



Fernando Ramírez

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina

Razón e historia: las fuentes de la novedad histórica. Contribuciones para una ampliación del pensamiento crítico

*Reason And History: The Sources of Historical Novelty.
Contributions to a Broadening of Critical Thought*

Recibido: 28-07-2024

Aceptado: 11-04-2025

Resumen: En el presente trabajo analizamos las contribuciones de la filosofía Xavier Zubiri para repensar la relación entre razón e historia, y, de esta manera, fortalecer el pensamiento crítico. Para tal fin, examinamos la crítica zubiriana al enfoque hegeliano sobre dicho vínculo, resaltando las aporías que emergen en su dialéctica histórica. Posteriormente, exploramos la renovación que implica su pensamiento respecto de las nociones de subjetividad, razón, progreso y novedad histórica. A partir de este análisis, destacamos las potenciales afinidades de este enfoque teórico-conceptual con los aportes de la teoría crítica, en particular con la propuesta de una Dialéctica Negativa de Theodor Adorno.

Palabras clave: inteligencia, subjetividad, razón, historia, progreso, novedad.

Abstract: This essay analyzes the contributions of Xavier Zubiri's philosophy in rethinking the relationship between reason and history, thereby strengthening critical thinking. To that end, we examine Zubiri's critique of Hegel's approach to this relationship, highlighting the aporias that emerges in his historical dialectic. Subsequently, we explore the conceptual renewal by his thought regarding the notions of subjectivity, reason, progress and historical novelty. Finally, we underscore the potential affinities this theoretical conceptual framework and the contributions of critical theory, particularly, with regard to Theodor Adorno's proposal of a Negative Dialectic.

Keywords: intelligence, subjectivity, reason, progress, novelty.

Introducción: desarrollo y crítica de la filosofía hegeliana

La obra de Zubiri se presenta a sí misma como un ingente diálogo con el pensamiento hegeliano. En sus años de juventud afirmaba que toda auténtica filosofía debía comenzar con un diálogo *con* Hegel, y no *sobre* Hegel, ya que, en definitiva, es necesario problematizar lo que para él también fue problema (cf. Zubiri, 1948, p. 223). En este sentido, hallamos un intercambio permanente con Hegel a lo largo de su obra. En nuestro caso únicamente nos enfocaremos en las cuestiones relativas a su interpretación respecto a la concepción que este autor tiene del vínculo entre razón e historia, a partir del cual podremos ir desglosando el resto de los aspectos a tratar.

Para nuestro autor en Hegel existe una clara articulación entre razón e historia en la cual la evolución de esta es obra de la razón dialécticamente constituida. En su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, encontramos un primer cuestionamiento respecto de la idea de la historia de Hegel, entre otros autores, debido a los presupuestos ontológicos de los que partían: "Toda realidad finita es emergente, es el acto de unas virtualidades. Si en ellas no vemos más que las potencias de la naturaleza humana, la historia no sería sino mero desarrollo de lo que el hombre ya era. Esta fue la idea del siglo XIX." (Zubiri, 1948, pp. 330-331).

Ciertamente, desde la óptica zubiriana, en Hegel la razón gobierna interior e intrínsecamente el proceso histórico: "Es el espíritu absoluto que, en forma de espíritu universal va dialécticamente constituyéndose desde sí mismo, por un lado, y, por el otro, desde los individuos y los espíritus objetivos." (Zubiri, 1994, p. 311). Esto, a su entender, implica que las grandes creaciones de la historia están pre-incluidas en el fondo del que dialécticamente brotan, por esta razón, nuestro autor vuelve a sostener que, desde este enfoque, no hay ninguna innovación radical en el proceso histórico (cf. Zubiri, 1994, p. 312). Para esclarecer esta afirmación debemos efectuar algunas diferenciaciones terminológicas.

Zubiri observa que el origen de esta desembocadura teórica está en el principio de identidad entre el concepto y la cosa que plantea Hegel: "la estructura formal de la verdad como absoluto es el concepto. Los dos momentos son idénticos; en el concepto hay una identidad entre certeza y la verdad. [...] El objeto es verdadero porque responde a su concepto" (Zubiri, 1994, p. 255). En este sentido, la razón es a una tanto razón de la identidad de la cosa, como del saber sobre ella. Por esto, la razón es verdad absoluta, verdad del todo (cf. Zubiri, 1994, p. 255). Pero esta no es una identidad huera y vacía, sino una unidad viva, no es que concepto y cosa no sean distinto, sino que son inseparables (cf. Zubiri, 1994, p. 270). ¿En qué consiste, pues, esta vitalidad del concepto?

La filosofía hegeliana parte de la idea de un pensar concipiente (*das bregreiffendes Denken*): "es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo [...]. Se trata del concepto objetivo, de lo que son los objetos, en tanto que salen de mi actividad concipiente." (Zubiri, 1994, p. 258). Debido a estas particularidades de su pensamiento, Zubiri afirma que la razón, en la filosofía hegeliana, es la vida del concepto, ya que el concepto es el fundamento que constituye al sujeto, y no meramente una predicación lógica del sujeto (cf. Zubiri, 1994, pp. 260-261). Además, en la medida en que la razón se vuelve autoconsciente, entonces, se constituye en "espíritu

(Geist)" (Zubiri, 1994, p. 266), por esto la razón es el absoluto, el saber absoluto de la realidad.

Ahora bien, los predicados de la razón nunca conciben la realidad de manera completamente adecuada, este carácter "negativo" es lo que fuerza a la razón a continuar su proceso conceptual (cf. Zubiri, 1994, p. 284). La sola pretensión de quedarse en alguna de esas determinaciones conceptuales engendra, desde la perspectiva de Zubiri, la contradicción, ya que solo en el todo está la verdad. Este carácter negativo o no-idéntico es lo que da lugar al movimiento dialéctico, que consiste en la identidad de la identidad y la no identidad. ¿Cómo se da este proceso? Como superación (*Aufheben*) o síntesis de los momentos antitéticos. Esto le lleva a considerar que el movimiento dialéctico constituye una autoconformación o automorfismo, por el cual el espíritu absoluto se constituye en conformador interno de toda la realidad y de su realidad, hasta la plenitud de sí (cf. Zubiri, 1994, pp. 288; 295).

De manera semejante, el discípulo más cercano de Zubiri, Ignacio Ellacuría, examina las particularidades que posee la dialéctica hegeliana. Los fundamentos trascendentales de la dialéctica, es decir, lo que este considera como unidad de toda la realidad y del principio que las unifica y totaliza, lo encontramos en la "aprehensión racional del absoluto para alcanzar la verdad del todo." (Ellacuría, 2009, pp. 201-202). En este sentido, respecto de la identidad entre el pensar y el ser, indudablemente, Hegel le da prioridad al pensar o razón, por esta razón es idealista (cf. Ellacuría, 2009, p. 211). Pero es más que eso; es un panteísmo idealista, puesto que lo objetivo es un producto de la actividad racional subjetiva. Y esta actividad racional es Dios, puesto que la esencia de Dios es la esencia de los hombres (cf. Zubiri, 1994, p. 316).

Hechas estas caracterizaciones, Zubiri considera como aspecto crítico en el planteo hegeliano tomar a la razón como un pensar concipiente (*das begreifendes Denken*). A su modo de ver, en Hegel (y en algún sentido Kant) la razón se encuentra montada sobre sí misma. Veremos qué significa esto. Además, sostiene que no es posible considerar una generación dialéctica por conceptos, debido a que, desde el enfoque hegeliano, no hay un objeto delante, por lo que la dialéctica queda suspendida sobre sí misma. Pues, sin este objeto

¿qué es lo que da su dirección, su marcha, su adecuación o inadecuación al movimiento dialéctico interno del pensar en la elaboración de sus conceptos?" Si tenemos un perro delante, podemos hacer una dialéctica de lo que se quiera, por ejemplo, de las sustancias vivientes, y tener un pensar concipiente (*begreifendes Denken*) del perro. Pero, si no tenemos perro, ¿de dónde sale el término del movimiento dialéctico en el cual, sin embargo, Hegel dice que está la suprema concreción respecto a la cual todos los demás momentos son abstractos? Desde este punto de vista no resulta admisible. (Zubiri, 1994, p. 325)

El pensar hegeliano consiste en concebir el objeto "en tanto que concebir". De aquí se da la oposición entre Razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*). La racionalidad hegeliana produce el movimiento interno por sí mismo, hecho no concebible sin el objeto; el entendimiento, por su parte, permite que el ser humano esté en las cosas, las esté entendiendo (cf. Zubiri, 1994, p. 326). En cambio, desde la perspectiva zubiriana la razón, contrario a la idea hegeliana, es aquello que va *hacia*. La razón es marcha, es ir hacia el

objeto. De allí que la razón no es pensar concipiente, sino pensar “quaerente” (quaerens, movimiento, inquietud hacia lo otro). En consecuencia, la razón no reposa sobre sí, sino que reposa sobre la inteligencia.

Por otro lado, nuestro autor cuestiona la concepción clásica del *intellectus* por considerar que se lo reduce a ser *concupiens* (concupiente): “Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas.” (Zubiri, 1994, p. 326). Esta le resulta insuficiente, por dos razones: en primer lugar, porque el concebir es presentado como si fuera una suerte de espejo de la realidad, del mismo modo que la vista percibe unos colores y el oído unos sonidos. Por el contrario, para Zubiri, los conceptos son un precipitado de la inteligencia; es decir, derivan de la búsqueda misma de la razón. Dice el autor: “la conceptualización es una de las maneras con las que se las ingenia la razón para buscar las cosas en su función ‘quaerente’.” (Zubiri, 1994, p. 327).

Luego, sostiene que es común afirmar que el concepto de ente (de aquello que es) no está forjado por la razón. Desde su perspectiva, la noción de ente es un concepto problemático. Debido a que, para acceder a él es necesario remitirse al concepto de *noûs* aristotélico, pues es un concepto que no resulta fácilmente captable, al no ser algo inmediatamente dado. En tal sentido, esto obliga a Zubiri a plantear que hay que remitir el problema de la razón, al de *intellectus concupiens*, y de esta a la inteligencia. En otras palabras, la razón reposa sobre un intelecto concupiente (*logos*), y está, sobre la inteligencia misma.

Lo planteado hasta aquí nos deja apuntado algunas cuestiones centrales: la razón no reposa sobre sí misma, sino, como veremos en la inteligencia; además, no es concupiente, sino quaerente. La dialéctica carece de objeto, por lo que es inconducente como criterio estructural del movimiento conceptual. El desenvolvimiento histórico del concepto, a su vez, impide cualquier innovación radical. Para Zubiri “Sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades” (Zubiri, 1948, p. 331) De aquí que la historia no es despliegue de virtualidades, sino, como veremos, actualización de posibilidades, de donde puede realmente surgir la novedad. Pero para que esto suceda es imprescindible articularlo con la crítica de las representaciones sociales.

A continuación nos enfocaremos en una revisión del planteo zubiriano sobre la inteligencia sentiente, lo que él considera como solución a las dificultades de la razón hegeliana. Allí mismo indagaremos en las fuentes de la subjetividad, tal como pueden ser replanteadas desde este ángulo de la cuestión; esto permitirá reconfigurar la relación entre sujeto y objeto. Luego, indagaremos en la renovación de la concepción racional propuesta por Zubiri, y expondremos las razones de por qué este enfoque permite pensar la innovación en el proceso histórico. Como conclusión, nos proponemos abordar sucintamente los aportes que su pensamiento tiene para una renovación del pensamiento crítico mostrando brevemente las afinidades de estos planteos con la crítica a Hegel efectuada por Adorno en su *Dialéctica Negativa*.

Repensar la Inteligencia y la subjetividad

Jesús Conill, a partir de la filosofía de Zubiri, propone hablar de una “razón impura” (Conill, 1991, p. 163). Este concepto, sumamente sugerente, nos permite pensar que las fuentes de todo conocimiento no pueden considerarse incontaminados, sino transidos por el conjunto de vivencias humanas¹, análogamente, a lo que Heidegger (2012) denominaba la facticidad del *Dasein*, en cuanto “estar arrojado” (*Geworfenheit*) en una situación por la cual se nos avoca a la tarea inexorable de existir. Naturalmente, Zubiri prolonga estos motivos propios de la filosofía contemporánea, pero lo hace hacia la implantación en la realidad (cf. Zubiri, 2017, p. 34).

¿Cuál es la razón, según Zubiri, para que la filosofía haya planteado una estructura formal del conocimiento divorciada de sus fuentes intelectivas primordiales? A su modo de ver, esto tiene su raíz en la tradición filosófica clásica en la cual se produce una “logificación de la inteligencia” y, concomitantemente, una “entificación de la realidad” (cf. Zubiri, 1998, p. 86; 1982, p. 48). Con ello alude a una sustantivación del logos predicativo, olvidando su raíz original en la inteligencia, mejor dicho, en la inteligencia sentiente. Lógicamente, esto ha sufrido una prolongación en la filosofía moderna, cuyo principal representante es Kant, y Hegel hereda gran parte de ese enfoque. En él el sentir da a la inteligencia los datos que luego serán conceptuados y juzgados, dando lugar a una inteligencia sensible (cf. Zubiri, 1998, pp. 129-130).

Para Zubiri esta postura no es acertada, pues nunca se dice qué sea formalmente sentir e inteligir (cf. Zubiri, 1998, p. 12). Estos puntos son fundamentales, dado que inteligir es aprehender lo real como real, y sentir será aprehender lo real en impresión (cf. Zubiri, 1998, p. 12).

La inserción básica en la realidad se da por la unidad estructural entre inteligencia y sentir (cf. Zubiri, 1998, p. 84), la inteligencia sentiente. Este hecho no es menor, por cuanto, esta consideración de la inteligencia nos abre a las cosas por *impresión de realidad*. Esto quiere decir que las cosas im-presionan al ser humano desde los múltiples registros del sentir: *eidos* (visión), rastro (tacto), noticia (audición), etcétera (cf. Zubiri, 1998, pp. 101-113). Este enfoque de la inteligencia propuesto por Zubiri muestra la centralidad que le da a la corporalidad y a la condición fáctico-somática del ser humano.

Pero esto, además de desmarcarse de la primacía de la visión en la tradición filosófica (Zubiri, 1998, p. 105), nos señala que por la inteligencia sentiente nos abrimos a las cosas no como meros contenidos, sino como “formalidad” (cf. Zubiri, 1998, pp. 35-39), esto es, como una alteridad radical (Zubiri, 1998, p. 63), puesto que las cosas quedan en la inteligencia como siendo “otras” (cf. Zubiri, 1998, pp. 34-35). Así pues, concluye Zubiri: “La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad.” (Zubiri, 1998, p. 84)

En la dimensión de formalidad de realidad es donde alcanzamos nuestro primer nivel de análisis esencial. Justamente, porque en ella la realidad se presenta con una anterioridad elemental, es lo que denomina *prius* de realidad, esto quiere decir, que cualquiera sea la nota

¹ Vivencia es utilizado en un sentido lato.

que se aprehende de la cosa: el calor, un color, una textura, etc., ya siempre se presenta como siendo “de suyo”: si la cosa caliente, es porque es “suyo” su calor (cf. Zubiri, 1998, p. 62). Por esto mismo, lo aprehendido tiene un nivel de autonomía de realidad, o sea, como dijimos, es alteridad (p. 63). Además, la realidad tiene una fuerza de imposición, esto quiere decir que la primacía de noesis y noema husserliana es desplazada por la aprehensión *noérgica* de realidad, a saber, que la noesis es atingente, en el sentido de impresivamente aprehensora, y el noema tiene la fuerza impositiva propia de realidad (Zubiri, 1983, p. 94). Por ello estamos “poseídos” (cf. Zubiri, 1983, p. 92) por la riqueza de la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 63).

Lo actualizado en aprehensión tiene la doble dimensión talitativa o de contenido y de realidad, esto es, de transcendentalidad (cf. Zubiri, 1998, p. 118). Esta transcendentalidad, por su carácter formal, rebasa el contenido específico (Zubiri, 1998, p. 115), es decir, está constitutivamente abierta y en respectividad a todas las demás realidades (cf. Zubiri, 1998, p. 122). Esto no significa que en algún punto tenga una fijación, por el cual se determina un universo definido de realidades, dice Zubiri:

la transcendentalidad no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas. Por el contrario, es un carácter constitutivamente abierto, como ya he dicho. Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal. (Zubiri, 1998, pp. 130-1)

Ahora bien, lo real (contenido) y la realidad están mutuamente determinados. En efecto, para Zubiri lo real presenta una a constelación de notas que configura una sustantividad determinada, sin embargo, para él, la única sustantividad real es el cosmos, esto es, la unidad de todas las cosas por ser real (cf. Zubiri, 1998, p. 209). A pesar de ello, si nos atenemos a la riqueza de la realidad en sus notas, podemos ver que estas en función trascendental definen formas y modos de realidad muy diversos: por ejemplo, realidades vivas, personales, sociales, históricas (cf. Zubiri, 1998, pp. 211-5; 1983, p. 178). Esto nos advierte, indudablemente, de que la altura, anchura y hondura de la realidad es insondable, en consecuencia, hay una natural asimetría entre inteligencia y realidad.

En consecuencia, la filosofía de Zubiri ya en el nivel primordial barre con la pretensión del pensamiento identificador, ya que, desde un comienzo, está abierta a una alteridad radical, por lo cual, toda apertura intelectual al mundo es un abismarse en lo heterogéneo, en la insondable riqueza de la realidad.

Desde este enfoque propuesto por Zubiri, es posible pensar la subjetividad de una manera renovada, ya que esta no es una subjetividad constituida de manera inconcusa, sino que está en proceso de constitución por los objetos mismos. Naturalmente, conciencia y subjetividad están estrechamente vinculadas, por lo que tenemos que explicitar las claves propuesta por nuestro autor respecto de esta temática.

Para Zubiri (1998) no existe “la” conciencia, como realidad sustantiva (cf. p. 21), sino que lo que tenemos son los actos conscientes o actos por los cuales nos “damos cuenta” de las cosas (Zubiri, 1998, p. 21). Desde su punto de vista, la conciencia es una actualización

ulterior de la inteligencia sentiente. En toda actualización de una cosa real se produce una co-actualización de la propia inteligencia. Ahora, si la inteligencia es comprendida como *scientia*, esto es, ciencia, entonces, en virtud de esta co-actualización la inteligencia no es solo actualidad intelectual, sino *cum-scientia*, conciencia: "Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección." (Zubiri, 1998, p. 161).

Dicho en otras palabras, la conciencia surge al "darse cuenta" del propio acto de intelección. Por esta razón, los actos conscientes abren, ulteriormente, el ámbito de los propios pensamientos, en sentido estricto, todo el ámbito del "mí". Por lo tanto, el lugar de la subjetividad y la objetividad es, para Zubiri (1998), derivado de la primaria actualización común de inteligencia y realidad (p. 165).

Entonces, ¿cómo se constituye la mentada subjetividad? Esta presenta una estructura muy precisa. En primer lugar, Zubiri se refiere a la subjetualidad. La constitución del ámbito del mí, presupone la apertura consciente a las propias vivencias. Estos actos tienen una gradación, en el primer nivel el ser humano no solo actualiza unas cosas sintiéndolas, sino que, al mismo tiempo, se siente a sí mismo (tercera persona), *me siento* (primera persona) (cf. Zubiri, 1999, p. 114).

En otro nivel de la cuestión, los actos intelectivos nos abren no solo a la propia existencia como un *me*, sino a lo que es "mío", una propiedad mía (cf. Zubiri, 1998, p. 165), como puede ser mi placer o mis pensamientos. En este acto de autoposesión me defino como *yo*. De este modo, acaba constituyéndose, preliminarmente, los dos polos: sujeto y objeto: "las cosas son lo no-propio, a diferencia de eso que llamamos el *yo*, el *mí* o el *me*, que es lo propio" (Zubiri, 1999, p. 115). En resumen, la subjetualidad configura el centro de orientación y de vivencia de impresiones del ser humano.

El segundo nivel de esta estructura radica en la reflexividad. Para Zubiri la reflexividad tiene su génesis en los actos de actualización intelectual. La inteligencia es sentiente, no hay una separación, sino unidad estructural de inteligencia y sensibilidad. Esto conlleva que los modos de actualización de la realidad están definidos por los diversos sentidos. La sensibilidad kinestésica es un modo de aprehensión intelectual donde la realidad se presenta como *tensión dinámica* o direccional (Zubiri, 1998, p. 105), esto es, en "hacia". La cenestesia "me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí" (Zubiri, 1998, p. 108). Los diversos sentires son diversos modos de presentación de la realidad, pero, además, estos se recubren unos con otros. En la medida en que el en "hacia" (la sensibilidad kinestésica) recubre la cenestesia o sensación de intimidad, entonces nos vemos lanzados hacia nuestra propia intimidad. "Y esta intelección de mi propia intimidad en su 'dentro' es una intelección del 'mí' a través del 'estar': es justo la reflexión" (Zubiri, 1998, p. 108).

Esta descripción que hace de la reflexividad muestra a las claras abordaje a contrapelo de toda la tradición filosófica que presupone que la reflexión era el acto primario de la intelección; también, un acto inmediato y exclusivo de la inteligencia y ajeno al sentir (cf. Zubiri, 1998, p. 108). Por el contrario, hay tres momentos unitarios de la reflexión: "Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo 'hacia' mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí." (Zubiri, 1998, p. 109).

En Zubiri hallamos una resignificación de toda la praxis intelectual que ha definido a la tradición filosófica. En primer lugar, tenemos actos intelectivos; estos dan lugar a los

actos conscientes; de ahí a la reflexividad; finalmente, a los actos de conciencia refleja de uno mismo. No obstante, queda aún por determinar la subjetividad en sentido estricto, a partir de la cual hay una determinación de lo objetivo por el sujeto.

Para nuestro autor la subjetividad, antes de determinar a un objeto, tiene que comenzar por ser mía, o sea, los pensamientos son míos, antes que pensamientos de las cosas. Esta anterioridad lógica o de naturaleza del pensar, es lo que luego da lugar a la dimensión intencional del pensar; toda determinación del objeto sucede estructuralmente después (cf. Zubiri, 1999, pp. 130-131).

Pues bien, por lo dicho el sujeto y el objeto como tal quedan ampliamente desplazados hacia momentos estructurales posteriores de constitución intelectual. En tal sentido, la complejidad de la subjetividad, así como los objetos determinados por esta, se terminan de estructurar al nivel de la razón, la cual tiene un modo muy diverso de la actualización que ocurre en la aprehensión primordial de realidad. A fin de esclarecer este planteo es necesario dar un rodeo por el *logos* y, finalmente, por la razón. De esta manera tendremos una mirada más acabada y compleja del fenómeno, y mostrar cómo resignifica muchos de los presupuestos del pensamiento moderno.

Razón e historia. Fuentes de la crítica y la novedad

La actualización primordial de la realidad da paso, inexorablemente, a la constitución del sentido de las cosas. En el nivel de la inteligencia se actualiza una constelación de notas elementales de las cosas que constituyen una unidad autónoma. Estas mismas cosas están inscriptas congénitamente en un campo de realidad o ámbito trascendental (cf. Zubiri, 1982, p. 31), lo que permite conocerlas entre otras realidades. Esta es la tarea del *logos*, según expresa Zubiri (1982, p. 47). Este *logos* es una modulación ulterior de la inteligencia, por lo que, este aspecto de la intelección no reposa sobre sí mismo (cf. Zubiri, 1982, p. 48).

El *logos* conoce lo que las cosas son “en realidad” (cf. Zubiri, 1982, p. 45). Para eso, lo que hace es aprehender unas cosas “entre” otras. Para poder aprehender el sentido de lo que la cosa es, es necesario efectuar una intelección distanciada de las cosas. En otras palabras, para poder determinar lo que son las cosas, debemos recurrir a ideas o simples aprehensiones. Los modos de esas simples aprehensiones son el fictos, perceptos o conceptos (cf. Zubiri, 1982, p. 95- 101). Nos detenemos en el concepto, por su relevancia para nuestro estudio.

Desde el enfoque zubiriano, el concepto es un modo de creación del contenido de las cosas reales. Por el concepto definimos qué sería la cosa real en el ámbito campal (cf. Zubiri, 1982, p. 101). Hemos sostenido que el *logos* no reposa sobre sí mismo, por lo que no hay criterios prefijados de lo que las cosas son, sino que, el campo de realidad es un ámbito de “libre creación”, por lo que, definir lo que las cosas son responde a una libre orientación conceptual subjetiva (cf. Zubiri, 1982, p. 66). No obstante, a pesar de ser libre, no es una aprehensión en el vacío, siempre parte de lo previamente aprehendido en la inteligencia. Son las notas de la cosa las que nos permiten conjeturar conceptualmente qué sería la cosa (cf. Zubiri, 1982, p. 102).

El concepto lo es de dos formas distintas. Por un lado, es abstracción. La abstracción consiste en un prescindimiento de ciertos aspectos de la cosa, para quedarse con otros. La abstracción es un movimiento positivo y creador. Claramente, al prescindir de ciertos elementos y priorizar otros, la constitución subjetiva de lo real lo hace en una dirección determinada.

Al abstraer, por ejemplo lo que conceptuamos ser el “qué” de un hombre, podemos hacerlo en muchas direcciones distintas: en dirección a su figura animal, a sus funciones psico-animales (lenguaje, etc.), a su índole personal, al carácter de su colectividad, etc. En cada una de estas líneas el “qué” creado por abstracción resulta formalmente distinto. La abstracción envuelve una precisa dirección intelectual. Esta dirección lo que hace es crear cualitativamente el ámbito del “abs”. (Zubiri, 1982, p. 103)

Para Zubiri (1982) no cabe duda de que los conceptos son constructos (cf. p. 104). Aquello de lo cual prescindimos para constituir la abstracción es una línea libremente escogida, pero conforme a lo actualizado en aprehensión primordial. No obstante, la cosa no deja de ser una alteridad, no-idéntica, singular e irreductible al concepto; por lo que, desde este enfoque, las líneas de abstracción conceptual no son únicas ni unilaterales, sino que se dan en un conjunto amplio y rico de posibles direcciones o enfoques intelectual en función de los cuales podemos constituir los conceptos, y son las cosas, en último término, las que dictaminan la verdad de nuestras representaciones (cf. Zubiri, 1982, pp. 319-325).

Finalmente, el logos, en función de los conceptos construidos, termina afirmando o juzgando lo que las cosas son “en realidad” (cf. Zubiri, 1982, p. 106). Sin embargo, esta afirmación no es inmediata, sino que está mediada por la distancia constituida en el campo. Para afirmar tenemos que ir de los conceptos a las cosas en el campo. Por lo que, juzgar o afirmar es, en verdad, un “llegar afirmando” (Zubiri, 1982, p. 115) que es tal o cual cosa.

El dinamismo dialéctico hegeliano, en cuanto estructural formal de la intelección, no tiene aquí la preeminencia estipulada por dicho autor. Para Zubiri, dicho dinamismo, al deslizarse subrepticamente del momento primordial de la aprehensión, ha perdido de vista un nervio esencial de la cuestión. Por esta razón, nuestro autor les establece un cerco a sus pretensiones: “El dinamismo dialéctico es, pues, un momento estructural de la intelección, pero tan sólo de la intelección afirmativa, porque ésta, y sólo ésta, es intelección distanciada. La intelección en sí misma no es dinámica.” (Zubiri, 1982, p. 117). Por esto, anticipamos que no es posible totalizar lo real desde el concepto, puesto que siempre hay dimensiones de la realidad que no han sido conceptualizadas. En breve veremos cómo esto tiene directa implicancia en la razón.

Las afirmaciones constituidas por el logos conforman un conjunto de representaciones de las cosas reales (cf. Zubiri, 1983, p. 108). En la medida en que yo afirmo algo, entonces re-presento, actualizo y hago firme la cosa, pero desde el concepto que he construido. Este cúmulo de representaciones definen la dirección de la marcha racional: “Razón es direccionalidad de una marcha. Ciertamente, no habría dirección sin representación: [...] Pero esta representación no consiste en ser la norma o medida de lo que efectivamente es real, sino en ser la dirección de una búsqueda en profundidad.” (Zubiri, 1983, p. 62)

Ahora bien, toda intelección racional no es “movimiento en lo ‘mismo’, sino que es marcha ‘hacia lo otro’” (Zubiri, 1983, p. 68). Esto otro es la realidad en profundidad, es decir, allende la inteligencia. Nuevamente, hemos recuperado ese aspecto de no-identidad de las cosas reales, ya que, siguen siendo una alteridad radical, y, por tanto, un punto de impugnación de las representaciones del logos.

Así pues, las pretensiones dialécticas de totalización de la realidad encuentran aquí una cesura o clivaje, puesto que por su apertura trascendental las cosas escapan a las capacidades de las representaciones conceptuales, que permiten avizorar una totalización dialéctica. “La marcha hacia la profundidad no es el despliegue de un saber absoluto. La profundidad es siempre una dimensión abierta, y por esto la razón no es saber absoluto sino intelección abierta en profundidad.” (Zubiri, 1983, p. 168)

Sin embargo, la realidad tiene aspectos actualizados en la razón, si no, no habría conocimiento alguno. Entonces, ¿en qué medida, desde este enfoque, podemos considerar que todo lo real es racional?

En definitiva, la razón es la actualidad de lo real en búsqueda pensante. Como lo actualizado es formalmente real, resulta que lo real así actualizado está formalmente en actualidad de razón. En este sentido debe decirse que todo lo real es racional. Pero es menester entender esta frase con suma corrección. (Zubiri, 1983, p. 78)

Zubiri cierra el párrafo con una advertencia. Veamos por qué. Lo actualizado en razón necesariamente es racional, por consiguiente, todo lo real actualizado es racional. A pesar de ello, para nuestro autor hay algunas cuestiones a considerar: “no todo lo real ‘tiene’ razón: podría reposar sobre sí misma sin estar actualizado” (Zubiri, 1983, p. 79). Además, lo racional no debe estar necesariamente asociado a lo conceptual.

Para Hegel, todo lo real es racional, y para él racional significa que todo tiene estructura de razón especulativa, esto es, estructura de concepto. Esto es quimérico. Porque racional no significa conceptual sino inteligido en actualidad pensante. Y esta intelección no es forzosamente la intelección lógica del concepto. La razón puede actualizar pensantemente lo real en formas no conceptivas. Más aún, puede actualizar lo real como siendo superior a toda intelección racional.” (Zubiri, 1983, p. 79)

De acuerdo con Zubiri, todavía hay un tercer aspecto a considerar. Lo real actualizado en el pensamiento es racional, pero lo es porque entra “*por sí mismo*” en el ámbito de la razón (Zubiri, 1983, p. 79). De este modo, nuestro autor pretende sortear cualquier suspicacia de que se trate tan solo de que lo real ingresa en el ámbito de la razón por una operación arbitraria de esta, sino que la realidad posee por sí misma una estructura inteligible. Es decir, lo real posee por su modo de estar estructurado capacidad de dar razón de sí misma. De hecho, la opacidad o transparencia son dos modos de estar lo real actualizado en la razón. Aún más, la irracionalidad es para Zubiri (1983) uno de los modos que tiene la realidad de dar razón de sí misma, es el positivo modo de “es-no-racional” (p. 80). Por esto, Zubiri afirma que la razón es doble: razón mía y razón de las cosas (Zubiri, 1983, pp. 41-76). De allí que “Lo real está inmerso por sí mismo en la razón, tanto por ser de

las cosas, como por ser un modo mío de intelección. Y en este sentido y sólo en éste, todo lo real es racional” (pp. 80-81).

Esto es más que relevante para nuestro estudio, ya que nos aleja de cualquier idea de una imposición subjetiva de lo que las cosas son estructuralmente en profundidad. No obstante, la tarea subjetiva es insoslayable, porque cuando “las cosas dan su razón, esta razón es mía, porque efectivamente he sido yo quien le he forzado a que me la dé y a que me la descubra mediante un esbozo que me he forjado yo mismo.” (Zubiri, 1999, pp. 132-133). Entonces, es menester, desde esta doble perspectiva de razón mía y razón de las cosas, delimitar cómo el pensamiento constituye su razón de las cosas.

Hemos afirmado que la razón marcha hacia lo profundo de la realidad en cuanto realidad, con el propósito de encontrar el fundamento de las cosas reales en el campo de realidad. Para efectuar esta marcha recurre a un sistema de referencia o representaciones determinadas, dependiendo del ámbito del saber del que parte: científico, político, filosófico, teológico, etc. Cualquiera sea el caso, la razón conoce mediante representaciones que le permiten trazar un “esbozo” (cf. Zubiri, 1983, p. 219-220) de lo que las cosas “podrían ser” en profundidad. En este sentido, el conocimiento consiste en la constitución de un sistema de posibilidades de lo que las cosas son en el mundo o allende la inteligencia (cf. Zubiri, 1983, pp. 220-221).

El sistema de posibilidades está socialmente constituido (cf. Zubiri, 2006), es decir, el científico, el poeta, el filósofo, entre otros, apela a las posibilidades constituidas por el cuerpo social del que forma parte; no son algo meramente circunscrito a sus íntimas cavilaciones subjetivas. Lo mismo cabe decir del ejercicio del conocimiento racional. Todo conocimiento es una actualización o apropiación de posibilidades de lo que las cosas son en profundidad (cf. Zubiri, 1983, pp. 299-300), debido a esta peculiar característica, Zubiri (1983) considera que la razón es constitutivamente histórica (cf. p. 302). De hecho, del mismo modo define a la historia: como apropiación de posibilidades y proceso de capacitación (cf. Zubiri, 1986, pp. 119-222; 2006, pp. 89- 166). En virtud de esto, la historia es el proceso racional de actualización de posibilidades y de capacitación que el cuerpo social realiza en orden a su autoconstitución.

Ahora bien, ¿cómo se constituye el progreso de la razón, en general, y de lo sociohistórico en particular? ¿Adopta este último el cariz de un progreso lineal, ascendente, continuo, por etapas y teleológico, como denuncia Habermas (1981, p. 141; véase también, González, 2010) respecto de la concepción moderna de la historia?

Hemos hecho auténticos avances en este sentido. Los objetos de conocimiento no son meras determinaciones del pensamiento, por el contrario, se caracterizan por su alteridad radical, lo cual cierra desde un principio cualquier pacto de paz anticipado con el objeto. Asimismo, el imperio cognitivo de la subjetividad queda descentrado, aunque no destronado. No obstante, no hemos terminado de caracterizar por completo la subjetividad. Entonces, indagaremos sucintamente en este aspecto y luego en la concepción zubiriana del progreso racional.

En nuestro apartado anterior concluimos con un exhaustivo desarrollo sobre la cuestión de la subjetividad. Allí planteamos que esta tiene tres momentos estructurales: primero, la subjetualidad caracterizada por ser el ser humano centro de orientación de sus vivencias, hecho que se expresa en los pronombres personales: me, mí y yo. Delimitado el

ámbito de la propia mismidad, se puede diferenciar todo lo que no es el yo. En segundo lugar, apunta a la reflexión. Esta es una instancia derivada de la primera co-actualización inteligencia y realidad, y sucede por el hecho de vernos lanzados hacia nuestra propia intimidad, es decir, la reflexión es una intelección del “mí”, de la propia mismidad. En último lugar, encontramos la subjetividad, la cual presupone la subjetualidad y la reflexividad. Lo subjetivo se caracteriza por ser el ámbito de mis pensamientos, antes que el pensamiento de las cosas. Para nuestro autor, es necesario delimitar el perímetro del propio pensamiento y luego es posible hacer una determinación de los objetos. Sin embargo, esto no es tan sencillo, justamente, porque lo más subjetivo está entrelazado con la determinación del objeto. Veamos esto en detalle.

Zubiri nos ha dicho que la razón de las cosas es una razón mixta, por así decir, ya que implica la constitución de esbozos de los que las cosas podrían ser en lo profundo del mundo. Este manojo de representaciones con el cual me dirijo e interpeleo la realidad puede encontrar cumplimiento en la realidad y, por tanto, verse confirmado por ella. Por consiguiente, la realidad me da su verdad, es decir, la realidad nos hace estar en razón debido a que se confirma en su propia estructura nuestros supuestos teóricos. De este modo, “El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando el modo de ser de mi propia realidad.” (Zubiri, 1999, p. 133). Por ende, si bien la razón es mía, ya que he sido yo quien ha elaborado el esbozo a partir de la cual he examinado la realidad, no obstante, es ella la que acaba por configurarme en razón: “soy yo el que sale co-configurado al darme la cosa la razón de lo que ella es.” (Zubiri, 1999, p. 133)

Esta afirmación final es de especial gravedad, ya que la subjetividad encuentra su máxima identidad en lo no-idéntico a ella, en aquello que puede refutar o impugnar sus propias presuposiciones. Un ejemplo elocuente es el psicoanálisis, en el cual el sujeto neurótico, en la medida en que se autoobjetiva emergen dimensiones de sí mismo no reconocidas en su propia autocomprensión, es lo no-idéntico de sí. Justamente, en lo otro que sí mismo, es decir, en todo aquello desalojado o reprimido, el sujeto ve impugnada sus propias identificaciones, por lo cual, únicamente se realiza en la medida en que advierte y asume los aspectos inhibidos de sí mismo.

A partir de lo dicho podemos abordar íntegramente la idea de progreso. Para Zubiri esta es una categoría racional, debido a que el sujeto examina o explora la realidad sin garantías previas, sino que está inserto en una verificación dialéctica, dado que sus propios esbozos pueden verse refutados por la estructura profunda de la realidad. Por esta inadecuación se ve exigido de reelaborar nuevos esbozos más adecuados a la realidad en profundidad (Zubiri, 1983, pp. 276-277). Así pues, “en esta dialéctica, lo ya verificado constituye un momento esencial: el *progreso*” (Zubiri, 1983, p. 277). Es decir, en la medida en que nuestro esbozo encuentra cumplimiento en lo profundo de la realidad, entonces, estamos ante un logro intelectual, por tanto, hay un avance de la razón. Si no hay cumplimiento, podemos decir que hay un avance por defecto, ya que la realidad ha refutado nuestro esbozo, lo que nos obliga a crear uno nuevo. De lo contrario caemos en una “trampa epistemológica”, como lo llama Ricoeur (2008, p. 133), por cuanto en ningún momento se logra una genuina verificación de lo planteado teóricamente, que permitiera hablar de una “ruptura epistemológica” como tal.

En términos sociohistóricos esta refutación de las propias ideas o conceptos obedece a que el orden sociohistórico es algo abierto e indefinido. Por tanto, los esbozos no son “la

vía" de lo real, sino, a lo sumo, aproximaciones "viables". Por ello, cualquier verificación en el marco de la dinámica sociohistórica representa un triunfo de lo razonable (cf. Zubiri, 1983, p. 275), ya que implica una parcial adecuación acerca de los modos de estructuración más convenientes de lo social. En función de estos logros racionales es posible una transformación efectiva de la estructura social por apropiación de posibilidades que implique un verdadero progreso de la humanidad hacia su plenificación conjunta.

A modo de conclusión

Afinidades tentativas con el enfoque crítico de Theodor Adorno

En lo sucesivo nos proponemos hacer una recapitulación general, mostrando las rupturas del pensamiento zubiriano con el hegeliano, y, a su vez, explorando las afinidades de su planteo con las reflexiones teórico-críticas de Th. Adorno. Esto nos parece relevante, dado que este pensador se inscribe en la tradición hegeliano-marxista, pero siendo crítico sobre todo del primero de ellos. En este sentido, nuestro objetivo es mostrar potenciales puntos de diálogo futuro entre tradiciones teóricas aparentemente muy distantes.

1. El principio de identidad del concepto. En la filosofía de Zubiri observamos un claro desplazamiento de los presupuestos hegelianos del pensamiento. En primer lugar, cabe destacar que desde la aprehensión primordial hasta su modulación en la razón encontramos una apertura a la alteridad, a lo otro que el pensar. En este sentido, rompe con las bases del principio de identidad lógico y epistemológico que gobierna el pensamiento hegeliano. En virtud de esto, el planteamiento zubiriano consiste, desde un comienzo, en un sumergirse en el pozo de riqueza de la realidad, donde no es el pensar el que pone unilateralmente las condiciones de inteligibilidad de los objetos, sino que son esto en su carácter no-idéntico, divergente, diferente los que dan o no razón de nuestros esbozos racionales.

A nuestro modo de ver, esto se aproxima o encuentra afinidades con la propuesta adorniana de una Dialéctica Negativa. Para este autor, el pensamiento occidental, sobre todo, en su desarrollo moderno, se ha constituido en base al principio de identidad, esto implica que "pensar es identificar", adecuar la cosa al concepto (cf. Adorno, 2011, p. 18). Este principio lógico y epistemológico gobierna por entero la estructura del pensamiento moderno, y, sobre todo, nos advierte, está a la base de la dialéctica hegeliana.

La tentación inherente a este modo de pensar consiste en proceder mediante contradicciones que pasan de la identidad a la no identidad (lo contradictorio) y, luego, a una nueva identidad superior reconciliada llevada a cabo por el espíritu absoluto. De esta manera, todo lo que no se adecua a los criterios identificadores del concepto, recibe la marca de la contradicción: "La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad." (Adorno, 2011, p. 18).

Para este autor, la fuerza operante del todo en su proceso de determinación no solo niega las diferencias individuales al reducirlas a los criterios identificantes del concepto, sino que, además, esta se vuelve, asimismo, negativa, no-verdadera, por ser una imposición forzada de identidad (cf. Adorno, 2011, p. 139). En virtud de esto, "Es precisamente el

insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio.” (Adorno, 2011, p. 139).

En otras palabras, este principio que rige el pensar, al no tolerar la diferencia, lo contradictorio, lleva a cabo una reconciliación falaz, mentirosa, no-verdadera, por cuanto no integra genuinamente la diferencia, sino que la reprime, en vez de hacer un reconocimiento real de la misma. Como consecuencia, la violencia de la igualación lo único que logra es reproducir la contradicción que busca extirpar, justamente, porque reintroduce aquello que no encaja de manera forzada. Esto conlleva que lo reprimido por lo idéntico retorne de una nueva manera (Freud), lo que implica que resurja el conflicto. Es decir, la fuerza de la identificación, bajo un halo de orden y armonía en un sistema, en una creencia, en un modo de ser, pensar, hacer, etc., únicamente logra aplazar o trasladar el antagonismo a otro nivel, el cual puede volver bajo formas más virulentas.

2. El problema de la subjetividad. Para Zubiri conciencia y subjetividad son estructuras derivadas de la primaria co-actualización entre inteligencia y realidad –vale destacar que el autor parte de una inteligencia sentiente, es decir, las dimensiones sensibles-somáticas son estructurales a la aprehensión—. La subjetividad se constituye a partir de la unidad de la subjetualidad o ámbito del yo y la reflexividad de la conciencia. Sin embargo, la subjetividad no termina de constituirse hasta tanto sus pensamientos no quedan co-constituidos por la confirmación de sus esbozos, es decir, hasta que la realidad en profundidad no le dictamina si está o no en razón. Esto resultaba medular, ya que se distancia ampliamente de Hegel, en el cual el acto racional del sujeto constituye interior e intrínsecamente al objeto como a sí mismo. Aquí, por el contrario, queda profundamente descentrado en la constitución de la realidad, puesto que, si bien los esbozos teóricos del sujeto son vertebrales, no es una prerrogativa de este la determinación de la verdad de sus afirmaciones acerca del objetivo, sino que le corresponde al objeto mismo.

En Adorno encontramos que subjetividad y violencia epistémica están estrechamente vinculados. Para Adorno (2011), la identificación se constituye en ideología (cf. p. 144), ya que expresa una relación de dominación del sujeto sobre la cosa u objeto, al suprimir o reprimir aquello que no encaja en los criterios conceptuales del sujeto. Todo conocimiento, toda consciencia constituyente es una protoforma de violencia epistémica, por tanto es ideológica. En otras palabras, para este autor, es la estructura misma del acto de conocer la que es ideológica, violenta, dominadora, siempre que se rija por el principio de identidad.

En este sentido, el autor afirma la necesidad de una “prelación del objeto” (cf. Adorno, 2011, p. 175) que consiste en darle primacía o preeminencia a la dimensión objetiva por sobre la subjetiva, de manera tal que los momentos teórico-conceptuales del pensamiento, responsables de reducir a criterios totalizadores la alteridad, heterogeneidad y diversidad de lo objetivo, quedan descentrados a favor del objeto.

La crítica de Adorno (2011) a la tradición filosófica implica no solo una prelación de lo objetivo, por el cual este no se puede reducir al pensamiento totalizador, sino también una recuperación de la corporalidad como dimensión constitutiva de la teoría del conocimiento. En la medida en que el concepto de lo somático, sensible, es reducido al plano de la conciencia, es decir, a lo estrictamente representacional, entonces, se socavan las fuentes auténticas del conocimiento, puesto que las “las sensaciones son ya en sí lo que la sistemática querría presentar como su formación por la consciencia.” (p. 183)

3. El vínculo entre razón e historia. Zubiri nos ha sacado del fatídico círculo en que quedaba encerrada la razón en su proceso de autoconstitución dialéctico en la historia. Desde su punto de vista, la razón se torna histórica por su apropiación de posibilidades, lo que desencadena un proceso de capacitación racional. En este sentido, la historia en sí misma no es una dialéctica de virtualidades, sino un proceso de creación y obturación de posibilidades. En virtud de esto, el proceso sociohistórico es algo abierto, e indeterminado; el progreso histórico, es lento, tentativo, conjetural, ya que la razón se enfrenta a lo no-idéntico, es decir, a lo otro que el concepto, por lo que, siempre hay aspectos que se sustraen a las determinaciones conceptuales, por tanto, no hay universalizaciones definitivas, sino que todo es absolutamente relativo al contexto histórico y social de emergencia.

En sus trabajos, Adorno extrae claras consecuencias del vínculo de la razón en relación con la historia. El declara, siguiendo muy de cerca las críticas elaboradas por Walter Benjamin², que el modelo del progreso está en el control de la naturaleza extra e intrahumana; control que se funda en el principio de identidad del espíritu, en virtud del cual se cometen todas las injusticias contra lo no-idéntico. De allí que el genuino progreso significa salir del hechizo lanzado por dicho principio (cf. Adorno, 2019, pp. 298-301).

La construcción histórica idealista, a su modo de ver, ha identificado posibilidad con realidad; es decir, realidad y espíritu quedan completamente equiparadas (cf. Adorno, 2019, p. 158), anulando así el horizonte de posibilidades, como diría Koselleck. Desde su punto de vista, es más adecuado considerar la dialéctica de la historia como una no identidad de lo idéntico y de lo no idéntico, ya que esta no logra la pretendida unidad del concepto en su proceso de desenvolvimiento en la historia. Por el contrario, hay un desgarramiento en el seno mismo del concepto por aquellos aspectos de la historia que no se ajustan a sus identificaciones; es una identidad desgarrada, justamente, porque lo sometido y reprimido por el concepto provoca una ruptura en el mismo (cf. Adorno, 2019, pp. 198-199). De esta manera, es posible una recuperación de la posibilidad y, por tanto, de la utopía.

En resumidas cuentas, encontramos tres posibles ámbitos de confluencia teórica entre estas tradiciones teóricas, lo cual habilita a un posible diálogo que permita profundizar en una recuperación de la racionalidad como fuente de crítica y transformación histórica.

Bibliografía

Adorno, T. W. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. (3a ed.). Akal.

Adorno, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Eterna Cadencia.

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Tecnos Editorial.

Ellacuría, I. (2009). *Cursos Universitarios* (L. Alvarenga & H. Samour (eds.); 1a ed.). UCA editores.

González, A. (2010). *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* Bubok.

² El primero de ellos denuncia que la infatuación del progreso histórico adopta el cariz de una máquina infernal de lo siempre *igual* (cf. Mate, 2006).

- Habermas, J. (1981). La reconstrucción del materialismo histórico. En *La reconstrucción del materialismo histórico*. 4a, pp. 131–180. Taurus.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3a ed. 5ta). Trotta.
- Mate, M. R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Trotta.
- Nicolás, J. A. (2016). Zubiri urbanizado: La filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. *Arbor*, 192(780), 1–9. <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4008>
- Ricœur, P. (2008). *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo Libros.
- Zubiri, X. (1948). *Naturaleza, Historia, Dios*. Editorial Poblet.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. 5a ed. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006). *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión*. Alianza Editorial.

Licencia de uso: (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

Derechos de autor © 2025: Fernando Ramírez

Declaración de intereses

El autor declara que no existen conflictos de intereses que puedan haber influido en los resultados o interpretaciones del presente artículo.