprehensión primordial de realidad. Se toma distancia de lo que la cosa real es ‘en realidad’ para poder inteligirla en ‘la’ realidad.

Tesis Menores Sobre “Qué es Tomar Distancia”.

V:

Estar en ‘la’ realidad es estar liberado de lo que las cosas son en realidad.

VI:

Contrario a lo que ha conceptualizado siempre la filosofía clásica, la simple aprehensión: a) No prescinde formalmente del carácter de realidad, sino que formalmente lo mantiene, envuelve formalmente la realidad; y b) Tampoco es el primer acto propio de la intelección sino una simple aprehensión por retracción, retraída de la aprehensión primordial de realidad, que es, esta precisamente, el primer acto propio de intelección.

VII:

La realidad formal y afectiva no es patrimonio del juicio sino de la aprehensión primordial de realidad.

Tesis Menores Sobre “Estructura de lo Aprehendido en Distancia”

VIII:

El origen de la simple aprehensión es el acto de retracción impuesto por lo real mismo primordialmente aprehendido e impuesto por su dimensión campal.

IX:

Ser ‘mero término’ es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal.

X:

La aprehensión de lo real en retracción del contenido, esto es, en simple aprehensión, tiene carácter formal de irrealidad.

XI:

Aprehendida a distancia en retracción, la cosa es en realidad, término de una simple aprehensión que nos actualiza aquella como un ‘resto’ en un movimiento libre y creador de reducción de esta cosa a su ‘esto’, a mero percepto. Es lo que ‘esto’ sería en realidad.

Tesis Menores Sobre “Qué Afirmar”:

XII:

Afirmación no es creencia, es decir, no es expresión ni

de un sentimiento, ni de una voluntad, ni de una admisión; porque de ser lo anterior se estaría minimizando en ella el aspecto intelectual que la acompaña.

XIII:

La afirmación sólo es necesaria y posible en una intelección campal, esto es, en intelección sentiente.

XIV:

La no consideración del carácter dinámico del juicio mismo constituye una de las fallas más graves de la filosofía de la inteligencia humana. Para Aristóteles, el dinamismo es sólo un carácter del razonamiento y no un momento estructural de la intelección afirmativa. Para Hegel, el dinamismo es un momento estructural de la intelección misma, pero de la intelección en cuanto tal. La falla en ambas concepciones es que no consideran la idea de distancia.

XV:

El juicio está montado primariamente, no sobre simple aprehensión sino sobre aprehensión primordial de lo real.

XVI:

Afirmar es 'más' que simple aprehensión, pero, es 'menos', mucho 'menos', que aprehensión primordial de realidad.

XVII:

Aquello de que se afirma no es algo posible o irreal sino algo perfectamente real, ya sea cuando se trata de

afirmaciones que recaen sobre cosas reales, (aprehensión primordial de realidad), como también cuando se trata de afirmaciones que recaen sobre cosas que no son reales, como por ejemplo, en este último caso, los juicios de las matemáticas y los juicios que intervienen en relatos de ficción, (postulación).

XVIII:

Los postulados postulan, no la 'verdad' sino la 'realidad'. Lo postulado es la realidad de lo que se postula. Los postulados enuncian la 'verdad real' de lo postulado.

XIX:

Tanto la matemática como la novela son construcciones de la realidad, pero en la matemática se construye según conceptos, mientras que en la novela se construye según fictos y perceptos.

XX:

Lo *inteligido* no está ante la inteligencia sino que es algo 'realizado' por ella ante ella.

XXI:

La postulación está intrínseca y formalmente fundada en la aprehensión primordial de realidad.

XXII:

La estructura primaria y radical del juicio es ser una afirmación de una cosa aprehendida ya como real, en aprehensión primordial, pero según su momento formalmente campal.

XXIII:

Juzgar es afirmar 'en' la realidad. Afirmar lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad. Es realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial.

XXIV:

Se juzga lo que la cosa real ya aprehendida como real es en realidad.

Tesis Menores sobre “Formas de la Afirmación”:

XXV:

Hay tres formas de afirmación: Posicional, proposicional y predicativa.

XXVI:

El juicio posicional es ante-predicativo y ante-proposicional.

XXVII:

El juicio proposicional es ante-predicativo y no-posicional.

Conceptos sobre la Teoría de la Inteligencia de Zubiri:

Afirmación: Fase del movimiento intelectual opuesta a retracción. Intelección en reversión distanciada de lo que

Estructura de Desdoblamiento de toda cosa Real:

Aquella mediante la cual esta adquiere un doble momento, un momento individual y un momento campal.

Fantasia: Intelección fantástica.

Ficción: Simple aprehensión de la cosa como un 'cómo' ficto. Cosa ficta en la realidad.

Ficto: Forma de simple aprehensión. Término del movimiento intelectual creador del 'cómo'. Realidad en ficción. Forma en que se aprehende en simple aprehensión, el 'cómo'.

Fuerza de Realización: Es la fuerza de la unidad del momento campal y del momento individual, que se funda en las tres formas de afirmación, la posicional, la proposicional y la predicativa, expresadas estas en orden de fuerza precisamente.

Hacia: Modo de la realidad abierta mediante el cual se *intelige* la campalidad como momento distinto, con lo cual la cosa real queda distanciada de otras cosas reales en 'la' realidad.

Intención: Momento interno del Intentum.

Intentum: Tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad, dentro de esta cosa real. Movimiento hacia la cosa. Intento. Intención.

Irreal: Manera de tener que ver con lo real, que consiste en un 'des' del 'de-suyo'. Modo des-rreal de estar en la realidad. Modo de estar en la realidad des-rrealizadamente, esto es, sin que esta tenga un contenido

determinado pero envolviéndolo físicamente. Unidad de los dos momentos de 'actualización de 'la' realidad 'y de' libre realización, en realidad, de lo *inteligido*', en virtud de los cuales lo real es realmente irreal y a la vez irrealmente real; y que se expresa en el 'sería'.

Irrealidad: Unidad intrínseca y formal de actualización de 'la' realidad física y de realización libre de su contenido. Es el 'sería'.

Juicio: Intención afirmativa. Intelección modalizada de una aprehensión primordial de realidad. Intelección en reversión distanciada.

Logos: Movimiento intelectual en cuanto afirmación. Es siempre y necesariamente Logos Sentiente.

Momentos Constitutivos de la Afirmación: a) De Realidad Efectiva: Estar intelectivamente en lo real, desde la aprehensión primordial de realidad, desde impresión de realidad. b) Afirmativo en cuanto tal: Es intelección en distancia reversiva, como modalización de la aprehensión primordial de realidad. c) De actualización diferencial de la realidad dentro de la realidad: La determina, no el 'yo' sino la índole formalmente sentiente de 'mi' intelección. d) De discernimiento de lo afirmado: Su intencionalidad se constituye en discernimiento, aunque el discernimiento no es el constitutivo formal de la afirmación.

Momentos de lo Irreal: a) momento del 'des', como modo desrealizado de estar en la realidad, envolviéndola formal y físicamente pero como realidad sin contenido propio. b) Momento de 'actualización', por el cual la

realidad desrealizada de toda cosa real individual, queda actualizada en las simples aprehensiones de la intelección.
c) Momento de ‘realización liberada’ por el cual, ‘la’ realidad queda actualizada libremente en algo que se realiza en ella, es decir, queda liberada de su contenido determinado sin que se libere de ella misma como ‘la’ realidad.

Movimiento de Impelencia: Es aquel que provoca una distanciación de lo que la cosa es en realidad, con el objeto de *inteligir* lo que una cosa entre otras es en realidad. Es un ‘pararse a considerar la cosa’.

Movimiento del Intentum: Es aquel mediante el cual se *intelige* desde el campo lo que la cosa es en realidad. Es un ‘referirnos desde el campo a la cosa’.

Percepto: Forma de simple aprehensión. ‘Esto’, en cuanto percibido. Forma primaria y posibilidad misma de toda simple aprehensión. Forma en que se aprehende en simple aprehensión, el ‘esto’.

Postulados: Enunciados de los caracteres que tiene el ‘contenido’ de la ‘realidad’ de lo postulado.

Postular: Terminar ‘determinado’ de la realidad en lo esto o en lo otro.

Primeras Formas de Simple Aprehensión: Son el *Percepto*, el *Ficto* y el *Concepto*.

Principio de Inteligibilidad: Aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real.

Realidad: Es sólo un momento propio de cada cosa

real, según el cual, esta, al ser en y por sí misma real, es sin embargo, en y por sí misma 'algo más'. No es existencia sino ser 'de-suyo' que de suyo puede realizarse en esta cosa o en otra. Es la física dimensión campal de las cosas reales.

Realización: Movimiento intelectual en 'la' realidad de la intelección judicante.

Retracción: Intelección de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad. Esfuerzo de suspensión en movimiento propio por el cual, mediante un movimiento de impelencia, sin abandonar la cosa real nos mantenemos en ella pero solamente como punto de apoyo para un repliegue intelectual que deje en suspenso lo que esa cosa es 'en realidad'. Liberación del 'en realidad' apoyándonos en 'la' realidad.

Sería: Unidad de realidad y retracción. Carácter del contenido de las cosas reducido a principio de inteligibilidad. Modo irreal, no en sentido gramatical sino en el sentido de 'la' realidad en modo de libre contenido.

Simple Aprehensión: Intelección en Impelencia. Intelección de un real principio de inteligibilidad. Intelección retractiva de lo que la cosa 'sería'.

Bibliografía

Xavier Zubiri,

Inteligencia y Logos,

Alianza Editorial,

Sociedad de Estudios y Publicaciones,

Madrid, 1982.

Ignacio Ellacuría,

La Idea de Filosofía en Xavier Zubiri,

Aparte del Libro “Homenaje a Xavier Zubiri”,

Madrid, 1970.

Ignacio Ellacuría,

El Concepto de Estructura en Xavier Zubiri,

Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones,

Madrid, 1974.

ENSAYO III:
EL PROBLEMA DE LA ESENCIA
EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

La Forma en que Zubiri enfoca el problema.

El problema de la esencia es un asunto fundamental en la filosofía de Xavier Zubiri. Una de las tres grandes obras del filósofo vasco, "Sobre la Esencia", (1) aborda dicho problema en una forma tan exhaustiva y rigurosa, que con sólo ello puede comprobarse lo que se afirma en las dos primeras líneas de este trabajo. Tan gran acogida tuvo "Sobre la Esencia", que Diego Gracia (2) apunta en relación con la primera edición, que "La expectación suscitada por la nueva obra fue tan grande que los ejemplares se agotaron en el espacio de pocos días". Desde dicha primera edición, 1962, hasta la fecha, cuatro ediciones en español han sido publicadas, (1962, 1963, 1965 y 1972), así como sendas traducciones al alemán, 1968, y al inglés, 1980, y reediciones numerosas en español.

No es posible, para los estudiosos de la filosofía contemporánea, extrañar a Zubiri. Su filosofía de la realidad es sino la más grande, una de las pocas y mayores aportaciones al desarrollo actual de la ciencia de las ciencias. Al par que refresca el estudio y los contenidos metafísicos, Zubiri aporta una monumental teoría del conocimiento, y aún más, una antropología filosófica innovadora, fenomenal, sin duda, para muchos, su mayor aporte filosófico. Y en toda su obra, Zubiri va como colocando una visión moderna, actual, de la epistemología. Para el gran filósofo vasco, la filosofía va siempre y necesariamente de la mano con la ciencia, en

un mutuo imbricamiento y en una complementariedad que permite así vencer las insuficiencias que el caminar solo de la una y la otra había venido provocando.

El objeto de las casi seiscientas profundas páginas de “Sobre la Esencia” es, sin más, plantear y resolver el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial. Y Zubiri lo hace provocando un contacto con la realidad, para luego ir a la esencia. ¿Cómo provoca ese contacto?:

- a) En primer lugar, estudiando cómo evoluciona la implicación o mutua referencia entre Esencia y Sustancia, a lo largo de la filosofía, de la historia de la filosofía. Lo hace a través de la exposición de este problema, en la forma en que lo vieron Aristóteles, Descartes y Husserl;
- b) Luego, definiendo cuál es el problema de la esencia, y al definirla como “lo que’ es una cosa real”, hace radical el problema en el ‘qué’ y lo afronta en tres direcciones, las tres vertientes del ‘qué’ en la relación esencia-existencia: Un respecto conceptual, un respecto físico y una negación de todo respecto;
- c) Determina entonces provisionalmente el concepto de esencia, acercándose a él desde una determinación en sentido lato, luego en un sentido más específico, y finalmente en un sentido estricto;
- d) Y finalmente, expone las ideas clásicas acerca de la esencia, esto es,: La esencia como sentido (Husserl); la esencia como concepto, tanto formal (Hegel) como

objetivo (el Racionalismo); y la esencia como correlato real de la definición (Aristóteles).

Para Zubiri, las ideas que de la esencia tienen tanto el racionalismo como el idealismo hegeliano, así como la fenomenología de Husserl, no son aceptables. Aristóteles, en cambio, aunque no es del todo aceptable desde el comienzo, al menos proporciona un contacto especial, insuficiente y vacilante si se quiere, con la realidad.

Aristóteles, pues, ya encuentra a la esencia como momento de la realidad: *“EL CARÁCTER DE LA REALIDAD ES SIEMPRE Y NECESARIAMENTE EXPRESABLE EN UNA DEFINICION”*.

A partir de este contacto con Aristóteles, Zubiri va a ir a la realidad, y a tratar de averiguar, en y por ella, qué es eso de la esencia.

El problema es entonces, como se ha dicho, plantearse y resolver el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial.

Zubiri utiliza para ello su método característico: Un profundo análisis del contexto a través de la historia de la filosofía, y en el cual va al mismo tiempo descubriendo los ‘deslizamientos’ en que han incurrido los filósofos, por un lado, y por el otro, corrigiendo y enriqueciendo la realidad histórica filosófica con sus propios aportes, hasta llegar a su propia concepción.

En este caso, la filosofía sufre el análisis crítico zubiriano en los nombres de Aristóteles, Descartes,

Husserl y Hegel. Esto es, en el realismo que arranca con el corpus aristotélico, en el extremo idealismo hegeliano, en el racionalismo que se inicia con Descartes, y en la fenomenología de Husserl. Es importante entonces tener presente, para el caso, estas doctrinas, y principalmente lo que para ellas ha significado el concepto de la esencia.

El problema de la Esencia en Aristóteles, Descartes, Hegel y Husserl.

¿Qué ha significado, en términos muy generales, la Esencia para Aristóteles, Descartes, Hegel y Husserl?:

Para Aristóteles, la Esencia es el Correlato Real de la Definición. Para Descartes, y en general, para el racionalismo que con él se inicia, la Esencia es el Concepto Objetivo. Para Hegel, la Esencia es el concepto formal. Husserl, finalmente, enfoca el problema de la Esencia como Sentido.

¿Qué significa lo anterior?: Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia, y la esencia es un momento de la sustancia. La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia. Hay en el estagirita un nexo fuerte, indisoluble, entre esencia y sustancia; y, por supuesto, no hay sustantividad en la esencia, pues esta sólo es en función de la sustancia.

En Descartes, la esencia comienza a disociarse de la sustancia. La sustancia queda allende la esencia. Descartes establece un nexo laxo entre sustancia y

esencia, la “*Potentia Dei Ordinata*”.

Husserl ya elimina definitivamente todo nexo entre sustancia y esencia. Las esencias nada tienen que ver con las sustancias. Husserl otorga entonces plena sustantividad a la esencia.

¿Cómo interpreta Zubiri la posición aristotélica?: Para el vasco, el primer problema en Aristóteles es que aún no sacude las interpretaciones que existían en su tiempo para el concepto central de su metafísica, esto es, la “ousía”, la sustancia. Algunos interpretan la sustancia como ‘materia y forma’, es decir, todo el compuesto; otros, como no todo el compuesto sino sólo la ‘forma’; otros lo interpretan como lo individual; otros, como lo universal.

Aparentemente significa todo lo anterior, pero desde un punto de vista analógico; esto es, según un orden de prioridad y secundariedad: Algunos son significados de manera primaria; otros, únicamente de manera secundaria.

Hay algunas posiciones que interpretan la sustancia como identificada totalmente con el ser; y hay también otras que la separan completamente del ser.

Ya en los presocráticos aparece la palabra (**ousia**) ‘ousía’, pero sólo adquiere un sentido metafísico con Platón. Para Platón, la ‘ousía’ es ‘lo que realmente es algo’, y esto es, precisamente, la esencia. Aristóteles recoge ese sentido platónico como ‘el verdadero ser de las cosas’. Pero Aristóteles también usa la ‘ousía’ en el sentido de ‘bien inmueble’, ‘propiedad’ (Ética a Nicómano; Política).

Los latinos traducen 'ousía' como 'substantia' y como 'essentia', siendo este último el de mayor significado para ellos.

En el '*corpus aristotélicum*', la 'ousía':

- a) Es el verdadero ser;
- b) En un sentido lógico, la 'sustancia' puede ser 'sustancia primera', el individuo, y 'sustancia segunda', el género y la especie. Así aparece en Las Categorías y en la Metafísica.
- c) En un sentido lógico, 'aquello que es *per se*', o atributo esencial, sujeto por excelencia. Así aparece en '*Peri Hermeneias*' y en los 'Analíticos'.
- d) Siempre en un sentido lógico, la 'esencia', la 'quididad'. Así aparece en los 'Tópicos'.
- e) Siempre en un sentido lógico, 'lo que conviene a lo determinado y al ente'. Así aparece en los 'Elencos'.
- f) En un sentido físico: ~ Es un género del ente; ~ Es lo permanente y determinado; ~ Es lo único que existe como separado y autónomo, ~ es la forma.
- g) En un sentido metafísico; ~ Es la forma; ~ Es la Quididad. La forma, en su sentido lógico y ontológico y no en su sentido cosmológico o físico, constituye lo definido. La quididad es lo que hay de más interior, fundamental y propio en la esencia de lo definido.

El problema aristotélico es, entonces, para Zubiri: La incoherencia en las interpretaciones de la 'ousía' en las Categorías y en la Metafísica: En la Metafísica, (Forma – Quididad), la 'ousía' es la esencia; en las Categorías, (los nueve accidentes), la 'ousía' es todo el ente (Esencia y accidente).

¿ Se identifica entonces la esencia con el ente, con el ser, con la existencia, con la sustancia? “A nosotros nos llega la esencia como lo que se dice de la sustancia, como la suma de los predicados que podemos predicar de la sustancia, pero de los predicados que convienen a la sustancia de tal suerte que si le faltara uno de ellos no sería lo que es. En mucho sentido, se confunde con la forma”, dice Zubiri.

Lo que sucede es que, para Aristóteles:

Materia =	Materia Prima	+	M a t e r i a
Segunda			
	(Momento subjetual)	+	(Momento
Formal)			
	Materia Prima	+	Forma
	ESENCIA	+	FORMA

Esto puede explicarse en la forma siguiente: Para Aristóteles, las cosas tienen propiedades o notas que son tan sólo propiedades de un sujeto al cual son inherentes, inherentes por tanto a algo que subyace a ellas. Por eso,

el sujeto subyacente es la sustancia, la sustancia de cada cosa. Cuando estas propiedades son las propiedades sensibles elementales o combinadas, entonces decimos que la sustancia es sustancial material. Estas sustancias son los materiales de que están hechas las cosas, o sea, son los sujetos de una mutación.

Pero la esencia de esa materialidad es, para Aristóteles, la Materia Prima, esto es, el momento subjetual de la sustancia material misma, es decir, aquello que se ha mudado o en que se ha mudado. Este momento subjetual es, pues, aquel por el que la sustancia material misma es sujeto de mutación sustancial. Es decir que, para Aristóteles, la sustancia material tiene un momento de materia prima y un momento de forma sustancial.

Para Aristóteles entonces, la materia radicalmente considerada y de por sí, carece de toda propiedad: No es un qué ni un cuánto; es algo indefinido e indeterminado. Es pura potencia. Es pura receptividad. La esencia de la materialidad es, pues, ser indeterminación, potencialidad y receptividad. La sustancia es, para Aristóteles, en cuanto materia ya informada, materia segunda, esto es, sustancia material.

Zubiri no acepta lo anterior. Primero, porque las cosas no son sustancias o sujetos, sino que sistemas de notas o propiedades, es decir, sustantividades; segundo, porque las cosas sustantivas son sistemas de propiedades. Para Zubiri, sólo es materia la materia segunda aristotélica.

¿ Cómo interpreta Zubiri la posición de Husserl?: El

interés de Husserl es erigir de nuevo y poner en su lugar las esencias intelectuales, objetivas e independientes del tiempo y de las costumbres. Por ello, en la Fenomenología se trata de describir la esencia de las vivencias en forma neutra. No hay raciocinio lógico ni búsqueda de causas; sólo hay descripción.

El tema central de la Fenomenología es entonces: Las Esencias.

Prescinde de lo fáctico. Le interesa un tipo especial de esencias: Las que caracterizan a las vivencias, es decir, a los modos de conciencia necesarios para captar algún objeto. En síntesis, la fenomenología es como un remontarse por intuición hasta las esencias que posibilitan la captación de las vivencias.

El Problema de la Esencia en Zubiri. Esencia y Existencia.

¿ Cómo enfoca Zubiri el problema de la Esencia?: En un primer acercamiento, se define la Esencia como “Lo que es una cosa real”. El problema, Zubiri lo radica en el ‘qué’, siendo el ‘qué’ aquello en que la realidad consiste, y lo aborda en tres direcciones:

La primera dirección, (Aristóteles): a) Considera a la cosa real como un concepto; b) Es un respecto conceptivo de la esencia ante la existencia; c) Considerada la cosa real como término de una concepción, es innegable que esencia y existencia son dos momentos distintos de la cosa

en tanto que expresada en una predicación; d) La cosa posee una dualidad conceptiva, cuyo fundamento es la causación. Esencia y Existencia son entonces dos momentos distintos de la cosa en tanto que expresada en términos de una predicación.

La segunda dirección, (Descartes): a) Considera a la cosa real como un todo físico; b) Es un respecto físico de la esencia ante la existencia; c) Considerada la cosa real como un todo físico, la esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad.

La tercera dirección, (Husserl): a) Considera una total independencia entre la esencia y la existencia; b) La esencia es aquí considerada en y por sí misma. En un segundo acercamiento, la Esencia es “ Un Momento Estructural Conceptivo o Físico de la cosa”.

El Vocablo “Físico” en la filosofía de Zubiri.

Conviene aquí aclarar cómo Zubiri utiliza el vocablo ‘Físico’ en su filosofía, y cómo esta utilización contrasta con la hecha por la filosofía a lo largo de la historia:

a) La filosofía antigua es, para Zubiri, más adecuada, más apegada a la etimología del vocablo, que la acepción moderna: Para la filosofía antigua, ‘Físico’ designa, no un círculo de cosas sino un modo de ser, es decir, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. Su principio no es intrínseco a la cosa,

sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice.

Lo 'Físico' entonces abarca no sólo lo que hoy se llama 'Física' sino también lo biológico y lo psíquico. Y aquí la muy especial connotación que Zubiri otorga el término.

Son ejemplos de lo físico: Sentimientos, pasiones, intelecciones, actos volitivos, hábitos, percepciones, el peso y el color de un cuerpo, un acto de memoria, un acto de pasión.

'Físico' es lo opuesto a lo intencional. Es 'lo real' en el sentido estricto de este vocablo. 'Físico' y 'real' en sentido estricto, son sinónimos.

- b) La definición de la filosofía moderna, sostenida desde hace algunos siglos al presente, es, para Zubiri, errada, restringida, especializada:

'Físico' es el carácter de una clase muy determinada de cosas reales: Los cuerpos inanimados.

Zubiri no acepta esta conceptualización de lo 'Físico', y prefiere entonces participar del concepto antiguo del término, más amplio, más preciso, menos especializado.

Ha sido preciso aclarar lo anterior, dada la singular importancia que lo 'Físico' tiene en la filosofía de Zubiri en relación con el problema de la Esencia.

Una Determinación Provisional del Concepto de Esencia.

Se establecen entonces unos conceptos provisionales de Esencia:

a) En un sentido Lato, (Quid Deíctico):

Esencia significa aquello que responde al nombre o a la pregunta del “qué” es algo, su “*quid*”, su “*pí*”. En sentido lato, el “qué” de algo son todas sus notas, propiedades o caracteres, (poco importa el vocablo).

En esta dimensión latísima, el “qué” significa todo aquello que de hecho es la cosa real en cuestión con la totalidad de notas que posee ‘*hic et nunc*’, incluyendo este mismo ‘*hic*’ y este mismo ‘*nunc*’.

Entonces, la función deíctica es una mera indicación nominal, es ‘esto’, sabemos de la cosa.

b) En un sentido más específico, (Quid Denominativo):

Esencia es el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad.

Ya no abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende ‘*hic et nunc*’, sino tan sólo el conjunto de aquellas notas distintivas suyas.

Así, la función denominativa es una denominación específica: Es 'Pedro', sabemos qué es la cosa.

c) En un sentido Estricto, (¿ Quid Necesitante?):

Finalmente, en un sentido estricto, Esencia es una unidad primaria necesitante. Es además, la unidad primaria, la unidad principal, cuando menos necesitante, de lo inesencial. No es ni todas las notas o propiedades o caracteres de la cosa, ni las notas distintivas y que no le son indiferentes a la cosa, sino sólo las notas esenciales de la cosa y sin las cuales la cosa no es: Es "Este hombre blanco, alto, rubio y que es llamado Pedro". Sabemos donde está la unidad principal de la cosa.

Así llega Zubiri a establecer, en un sentido estricto pero aún en una forma sólo provisional, un inicial concepto de Esencia.

La Esencia como Momento de la Realidad.

En resumen, es conveniente establecer aquí concisamente lo que Zubiri no acepta de Husserl, de Hegel y de Descartes en torno a sus conceptos de Esencia:

Zubiri no acepta de Husserl: Que la esencia sea algo independiente de la realidad de hecho; que la esencia sea fundante de la realidad como sentido regulador suyo; y además, que la esencia tienda a ser un absoluto.

En la misma forma no acepta de Hegel: El primado de lo lógico sobre lo real; la identificación de la cosa real con su concepto objetivo; y que la cosa real sea

necesariamente un momento inmanente y formal de su inteligencia.

Finalmente, Zubiri no acepta de Descartes y el Racionalismo, el haber confundido o involucrado a la esencia física con la esencia metafísica (o abstracta, o conceptiva).

La crítica global de Zubiri a estas posiciones es que las tres *desligan la Esencia de la realidad*.

El punto de partida de Zubiri para llegar a su propio concepto de Esencia es el concepto que de esta tiene Aristóteles: La Esencia como correlato real de la definición. De acuerdo con esto, *la Esencia es ya un momento de la realidad*. Sin embargo, esta posición aristotélica acontece de una manera muy especial, a saber, para Zubiri, considerando a la realidad de una manera insuficiente y vacilante, indirecta. Será necesario entonces ir directamente a la realidad, y tratar de averiguar, en y por ella, qué es eso de la esencia.

La Unidad Esencial.

Al ir directamente a la realidad, Zubiri establece lo que él llama “Unidad Esencial” o “Intrinsecidad”.

La Unidad Esencial, dice es una unidad intrínseca y formal, y lo es por el carácter intrínseca y formalmente constructo de cada nota en orden a la realidad física, también por ese estar cada nota vertida desde sí misma a las demás, y también porque cada nota tiene realidad física sólo en esa unidad con las demás.

El Estado Constructo, como bien lo establece Zubiri a lo largo de toda su obra, es una “nota-de” y no la “nota” + el “de”; de “cosas – sentido” y de “cosas - realidad”. Su expresión gramatical es el genitivo (relación lenguaje – realidad).

Entonces, dice el vasco, ¿ Porqué no partir de la realidad total unitaria de la Esencia y no de las notas parciales? Si así se hace, la Unidad Esencial resulta entonces la unidad intrínseca de un sistema en el que sus notas constitutivas tienen por sí mismas el carácter físico “constructo” de ser “notas-de”.

Pero también, la Unidad Esencial es formalmente una Unidad de co-herencia per-se. ¿Cómo entender esto? Zubiri lo expone en la forma siguiente:

La Unidad Esencial no es unidad de conjunción, unidad de inherencia (ambas, unitas per accidens) y unidad de sustancia (esta, unitas per-se).

La Unidad Esencial es, precisamente, unidad de sistema, esto es, *a) unidad per-se de carácter sistemático*, es decir: Sustantivo absoluto de notas-de no es un sujeto sino el sistema unitario; es per-se pero de carácter sistemático, no sustancial; y per-se debe entenderse aquí como ‘ser uno directamente’ y no ‘ser uno indirectamente’, siendo esto último, justamente los accidentes; *b) unidad de co-herencia per se*, es decir: Es unidad ‘entre’ notas, pero no de inherencia (accidente=’in-herir’, nota-de= ’co-herir’), sino de co-herencia, es decir, es carácter físico de la realidad en cuanto tal, y no simple consistencia ni simple cohesión.

Y además, la Unidad Especial es una unidad 'Física' de Coherencia per-se: toda unidad esencial constitutiva es física.

Pero no toda unidad primaria física de una realidad es formalmente esencial. Zubiri ejemplifica esto en la forma siguiente: En la Filosofía India, la esencia es física, principio activo constituyente, fundamento constituyente de lo constituido. En cambio, en la Filosofía Griega, la esencia es el correlato real de la definición, principio de configuración formal, lo que la cosa formalmente es, eidos, especie. Pero, dice Zubiri, si los indios han conceptualizado la esencia como RASA, siendo la RASA una sustancia, reinciden en la idea de emergencia, y aquí está el problema: No es lo mismo saber que RASA es esencia, que saber en qué radica su esencialidad. El logro de RASA es hacer de la Esencia el principio físico constituyente de la cosa; pero su insuficiencia es no saber en qué radica su esencialidad.

Para Zubiri, *la Unidad Esencial de la Esencia Constitutiva es, ciertamente, una unidad física, pero no es una unidad ni de concentración ni eidética: Es una Unidad de Co-herencia.*

Unidad Misma de las notas Esenciales y Primariedad de la Unidad Esencial.

En cuanto a la primariedad de la unidad esencial, la tesis que Zubiri defenderá es la siguiente: *La Unidad*

Esencial es anterior a las notas. Y es en esta anterioridad que consiste la 'primariedad' de la Unidad Esencial.

Zubiri dirá que esta tesis es plausible, obvia, real y cierta. Luego, se preguntará: ¿ En qué consiste esta primariedad? Para responderse, apelará a: Platón (Parménides), quien postuló la unidad como sujeto (sustancia), y las notas como propiedades de dicha sustancia. También sostuvo otra variante de esta tesis: La Unidad como sustancia genérica. Zubiri rechaza esta posición de Platón.

Aristóteles, quien niega a Platón y postula la unidad como abarcante y trascendente de las notas. Sin embargo, Zubiri afirma que esta postura no explica lo que busca.

Por fin, Zubiri formula su propia concepción : ***LA UNIDAD ESENCIAL ES PRIMARIEDAD FISICA, EN VIRTUD DE LO CUAL, EL CARÁCTER DE LAS NOTAS ES SER "DE" LAS DEMAS Y EL CARÁCTER DE LA UNIDAD ES SER "EN" TODAS.***

Así, pues, la unidad está en cada nota, pero está como dominándolas en su realidad física. Por lo tanto, ***LA PRIMARIEDAD ES ANTERIORIDAD, Y ESTA ANTERIORIDAD ES DOMINANCIA.***

Ahora bien, ¿ Cómo domina la unidad "en" cada nota? Zubiri responderá diciendo que es una dominancia exigencial.

Es, pues, ni más ni menos que un traspaso, un traspaso de términos del orden operativo al orden entitativo: En Aristóteles, potencia y acto; en Xavier Zubiri, Exigir.

Bibliografía

Xavier Zubiri,
“Sobre la Esencia”,
Alianza Editorial,
Sociedad de Estudios y Publicaciones,
Madrid, 1985.

Diego Gracia,
Nota Preliminar a “Sobre la Esencia”,
Madrid, Febrero de 1985.

ENSAYO IV:
LA CATEGORIA DE “TRANSCENDENCIA”
COMO FUNDAMENTO DE LA “METAFISICA
DE LA REALIDAD “ DE XAVIER ZUBIRI.

Introducción. La Esencia en el orden de la Transcendentalidad en la Metafísica Zubiriana.

Si ha habido una rama de la filosofía sometida a una crítica y a una diversidad de concepciones interminable, esta ha sido la Metafísica. Más que las cuestiones antropológicas, éticas, estéticas, gnoseológicas e incluso epistemológicas, estas últimas actualmente revolucionadas desde sus bases y en sus contenidos pero el avance increíble de la ciencia, la Metafísica ha estado siempre, y de hecho lo continúa estando, en el centro del debate y en el ámbito de la redefinición y de la reconceptualización filosófica.

Desde su remoto origen, atribuido al ordenamiento que de las obras de Aristóteles hiciera Andrónico de Rodas, y por el cual se le consideró un saber cuya pretensión era penetrar en lo que se encuentra más allá o detrás del conocimiento o del ser físico, esto es, lo que el propio estagirita llamara “la ciencia que estudia el ser en tanto que ser”, y cuyo objeto sería la investigación de los primeros principios y de las causas más elevadas, esto es, la llamada “Filosofía Primera”, hasta la actualidad, recuperada por los esfuerzos de la filosofía contemporánea, pero localizada en un ámbito diferente, la Metafísica ha sido negada en su posibilidad, acusada de ser un abuso del lenguaje, dejada en indefinición atribuyendo a sus proposiciones la nada estimulante condición de ser ni verdaderas ni falsas, producto de meras ilusiones, etc. Comte la consideró superada por la época

positiva. Bergson, en cambio, le asignó ser fuente del verdadero saber, cuando la definió como el “conocimiento que prescinde de símbolos”, producto del formidable concepto de intuición por él desarrollado. Bacon la consideró una ciencia formal y final, y nada más. Pero, en fin, la concepción general ha sido siempre considerar a esta rama de la filosofía, como algo relacionado con los problemas trans-físicos, incluso supeditada a la teología durante el medioevo. El materialismo dialéctico considera el pensamiento metafísico como algo científicamente inconsistente y opuesto al método dialéctico.

Sin embargo, la Metafísica ha sobrevivido al embate de la crítica, y actualmente se proyecta renovada, fresca, novedosa, dentro del árbol frondoso de la filosofía. Sus problemas siguen siendo siempre aquellos relativos al ser, a su concepto, a sus principios constitutivos, a sus propiedades y causas. Sigue la metafísica inquiriendo y debatiendo sobre la materia y la forma, sobre la potencia y el acto, sobre la esencia y la existencia, sobre la existencia de Dios, sobre la demostración de la existencia de Dios, sobre la existencia del mundo, sobre los entes y el ser subsistente. Pero sus formas de abordar estas cuestiones han variado radicalmente en la actualidad, y este viraje en las formas de enfocar sus clásicos y eternos problemas, le ha renovado, le ha rejuvenecido y le ha enriquecido, aunque manteniendo, como lo dijera Santo Tomás, su objeto original y fundamental, probablemente único, esto es, el estudio de las causas primeras, dentro de las cuales, la real y radicalmente primera es Dios.

Zuñbiri, el gran filósofo vasco, desarrolla un nuevo concepto de Metafísica, una metafísica intramundana que él llama Metafísica de la Realidad, con el cual trastoca y revoluciona el conocimiento de esta rama, que trata siempre de las causas primeras, pero que ahora aborda el tema desde una perspectiva mucho más rica, mucho más rigurosa, mucho más profunda, mucho más nueva, en una palabra, mucha más filosófica. La metafísica zubiriana constituye un aporte fundamental y único para la filosofía contemporánea, y sacude en sus cimientos mismos esos edificios hasta ahora intocables que dejaron las obras de Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Bergson, e incluso, la filosofía analítica y el nuevo positivismo. Zubiri funde en la metafísica las realidades mundanas y trans-mundanas, religa lo físico con lo tras-físico, con una rigurosidad y una profundidad filosóficas que asombran y renuevan la fe en la filosofía y en los filósofos, y que remiten de nuevo a buscar la legitimidad de la posición de aquella como la madre de las ciencias, con tanta propensión a ser negada.

Zubiri trata de fundar una metafísica de la realidad, en la cual su consideración de la esencia de la cosa es el orden de la transcendentalidad.

La esencia es, dice el vasco, el momento esencial de la realidad sustantiva, justo un momento físico de la sustantividad. Y es que al hacer un ordenamiento de las consideraciones que sobre la esencia han sido hechas, resulta que si se la considera como determinación de un sujeto, el orden natural para aprehenderle sería el del logos

predicativo; si se la considera como aquello mediante lo cual la cosa es “tal” cosa y no tal otra, correspondería al orden de aprehensión de la talidad. Pero realmente, concluye, la esencia es no otra cosa que aquello según lo cual la cosa es real, y el órgano natural para aprehenderle es, indiscutiblemente, el orden de la trascendentalidad.

¿ Qué quiere significar Zubiri con lo anterior? Dicho aquí rápidamente, quiere significar lo siguiente:

La Esencia como logos predicativo:

La esencia, en sí misma, no es, ni sustancia ni determinación sustancial. Primero, porque la realidad no es formalmente sustancia sino sustantividad; y segundo, porque esta sustantividad tiene formalmente carácter de sistema. Su esencia es un sistema intrínsecamente constructo de notas, que responde a los aspectos de la realidad esencial: Talidad y trascendentalidad.

La esencia no puede conceptuarse, ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la “constructividad” intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas intrínsecamente constructo en dos momentos: el “de” de las notas y el “en” de su unidad.

La Esencia en el orden de la Talidad:

La esencia es una realidad todo lo momentual que se

quiera, pero perfectamente caracterizada: Es aquello que hace que lo real sea “tal” como es. No corresponde a la metafísica averiguar “cual” sea esta esencia (problema del saber positivo), sino conceptuar la talidad misma.

La realidad física de la esencia en el orden de la talidad es aquello según lo cual la cosa es “esto” y no lo “otro”, es decir, es la manera de estar “construida” la cosa real como “tal”. Para lo talitativo, el hombre como realidad es un yo cuya talidad son todas sus vicisitudes y estados psíquicos y psicofísicos.

La Esencia en el orden de la Transcendentalidad:

Pero ni el orden del logos predicativo ni el orden talitativo constituyen el aspecto único ni el más radical de la esencia. Porque la esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es “tal” realidad, o es función de la definición, o es función relacional, sino aquello según lo cual la cosa “real”. La esencia no pertenece al orden del logos predicativo, ni al orden de la talidad, dice Zubiri, sino a un orden superior: el orden de la realidad en cuanto realidad. Y este es, precisamente, el orden de la “transcendentalidad”.

Ahora bien, la “transcendentalidad” para Zubiri no es la transcendentalidad que la filosofía viene considerando clásicamente, sino una transcendentalidad diferente. Esto constituye, precisamente, el quid del problema y la base de todo el conjunto magnífico que constituye su nueva Metafísica de la Realidad.

De ello queremos hablar en lo que sigue.

Xavier Zubiri.

Zubiri es un filósofo vasco de extraordinaria riqueza en su pensamiento filosófico,. Su gran obra constituye ahora uno de los mayores aportes a la filosofía contemporánea. Sin duda alguna, dentro de esta, Zubiri se perfila como uno de sus más grandes representantes.

Rafael Sombra, en su “Historia Sencilla de la Filosofía”, (1), lo define como “... autor independiente de inspiración aristotélica – escolástica, no ajeno a la influencia de Heidegger y de la fenomenología”. Mucho se ha dicho sobre las influencias recibidas por Zubiri, y repetidamente se cita a Heidegger, a Aristóteles y a Husserl, efectivamente; pero no es preciso reducir a Zubiri a lo anterior. La ciencia físico – matemática ha puesto en él su nota y su tono a lo largo de toda su obra filosófica, y tratar de interpretar y conocer a este gran pensador vasco al margen de dicha ciencia sería caer en una insuficiencia cardinal.

Zubiri es un filósofo perteneciente a la llamada “Escuela de Madrid” junto con García Morente, José Gaos, Luis Recaséns Siches, María Zambrano y Manuel Granel. Para Francisco Larroyo, (2), la filosofía de Zubiri es la filosofía del “religacionismo teológico”. “La vida del hombre no es un simple ‘hecho’ ni un puro ‘posible’, sino una misión impuesta al hombre por una fuerza superior. El hombre está religado a algo que no es exterior ni constitutivo, sino que le hace ser; no se encuentra sólo, “arrojado al mundo”,

como enseña el existencialismo, sino también “religado” por su raíz a un fundamento esencial, Dios”, dice Larroyo.

Discípulo de Ortega, maestro de Marías, Zubiri recibe la influencia de Juan Zaragueta, de quien le llega su formación neoescolástica. De Ortega recibe un fuerte impacto historicista, que le acompañará en toda su obra. Contemporáneo, amigo y colega de Ignacio Ellacuría, Zubiri consulta en sus últimas etapas con este otro gran monumental filósofo vasco – salvadoreño, y discute con él las precisiones más rigurosas de sus obras. Ellacuría se convirtió en su consultor y consejero, y no pocas veces su corrector final.

Para Zubiri, el objeto de la filosofía es el todo de la realidad dinámicamente considerado, pero dándole las siguientes características:

- a) En primer lugar, no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda; más bien, la metafísica, o la filosofía sin más, debe tratar el todo de la realidad, por más que ese todo sea complejo y exija tratamiento especial en cada uno de sus momentos o partes, pues de ninguna manera ese todo es uniforme y sus partes intercambiables;
- b) Lo que sí distingue Zubiri es la realidad intramundana de cualquier posible realidad extramundana. Zubiri sostiene que cabe una estricta metafísica intramundana que en sí misma no se haga cuestión de Dios, porque precisamente el ‘mundo’ es una unidad estrictamente física, que como tal no abarca posibles realidades no

mundanas. Pero la metafísica intramundana de Zubiri, ni es un panteísmo hegeliano ni un ateísmo marxista, sino una cuestión abierta.

- c) Sin embargo, para no romper la unidad del objeto en la filosofía, Zubiri saca de su consideración inicial el estudio de Dios, aunque mostrando aún en esa consideración inicial, que ese estudio puede estar exigido por alguna de las cuestiones y por alguna de las realidades que son imprescindibles en su metafísica intramundana;
- d) Dios y la realidad intramundana no forman estrictamente un todo, pero aunque hay una unidad de ese todo con Dios y de Dios con ese todo, esta unidad es de otra índole completamente distinta. Dios puede hacerse presente de algún modo en la realidad intramundana, pero esa presencia será de otra índole de lo que es la presencia de unas cosas intramundanas respecto de otras.

Entonces, para Zubiri, el objeto de la filosofía es lo real como 'de suyo' En esa afirmación se unifican adecuadamente el sentido material y formal de lo que es la realidad. El objeto de la filosofía para Zubiri son todas las cosas en tanto que reales. Esto significa que:

- a) Todas las cosas son realmente un todo físico;
- b) Este todo físico es dinámicamente procesual;
- c) La reduplicación real no es un salirse a un concepto sino un atenerse a algo que antes de ser una

formalidad de la inteligencia de una realidad que es en sí misma respectiva;

- d) Esa realidad así reduplicada es la actualización en la inteligencia de una realidad que es en sí misma respectiva;
- e) Sólo serán aceptables aquellos conceptos y aquellas conceptualizaciones que den cuenta cabal de ese carácter respectivo, estructural y dinámico de la realidad.

Zubiri nació en el año de 1898, y muere en 1983. Entre sus principales obras se encuentran "Sobre la Esencia", 1962; "Cinco Lecciones de Filosofía", 1963; "Inteligencia Sentiente", "Inteligencia y Logos" e "Inteligencia y Razón", 1980 – 1983, que juntas constituyen su famosa Teoría de la Inteligencia; "El Hombre y Dios", 1984; "Dimensión Histórica del Ser Humano", 1974; "Concepto Descriptivo del Tiempo", 1976; "Respectividad de lo Real", 1979; y "Sobre el Hombre", 1986. Difícil sería privilegiar una de las obras anteriores. Toda la obra de Zubiri es, sencillamente, superlativa, y él, en sí, sin duda es uno de los más grandes filósofos, no sólo contemporáneo sino universales.

Lo Transcendental en la Filosofía.

El término Trascendental ha tenido las más diversas acepciones a lo largo de la historia de la filosofía. Pareciera ser que inicia con el mismo Platón, y sufre un cambio radical con Kant y su "Revolución Copernicana". La especial forma en que el término ha sido utilizado por los

filósofos, ha terminado dándole una connotación vulgar que no le corresponde. En el uso común, el término Trascendental tiene un significado completamente alejado de su real significado filosófico.

El Origen de la Aceptación Vulgar de lo Trascendental:

García Morente, en sus “Lecciones Preliminares de Filosofía”, (3) expone el origen y la interpretación que de la palabra Trascendental se hace en nuestro idioma español. La palabra Trascendental, nos dice, se usa en el sentido más absurdo que se pueda imaginar: Se usa en el sentido de ‘muy importante’. Se dice de algo que es trascendental y eso significa que es muy importante. Pero la palabra trascendental no ha significado nunca nada que tenga que ver con la importancia y con la no importancia. Lo que ha sucedido es que la usaron ante el gran público los grandes oradores republicanos de los años 1870 – 75 – 80, en la Primera República Española. Por ejemplo, don Nicolás Salmerón, profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid; don Emilio Castelar, profesor de Historia en la misma Universidad; Pi y Margall, gran filósofo español. Esos hombres usaron mucho esa palabra, continúa diciendo García Morente. La usaban siempre en un recto sentido, porque conocían la filosofía Kantiana, y sobre todo, las filosofías alemanas derivadas de Kant, donde esta palabra se empleaba en su recto sentido. Pero el pueblo que les escuchaba no sabía lo que ella significaba; le parecía que sonaba bien, llenaba el oído. Y como no entendían bien lo que significaba,

concluían que debía significar algo muy importante, y poco a poco, pasó de los labios de los doctos a los labios de los menos doctos, a oradores de segunda, tercera o cuarta categoría, y cuando ya llegó a esos mitines, la palabra había perdido por completo su significado primitivo y había pasado a significar, pura y simplemente, “muy importante”.

Así, más o menos, el relato que García Morente hace sobre el origen de dicho término y su actual significado común. Pero realmente, la palabra Trascendental no tiene tal sentido. Tiene un específico sentido, antes de Kant, en Kant, a partir de Kant, y muy especialmente ahora, con Zubiri.

Lo Trascendental en la Filosofía:

El “Trascender” platónico es, como bien se sabe, un ‘ir’ del objeto al sujeto. En Aristóteles es el ente en cuanto ente. Este es el orden trascendental, el orden del ente en cuanto ente, significado que recogen los medioevales, y que los escolásticos afinan definiéndolo como el modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más. El ente, en la filosofía escolástica, tiene tres momentos: El “esse existentiae” el “esse essentiae” y el “esse logicum”; pero sólo es trascendental el “esse real”.

Kant provoca el vuelco del sentido del término con su famosa “Revolución Copernicana”. Para Kant, Trascendental es todo aquello que posibilita la experiencia sin provenir de la experiencia; es así, la condición para

que algo sea objeto del conocimiento. Kant advierte en lo Transcendental una cualidad o propiedad de lo objetivo que no es en sí mismo, pero que es el término al cual va enderezado el conocimiento.

¿ Cuáles son, para el filósofo de Koënigsberg, las condiciones transcendentales de la objetividad? Pues aquellas que, partiendo del sujeto, han de realizarse para que el objeto sea en efecto objeto de conocimiento en la correlación.

Es aquí conveniente anotar, inicialmente, dos presupuestos que habrán de retomarse después: 1) El trascender platónico es un 'ir' del objeto al sujeto; 2) El trascender kantiano es un 'ir' del sujeto al objeto.

La inversión del significado, que provoca consecuencias no sólo metafísicas sino también epistemológicas, esto es, la famosa "inversión copernicana", como ya ha sido dicho, se inicia entonces en la filosofía moderna, y precisamente con su iniciador, Descartes.

Con Descartes surge una nueva realidad, el 'yo'; surge asimismo una nueva transcendentalidad, el 'carácter del yo'; surge un nuevo orden transcendental, 'la verdad'; y finalmente, una nueva primariedad, la 'primariedad del yo'. "Es real aquello que es como yo pienso que es", dice el filósofo francés, padre del racionalismo y de la geometría analítica.

Este 'yo trascendental', que se origina con Descartes, se mantiene con Kant y con Husserl; es decir, está un poco como ahí y ahora. En Kant, ya se ha visto, es un 'yo cognoscente'; en Husserl es un 'yo consciente'.

¿ Cómo se precisa conceptualmente este 'yo trascendental'? Zubiri lo hace a través de dos contraposiciones:

1º La contraposición "Empírico – Puro": De un lado se encuentra el 'yo empírico', el yo de cada cual, el 'no - yo', las cosas, los objetos. Esto es, el nivel talitativo, que es, en sí, diverso. Del otro lado se encuentra el 'yo puro', que es único, es el yo.

El 'yo puro' se enfrenta al 'yo empírico', a los objetos, al no – yo, a las cosas, *yendo a ellos, saliendo de sí mismo*, esto es, *transcendiendo*. Por lo tanto, el 'yo puro' es un yo trascendental; está por encima del 'yo empírico'.

En esta primera contraposición, este 'yo trascendental' de la filosofía moderna es coincidente con la posición de Zubiri: El nivel trascendental se sitúa sobre el nivel talitativo; es el sujeto, el 'yo puro', el que busca el conocimiento (la verdad) en los objetos, el 'yo empírico'. Esto es, ni más ni menos que la 'inversión copernicana' de Kant.

2º La contraposición "Experiencia – Transcendencia": Pero en la búsqueda del objeto por el sujeto, es este realmente el que pone al objeto: El objeto es hecho por el sujeto, quien tiene ya de aquel una concepción a – priori, confusa, de su posibilidad, ya sea como un sistema de

formas conceptuales, (Kant), o como una intencionalidad constituyente, (Husserl).

“El ‘yo’ determina, a – priori, a partir de un caos de elementos, la objetualidad en cuanto tal”. Y aquí se encuentra la radical diferencia con Zubiri.

Lo anterior es una negación al principio de que la verdad reside en lograr la conformidad del sujeto con el objeto. Aquí, toda la verdad reside en el sujeto. Cuando el sujeto determina al objeto a partir de un caos de elementos, (es decir, se apoya en algo dado, impresiones de los sentidos, formas elementales de la conciencia), se tiene la experiencia. Pero cuando el sujeto determina al objeto sin nada, es decir, a – priori, se tiene la transcendencia.

Entonces, el ‘yo transcendental’ es el ‘yo *objetualizador de la experiencia*’. Para todavía aclarar más la posición de la filosofía moderna en torno al concepto de ‘transcendentalidad’, sirve muy bien exponer muy, pero muy brevemente, la forma en que Kant hace la deducción transcendental de las Categorías en la Analítica Transcendental:

1º La realidad que algo tiene no es otra cosa que su capacidad de recibir determinaciones mediante juicios. Luego, la función fundamental de los juicios es *poner la realidad: El juicio pone la realidad.*

2º Puesta la realidad, hay que determinarla; o mejor aún, en el momento mismo en que determinamos una realidad, la ponemos. *El juicio pone y determina la realidad.*

3º Si al juzgar, ponemos la realidad, esta se presentará de acuerdo a las diferentes formas de los juicios, esto es, de acuerdo a las categorías. *El juicio pone y determina la realidad según unas categorías*

De lo anterior se resumen los dos momentos del 'yo' transcendental:

1º Es un 'yo' transcendental porque es puro.

2º Es un 'yo' transcendental porque constituye la transcendentalidad del no – yo.

Ahora pueden retomarse los dos presupuestos anotados al comienzo:

Lo "Transcendente" en Platón es 'ir' del objeto al sujeto. Es, en Aristóteles y en los medioevales, el ente en cuanto ente. El orden transcendental es, entonces, el orden del ente en cuanto ente.

Lo "Transcendente" en la filosofía moderna es: Un 'ir' del sujeto al objeto (momento formal del 'yo transcendental'), poniendo incluso la transcendentalidad del no-yo (momento terminativo del 'yo transcendental'). Aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un 'no' mientras que el yo mismo no lo ponga. Luego, el 'yo' sería lo único que 'es' simpliciter en y por sí mismo. El orden transcendente es, en este caso, el orden de la idealidad. ***EL 'YO' ES LA REALIDAD.***

La diferencia estriba en que mientras la filosofía antigua iba a las cosas y descubría en ellas la totalidad de todas las categorías, creyendo que las categorías eran

propiedades de las cosas mismas, la filosofía moderna, y especialmente a partir de Kant, establece que son propiedades de las cosas en cuanto que son convertidas en objeto a conocer, pero no en sí mismas.

Ni el sujeto cognoscente, ni el objeto conocido o por conocer, son en sí. Son fenómenos, dice el gran autor del "Idealismo Transcendental".

Contra ambas posiciones va a luchar Zubiri. El problema que Zubiri ve en el concepto de transcendencia de la filosofía moderna, tal como expuesto, es que no aclara en qué consiste la interna articulación entre el 'yo empírico' y el 'yo puro'.

El mismo Zubiri trata de aclararlo así: *El 'yo empírico' entra o constituye lo talitativo.*

Sólo partiendo del 'yo empírico', de lo talitativo, y sin abandonarlo, se puede llegar al 'yo puro'. Se llega al 'yo puro' tomando del 'yo empírico' el 'yo' como realidad, y purificándolo de su determinada talidad.

El 'yo empírico' purificado de su talidad, es no otra cosa que el 'yo como pura realidad', esto es, el 'yo puro', el 'yo transcendental'. Esto es lo que se tratará de exponer a continuación.

El Orden Transcendental en la filosofía de Zubiri.

La Esencia como aquello según lo cual la cosa es 'real':

Como se ha dicho, lo esencial para Zubiri no es el ente, o el ser, o el hombre, o la idea, sino la realidad. Pero una

realidad que considere las cosas, no 'tales como son', (lo cual sería propio de cualquier ciencia o de cualquier actividad humana), sino 'en tanto son', (lo cual es lo propio de la actividad humana que es la filosofía).

En el primer caso, hay una implicación de Talidad. En el segundo caso, hay una implicación de Transcendentalidad.

No es que la filosofía sea ajena a lo que las cosas son talitativamente, sino más bien que su enfoque, el enfoque filosófico de las cosas, debe ser en función transcendental; lo cual significa, no un desestimar la función talitativa sino un complementar su insuficiencia, colocándose por encima de ella. El aspecto talitativo, entonces, ni es el único, ni es el más radical de la esencia, aunque es parte de ella.

En una palabra, para Zubiri: *LA ESENCIA NO SOLO ES AQUELLO SEGÚN LO CUAL LA COSA ES 'TAL REALIDAD' SINO AQUELLO SEGÚN LO CUAL LA COSA ES 'REAL'. Y ESTE CARÁCTER POR EL CUAL LA COSA ES REAL, ES EL CARÁCTER TRANSCENDENTAL.*

El carácter Transcendental como Aquello por lo cual la cosa es 'real':

El carácter transcendental:

a) Es en el que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas;

- b) Está por encima de cualquier talidad;
- c) Es el orden de la realidad en cuanto realidad; y
- d) Es el orden al que pertenece la esencia.

Zubiri provoca así el paso de lo talitativo a lo transcendental, lo cual constituye una constante en su filosofía. En “Sobre el Hombre”, (4), parte de una primera posición de tipo positivo, hacia lo positivo – talitativo, posteriormente hacia lo talitativo, y de ahí a lo transcendental.

En su “Teoría de la Inteligencia”, (5), desde lo positivo de la ‘Impresión de la Realidad’ se traslada a una realidad campal, para finalmente situarse en una realidad mundanal.

Estos sucesivos traslados se hacen sin abandonar los momentos anteriores, que más bien eran ya contenidos en un prius en los ulteriores.

El paso del orden talitativo al orden transcendental:

¿ Qué significa entonces, para Zubiri, pasar del orden talitativo al orden transcendental? Zubiri hace aquí un planteamiento nuevo, profundamente filosófico, estricto, metodológico:

Pasar del orden talitativo al orden transcendental significa:

- a) En primer lugar, pasar del contenido de las notas a la unidad esencial, esto es, pasar plenamente al orden metafísico, pero sin prescindir de la consideración talitativa.
- b) Esto es, no otra cosa que pasar al 'de – suyo' como razón formal y fundamento de la esencia.
- c) ¿ Cómo pasar al 'de – suyo'?:

Pues en primer lugar, exigiendo 'tales notas' (estudio talitativo);

En segundo lugar, haciendo que 'tales notas' sean reales (estudio transcendental).

Por lo tanto: *El orden de la talidad y el orden de la transcendentalidad son dos órdenes intrínsecamente ligados.* Y aquí aparece entonces un contenido de una enorme importancia:

EL GRADO DE REALIDAD PENDERÁ DEL GRADO EN QUE LA COSA REAL POR SU TALIDAD SEA 'DE – SUYO', Y EN SU MOMENTO, 'SUYA'.

La función transcendental como clausura cíclica:

Pero además, la función transcendental no se reduce a instaurar la cosa entera como 'de – suyo', sino que implica también una clausura cíclica, algo más que el 'de – suyo', y esto es, que *el 'de – suyo' sea 'suyo'*.

Y además, finalmente, *la esencia es un a) de –suyo, b) suyo, y c) individual.*

Síntesis:

En síntesis:

LO REAL como CONSTITUCION TRANSCENDENTAL:

Se pertenece

(de – suyo)

A sí mismo

(suyo)

Según un modo propio

(individual)

Por ello, para Zubiri en su metafísica de la realidad, en su metafísica intramundana:

LA ESENCIA ES: UN CONSTRUCTO (función

Talitativa)

RICO

(función transcendental)

y SOLIDO

(función estable)

Y con ello, LA REALIDAD ES : Más o menos

perfecta,

Más o menos

estable,

Más o menos

duradera.

LA ESENCIA, ESTO ES, LA REALIDAD,

EN ZUBIRI, ES TRANSCENDENTAL.

Y por ello mismo,

EL OBJETO MISMO DE LA FILOSOFIA

EN ZUBIRI, ES TRANSCENDENTAL.

BIBLIOGRAFIA:

- (1) Rafael Sombra,
Historia Sencilla de la Filosofía,
Ediciones Rialp, S.A.,
Madrid, XVII Edición, 1991.
“El Renacer de la Metafísica en nuestro tiempo”,
pp. 290.
- (2) Francisco Larroyo,
La Filosofía Iberoamericana,
Editorial Porrúa, S.A. ,
“Sepan Cuantos”,
Número 333, México, 1989.
pp. 134, 135, 138, 154, 160.
- (3) Manuel García Morente,
Lecciones Preliminares de Filosofía,
Editorial Diana, S.A. ,
México, 1954.
Lección XVI, pp. 252, 253.
- (4) Xavier Zubiri,
Sobre el Hombre,
Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones,
Madrid, 1986.
- (5) Xavier Zubiri,
Inteligencia Sentiente,
Inteligencia y Realidad, Inteligencia y Logos,

Inteligencia y Razón,

Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones,
Madrid, 1980, 1982, 1983.

(6) Xavier Zubiri,

Sobre la Esencia

Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones,
Madrid, 1985.

(7) Ignacio Ellacuría,

El Objeto de la Filosofía,

ECA, 396-397, Oct. – Nov. / 1981, año XXXVI, pp. 963-
980.

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
San Salvador, El Salvador, C.A.

LAS TENDENCIAS ANTROPOLOGICAS EN TORNO AL TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DEL HOMBRE.

Las tendencias antropológicas que han privado hasta hace sólo algunos pocos años, separaban claramente el estudio del hombre desde el punto de vista científico de aquel que lo hacía desde una perspectiva puramente filosófica. Más bien, el hombre como ser psicofísico era el objeto de estudio de lo que se daba en llamar Antropología Científica, mientras que el hombre como entidad psicofísico-social era en la misma forma el objeto de la Antropología Científico-Cultural; esto por un lado. Por el otro, la Antropología Filosófica estudiaba separadamente al hombre considerado en su ser natural y en su ser esencial, es decir, como naturaleza y como espíritu.

La Antropología Filosófica, de corte netamente idealista, en ese entonces, consideraba, pues, la esencia del hombre, su puesto en el cosmos y su destino; por tanto, se ocupaba de la estructura fundamental del ser humano, de un 'yo' en el cual fundía todas sus manifestaciones psíquicas y espirituales. Era el aspecto metafísico el que fundamentalmente le interesaba.

El materialismo, por otro lado, en su concepción general, independientemente de las muchas tendencias que se presentaban dentro de él, reduce el hombre a la materia. El hombre no es más que materia, aunque una materia viviente considerada como el grado supremo de desarrollo de los animales, con conciencia, con un lenguaje

articulado, que piensa, que siente, que expresa su voluntad. Pero en su misma esencia, el hombre es un ser social capaz de actuar sobre la naturaleza para modificarla y transformarla, necesitando vivir en sociedad con otros hombres. Esta diferencia es fundamental: La esencia humana no es, para el materialismo, algo abstracto, inherente a cada individuo, sino es, en su realidad, el conjunto de sus relaciones sociales.

Materialismo e idealismo han disputado dentro del ámbito de la filosofía universal. Los idealistas atribuyendo un valor absoluto a la conciencia humana, ven la esencia del hombre en la razón, en las tendencias subjetivas de que se posee conciencia, en la religiosidad, etc. Los materialistas, por el contrario, no niegan la conciencia en el hombre, pero sostienen que este es un ser social, y que su misma esencia la constituye el conjunto de sus relaciones sociales.

Xavier Zubiri presenta en su obra antropológica, y especialmente en "Sobre el Hombre", (1), una concepción del hombre y de su origen radicalmente diferente. Es cierto que aparecen dentro de esta concepción, matices de idealismo tanto como de materialismo; pero en su interpretación estructural, el concepto del hombre y de su génesis es realmente diferente de ambos y no un punto intermedio o un posicionamiento medio entre ambas doctrinas. El "MATERISMO" de Zubiri, y la génesis del hombre como resultado de una potencialidad especial de la materia, esto es, la capacidad de dar de sí algo nuevo por un proceso de "ELEVACION", constituye en nuestra

opinión una nueva y diferente expresión antropológico – filosófica que enriquece el universo de las concepciones anteriores mediante una mayor sistematización que origina, cada vez, una concepción más perfecta del hombre desde un original primordio de vida hasta una sustantividad plena de notas superiores en las que la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente hacen de la sustantividad humana una muy diferente y superior a la mera animalidad que se queda en el mero sentir, en una mera liberación biológica de la estimulación.

LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN LA FILOSOFIA DE ZUBIRI.

Cinco elementos importantes caracterizan la concepción del hombre en la filosofía de Zubiri:

I:

Una absoluta necesidad de situar al hombre en su realidad, para lo cual Zubiri recurre a la ciencia. En tal sentido, la Antropología Filosófica amplía sus límites, vinculándose necesariamente con aquellos que se destinaban secularmente a la Antropología Científica. Al hacer del hombre un “ANIMAL DE REALIDADES”, Zubiri no sólo enriquece al hombre sino también a la misma filosofía, abriéndole nuevos horizontes en esta su época de, como suele decirse, crisis.

II:

La eliminación del dualismo antropológico. El hombre es, formalmente, una unidad psico-orgánica, una realidad psico-orgánica sustantiva, una unidad sistemática de notas. No el hombre – naturaleza y el hombre – historia, no el hombre – materia y el hombre – conciencia, no el hombre como ser psico – físico y el hombre como ser espiritual , sino el hombre como una estructura sustantiva psico-orgánica, en la cual la psique es “psique-de” el organismo, y el organismo es “organismo – de” esa psique.

Zubiri supera, entonces, aquellas dos orientaciones en que se había venido debatiendo la Antropología desde el Renacimiento, al proponer al hombre como una realidad estructural, dinámica, resultado de “un largo proceso de desarrollo”.

III:

La concepción de la génesis como un proceso de carácter material pero bajo un concepto diferente de materia. No el concepto fundamental del materialismo en el cual toda la realidad humana puede ser reducida a materia; ni el concepto idealista aristotélico de la materia prima y de la materia segunda, en el cual las cosas son sólo propiedades de un sujeto al cual son inherentes, que subyace en ellas. Para Zubiri, la materia es sólo la materia segunda aristotélica, es decir, la forma, pero esta materia puede “dar de sí”, pudiendo llegar a algo más que material, a un “de – suyo”, sin que ello signifique abandonar la materia. Zubiri sustituye el idealismo, no por un

materialismo sino por un “MATERISMO”, y elimina el empobrecimiento que de ella hacen ambas doctrinas, reduciéndolas, a simple espíritu una, o identificándola con el sistema físico – químico precisa y formalmente en tanto que no-vivo la otra. El MATERISMO es un “sensismo realista”, aunque no un positivismo.

IV:

Una concepción dinámica del hombre. El hombre se va haciendo. Inicialmente trasciende en la animalidad por la estimulidad, para, en un segundo momento, trascender a su propia realidad por la psique. Pero en este irse haciendo, el hombre utiliza sus potencialidades para dar de sí nuevas sustantividades, en sucesivas sistematizaciones, cada vez más perfectas. La vida, entonces, es una innovación que la sustantividad material da de sí por mera sistematización.

V:

La concepción de la génesis como un dar de sí por medio de un proceso de ELEVACION. Aquí, Zubiri abandona el anterior esquema del origen del hombre por transformación de un viviente animal, y este a su vez por transformación de un viviente vegetal, mediante la acción divina, que constituía el concepto medioeval de la célula germinal. También abandona , o al menos expone en otra forma, la concepción del hombre como creación de un ser superior. El hombre, o mejor dicho, la célula germinal de la cual será formado, surge por el desarrollo de un germen,

de un hombre germinante sin el concurso “superior” o divino. Es la sis-tematización de la materia la que hará surgir, “brotar”, al hombre, mediante el concurso de un primer hacer de la naturaleza naturante y de un segundo hacer de las estructuras celulares.

EL CONCEPTO ZUBIRIANO DE “ELEVACION” Y EL HOMBRE COMO SER CREADO.

La Creación del hombre por un ser superior, o por seres superiores en todo caso, que es un momento bíblico cristiano – judaico así como prehispánico, niega de pleno contexto la transmisión de los elementos germinales que constituyen precisamente el concepto zubiriano de ELEVACION. En la Creación se mantiene el dualismo, puesto que psique y soma le son dados al hombre; en cambio, en la ELEVACION hay una negación de la existencia sustantiva de cada una de estas notas por separado; las mismas se conciben como un constructo, la”Concreción del ‘de””, mediante el cual LA PSIQUE ES SOLO PSIQUE-DE EL ORGANISMO Y EL ORGANISMO ES SOLO ORGANISMO-DE LA PSIQUE.

Además, el hecho de que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de un ser superior, y que sea entonces sólo un reflejo de ese ser superior, niega al hombre el carácter dinámico que caracteriza a la concepción zubiriana. El hombre creado es estático, contemplativo, incapaz de transformar la naturaleza y de perfeccionarse él mismo mediante mayores

sistematizaciones o potencialidades de la materia de dar de sí, de llegar a mayores potencialidades o potencias, es el Creador, el Formador, Dios, el Ser Superior. El hombre es sólo un receptor de voluntades y decisiones. Hay un inmenso determinismo en esta concepción de la vida y de la realidad humana. Es la Fe, la Revelación, lo que la sustantiva.

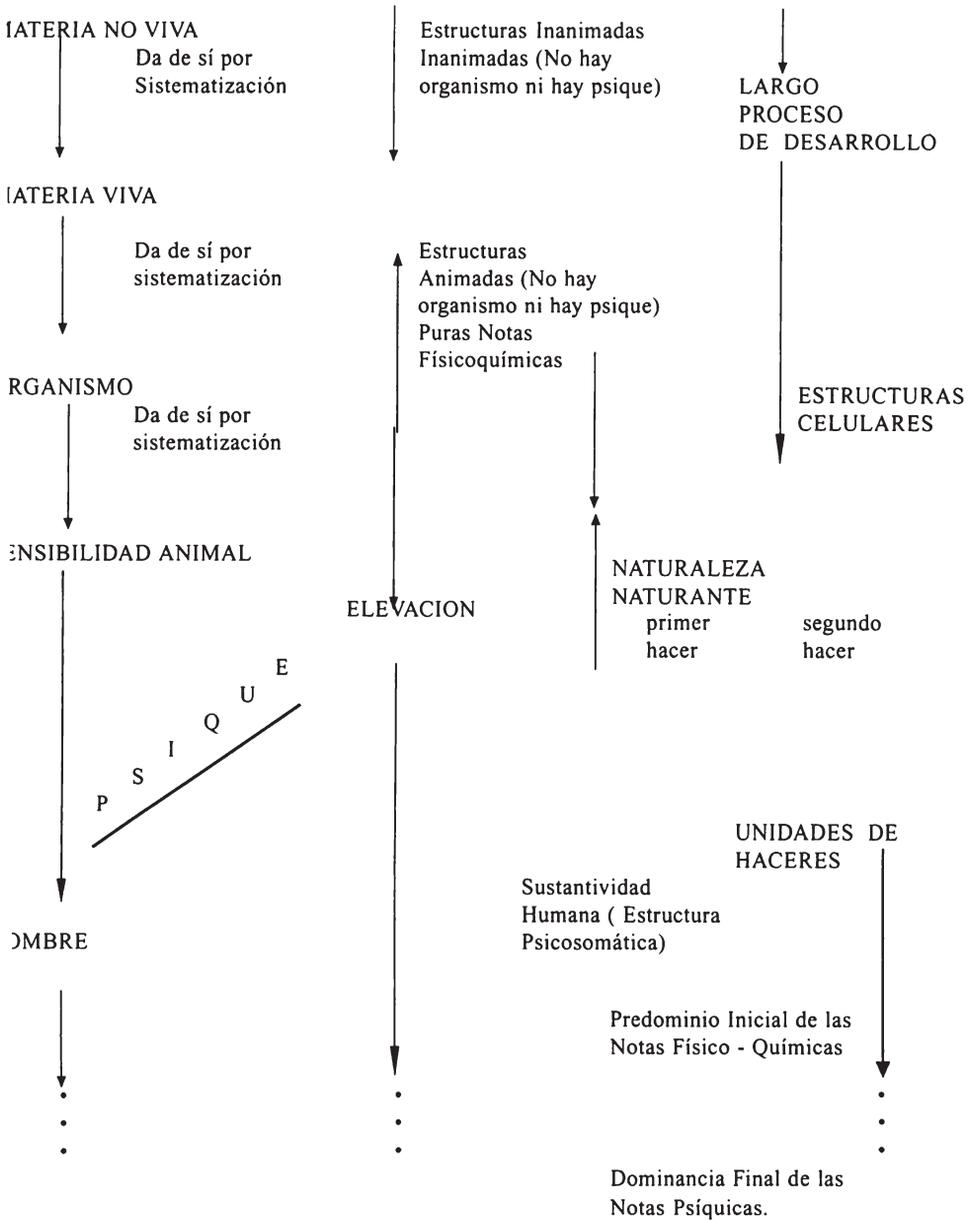
La génesis en los prehispánicos y en la Biblia, es de carácter inmaterial; la génesis de Zubiri es puramente material. La unidad de la realidad humana que plantea Zubiri, en virtud de lo cual todo lo psíquico es corpóreo y todo lo corpóreo es psíquico, se contrapone con el dualismo que caracteriza a esa realidad de acuerdo con el concepto de Creación. Para Zubiri, la realidad de la génesis del hombre es producto de los progenitores, no en forma de un viviente ya producido por ellos sino mediante la transmisión de los elementos germinales, espermatozoide y óvulo, que van a producir por sí mismos la célula germinal. Zubiri no acepta que se transmita en la acción de los progenitores, ni la psique ni el cuerpo, porque la célula germinal no es una causa dispositiva, es decir, algo que esté a punto para recibir una psique, ni el cuerpo por su lado es una causa exigitiva de la psique o viceversa: Es sólo en el momento en que hay ya célula germinal, en que ya hay psique, pero como “psique-de” ese cuerpo. Esta psique es, pues, el resultado de la ELEVACION de las estructuras celulares al orden de la realidad en cuanto tal. Hay una rigurosa génesis psico-somática en el concepto zubiriano, producida por una potencialidad de la materia mediante un acto de ELEVACION de las

estructuras celulares a lo psíquico. Y ello es producto de la transmisión de los elementos germinales en el momento de la generación.

El hombre surge, pues, por sistematización de la materia no viva, en diferentes momentos de dar de sí, pasando por un primordio de vida, la materia viva, y posteriormente por un organismo, por la sensibilidad animal. El hombre, entonces, se va haciendo, se va realizando; trasciende en la animalidad, en un primer momento, a su propia realidad en un segundo momento. El hombre es producto del desarrollo de un hombre germinante, el GERMEN. En contraste, el hombre como creación es el producto de transformaciones sucesivas y rápidas, por la acción divina, desde un embrión humano, que podría conceptuarse como un viviente vegetal, pasando luego, en cuestión de semanas, por un viviente animal, y llegando a ser finalmente el animal racional.

Tal perspectiva zubiriana, sin dejar de ser filosófica, también se avoca a lo científico, constituyendo así una antropología científico – filosófica que parte de la ciencia como única forma de situarse en la realidad, y desde allí, y sólo desde allí, se pregunta por la última realidad. La idea zubiriana considera al hombre como una estructura dinámica psico – orgánica, como una unidad psico-orgánica. La esencia idealista del hombre en su “yo” material, se transforma en su carácter de realidad, mediante la cual funde en su “yo” estructuralmente todas las manifestaciones materiales y espirituales.

EL CONCEPTO DE ZUBIRI DEL ORIGEN DEL HOMBRE



IMPRESO EN EL SALVADOR, C.A.
POR IMPRENTA Y OFFSET RICALDONE
Edición 1000 Ejemplares
Noviembre 1998

MISIÓN INSTITUCIONAL UFG

“La Universidad Francisco Gavidia tiene como Misión: La formación integral de personas competitivas en el área de sus conocimientos, capaces de contribuir crítica y propositivamente a la transformación de la sociedad; humanizar sus estructuras e impulsar el desarrollo sostenible del país utilizando recursos científicos, tecnológicos y éticos para asumir con eficacia los retos del siglo XXI”

COLECCIÓN ENSAYOS CRÍTICOS

La colección “Ensayos Críticos tiene la pretensión de ser una línea editorial abierta a ensayos de diversas ramas del saber; en este sentido, lo fundamental de estas publicaciones radica en la “Criticidad” con que son abordados los distintos tópicos de la realidad histórica, desde una perspectiva académica.

La exigencias universitarias en los albores del siglo XXI, en un contexto socio-político complejo, plural y atomizado, en un marco axiológico desconcertante, y ante una realidad epistémica desvinculada de la historia, nos impele a una producción intelectual que dúelicamente se enfrente a la negatividad deshumanizadora.

La política de UFG Editores, atenta a los signos de los tiempos, intenta responder con esta producción indefinida y abierta, generando propuestas de reflexión e instrumentos teóricos para cumplir nuestra Misión Institucional, haciendo énfasis en la criticidad, en lo propositivo, en la humanización de las estructuras y en la transformación social.

Con el lanzamiento de los Tomos I y II de Ensayos Críticos, no sólo se pretende cumplir con una respuesta histórica, sino también homenajear a Xavier Zubiri (1898 - 1998) en el centenario de su nacimiento; filósofo Español contemporáneo, cuyas ideas y proyecciones llegaron a nuestra historia, presentándonos a la “Realidad” como lugar privilegiado de reflexión.