

Reología y antropología: una invitación a investigar con novedad metafísica la realidad humana

Lucas R. Cañoles-Cuevas
Filosofía Fundamental.
lucas.canoles.cuevas@gmail.com

Carlos Sierra-Lechuga
Filosofía Fundamental.
carlossierralechuga@filosofiafundamental.com

Resumen:

Insatisfechos ante las antropologías filosóficas disponibles, en este artículo proponemos el esbozo de una antropología fundamental e invitamos a continuar la empresa. La crítica a las antropologías tradicionales es común en otros autores y nos ayuda a justificar la elaboración de una nueva antropología que calificamos de “reológica”. Sus primeros objetivos son 1) mostrar que la res humana es “física” y por tanto no “dual” como han creído casi todas las antropologías y 2) mostrar que si hay algo fundamentalmente humano no está en las categorías clásicas de “psique”, “reflexividad”, etc., sino en lo que llamamos “experienciar”, i.e. probar físicamente realidad, algo que no hacen el resto de res. Se trata de una propuesta metafísica y no “psicologista”. Por tanto, explicaremos brevemente qué es reología y, usándola como herramienta, esbozaremos algunas directrices que delimiten una futura investigación reológica de la realidad humana.

Palabras clave: experiencia, noología, estructuralismo, Xavier Zubiri, realismo.

Rheology and anthropology: an invitation to investigate, with metaphysical novelty, the human reality

Abstract:

Dissatisfied with the available philosophical anthropologies, in this paper we propose the outline of a fundamental anthropology and invite to continue the task. The critique of traditional anthropologies is common to other authors and helps us to justify the elaboration of a new anthropology which we call "rheological". Its first objectives are 1) to show that the human res is “physical” and therefore not “dual” as almost all anthropologies have believed, and 2) to show that if there is something fundamentally human it is not in the classical categories of “psyche”, “reflexivity”, etc., but in what we call “experiencing”, i.e. physically tasting reality, something that the rest of the res do not do. This is a metaphysical and not a "psychological" proposal. Therefore, we will briefly explain what rheology is and, using it as a tool; we will outline some guidelines that delimit a future rheological investigation of human reality.

Keywords: experience, noology, structuralism, Xavier Zubiri, realism.

Rhéologie et anthropologie: une invitation à explorer la réalité humaine avec une nouveauté métaphysique

Résumé :

Insatisfaits des anthropologies philosophiques disponibles, nous proposons dans cet article les grandes lignes d'une anthropologie fondamentale et vous invitons à poursuivre l'entreprise. La critique des anthropologies traditionnelles est courante chez d'autres auteurs et nous aide à justifier l'élaboration d'une nouvelle anthropologie que nous qualifions de «rhéologique». Ses premiers objectifs sont 1) de montrer que la res humana est «physique» et donc pas "duelle" comme l'ont cru presque toutes les anthropologies, et 2) de montrer que s'il y a quelque chose de fondamentalement humain, ce n'est pas dans les catégories classiques de «psyché», «réflexivité», mais dans ce que nous appelons «éprouver», c'est-à-dire tester physiquement la réalité, ce que le reste de la res ne fait pas. Il s'agit d'une proposition métaphysique et non "psychologiste". Par conséquent, nous expliquerons brièvement ce qu'est la rhéologie et, en l'utilisant comme un outil, nous esquisserons quelques lignes directrices qui délimiteront une future enquête rhéologique sur la réalité humaine.

Mots clés : expérience, noologie, structuralisme, Xavier Zubiri, réalisme.

Reologia e antropologia: um convite para investigar com novidade metafísica a realidade humana

Resumo:

Insatisfeitos com as antropologias filosóficas disponíveis, neste artigo propomos o esboço de uma antropologia fundamental e convidamos a continuar o empreendimento. A crítica às antropologias tradicionais é comum noutros autores e ajuda-nos a justificar a elaboração de uma nova antropologia que qualificamos como “reológica”. Os seus primeiros objetivos são 1) mostrar que a res humana é “física” e, portanto, não “dual” como quase todas as antropologias acreditavam e 2) mostrar que se há algo fundamentalmente humano, não está nas categorias clássicas de “psique”, “reflexividade”, etc., mas no que chamamos de “experienciar”, ou seja, testar fisicamente a realidade, algo que o resto de res não faz. É uma proposta metafísica e não “psicologista”. Por isso, explicaremos brevemente o que é a reologia e, usando-a como ferramenta, traçaremos algumas diretrizes que definem uma futura investigação reológica da realidade humana.

Palavras-chave: experiência, noologia, estruturalismo, Xavier Zubiri, realismo.

1. Introducción

Si se piensa que en toda experiencia humana hay una imbricación con la realidad y que, por tanto, el hombre se juega en el trato que tiene con ella, entonces es menester buscar la estructura de este humano en su carácter más basal. Tal propósito ha sido la ardua tarea histórica de la antropología, en particular la filosófica. Sin embargo, ha solido buscarla en momentos parcelados de la experiencia humana, ora en la experiencia política (Aristóteles), ora en la experiencia social (Marx), en la simbólica (Cassirer), en la reflexiva (Scheler), en la cultural (Baumeister), en la religiosa (Paniker)... obviando lo que quizá sea la estructura fundamental de esos momentos; como si sólo uno fuese el substancial. Se ha solido creer que la razón formal de la realidad humana es *una* de sus experiencias, dejando incólume el propio nodo estructural en el que convergen todas ellas. A este tipo de antropologías particulares pudiéramos llamar “antropologías segundas”, por tratar de un momento operativo de la realidad humana como si fuese su constitución.

En contraposición, y teniendo en cuenta la integridad estructural buscada, propondremos (no más que a modo de esbozo en este escrito) una antropología que indague algo así como la “estructura fundamental del hombre”. Vale decir: si es el hombre quien experiencia realidad, entonces es él quien aparece en todas sus experiencias concretas, es él quien excede la particularidad de cada una, como *atravesándolas* todas, por lo que puede decirse que las *trasciende*. Habría, pues, un fundamento *físico* y *transcendental* en el que se entrelaza la totalidad de su experiencia. A la búsqueda de ese fundamento transversal llamaríamos “antropología fundamental”.

Ahora bien, nos parece que una antropología puede no ser “segunda” y replantearse como “fundamental” sólo si echa mano de alguna filosofía igual de primera. Por eso, nos acogemos a la *reología*, actual herramienta metafísica que investiga “la realidad rea de las *res*”¹, encontrando como constante que esas *res*, lejos de estar definidas por un sólo momento substancial, son lo que son por las convergencias estructurales que en ellas se imbrican. Atendiendo, pues, a lo que la *res* humana acusa de su propia *realitas*, sería viable una investigación de antropología fundamental cuya empresa sea *una investigación reológica de la realidad humana*. Es menester designarle con este adjetivo, pues si bien la insatisfacción ante las antropologías segundas ya ha sido señalada por otros varios autores también, nuestra empresa se distingue del mero señalamiento crítico y continúa, además de indicar el diagnóstico, sugiriendo un posible pronóstico y por tanto una posible “terapéutica”, a saber,

¹ Carlos Sierra-Lechuga: “De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología”. En: *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, en Pintor-Ramos, Lida Mollo, Sierra-Lechuga, González Fernández (eds.), (Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri; 2021): 233-262

esbozando las directrices para una antropología novedosa.

Pero para esbozar la viabilidad de esta empresa, teniendo en cuenta que este texto no es más que una invitación, tendremos que ir a pasos contados. Primero que nada, atenderemos la acuciante necesidad de hacer *nuevamente* antropología. A continuación, mostraremos que, además, hay que hacerlo *con novedad*, pues la crítica a las antropologías segundas resulta ya común en otros varios autores con los que, sin embargo, no compartimos más que la crítica. Esto justifica tener que constituir una antropología fundamental que, como hemos dicho, calificamos de “reológica”. Para aclarar este adjetivo, se revisará *grosso modo* la reología como herramienta filosófica contemporánea. Previamente a concluir, esbozaremos algunas guías básicas que delimiten esas directrices para una futura robustez del conocimiento reológico de la realidad humana; directrices centradas en *el cuerpo humano*. Todo esto no con otro fin que el de invitar al lector a continuar los derroteros que naturalmente tome esta modesta propuesta.

2. ¿Por qué antropología?

Las cosas reales están unas con otras en su particular modo de estancia. Una piedra podría estar respecto de otras cosas reales grávidamente, inercialmente, mineralmente y todo otro modo típicamente lítico. La realidad humana, por su parte, también tiene su particularidad. Estando en el mundo, a la estancia típicamente humana llamamos *experiencia*. Las piedras, con lo compleja que pueda ser la fisicoquímica que las determina, no experimentan el mundo. Sin embargo, nuestro modo humano de estancia en el mundo es estar experienciándolo. Y experienciarlo significa probarlo (*πειράω*), degustarlo, hacerlo patente desde uno mismo, intentararlo, *hacerse cargo de él*. Las piedras, aunque actúan como realidades unas respecto de otras, a diferencia de nosotros no aprehenden esa realidad desde la que están actuando, no la tientan. Experiencia, por tanto, no sería el resultado ulterior de un proceso etario, racional o de otro tipo, sino el modo concreto en que el hombre inevitablemente *está* abierto a la realidad aprehendiéndola; es el momento principal y probativo de toda actividad humana ulterior.

Por *estar* en la realidad estamos constitutivamente imbricados en ella. Por ello, experiencia es primordialmente modo de estancia *humana*. Si esto es así, resulta preciso investigar qué o quién es esa realidad humana que experiencia. Hacer antropología desde aquí, entonces, no es solo relevante,

sino además una obligación, ya que todo quehacer humano ulterior pende de este modo específico de estancia que consiste en *experienciar*. Por tanto, una antropología profunda no podrá limitarse a una u otra experiencia particular, sino al experimentar como modo fundamental de estancia humana.

La investigación a este respecto ha tenido su historia. El problema surge, sin embargo, cuando en ella las antropologías han atendido a la experiencia *qua* política, *qua* social, *qua* simbólica, *qua* reflexiva, *qua* cultural, *qua* religiosa, *qua* *tale*, pero no a la experiencia *simpliciter*, esto es, han atendido únicamente al momento *talitativo* de la experiencia pero no a la experiencia como *trascendental*. A este tipo de antropología es a lo que antes hemos llamado antropologías segundas.

3. Antropologías segundas

La historia de la investigación antropológica podría resumirse en la siguiente renuncia que denuncia Martin Buber:

Se cuenta del rabino Bunam de Przysucha, uno de los últimos grandes maestros del jasidismo, que habló así una vez a sus discípulos: “pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no hacerlo².”

Según Buber, el hombre es el objeto más digno de estudio que, sin embargo, no se atreve a estudiarse a sí mismo como un todo³. Pareciera ser que la dificultad de tal tarea nos hace claudicar en la empresa de investigar nuestra propia realidad entera y, exhaustos de no agotarla, para paliar esta falta arrojamos nuestra actividad intelectual sobre sólo alguna de las experiencias humanas, *tal o cual*, con la esperanza de hallar en ella alguna satisfacción transitoria de lo que somos.

Esta renuncia a la integridad fundamental es dejar la realidad humana sostenida tan sólo por alguno de sus momentos operativos, renegando de la profunda convergencia estructural de ese quien experiencia íntegramente. Este tipo de investigaciones antropológicas son “segundas” por cuanto que

² Martín Buber: *¿Qué es el hombre?* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 2018): 13.

³ Cf. Martín Buber: *¿Qué es el hombre?* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 2018): 13.

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

son *talitativas* y *operativas*, renunciando a la integridad del hombre en pos de una sola tal operación suya, propendiendo a la ilusión de que esa tal operación es generalizable al hombre todo y, por tanto, a que esa *sola* operación es la *substancial*. Dicho en breve, se hace pasar por trascendental lo que es talitativo. Por eso, investigar al hombre no es antropológicamente satisfactorio si se hace sólo desde una experiencia en particular, o como dice el scheleriano Wolfhart Henckmann: “la ‘cosa’ que ha de investigarse, el hombre, se realiza en múltiples esferas, pero no se manifiesta plena y unitariamente en ninguna de ellas”⁴.

Sin embargo, tampoco se trata de estudiar esa “cosa”, la *res* humana, yendo experiencia por experiencia como en un esfuerzo inductivo, infinitesimal pero estéril por inválido, de estudiar todas y cada una de sus experiencias una tras otra. Más bien, lo propio en la investigación en torno a esa *res* que experiencia consistiría en estudiar el experienciar mismo como momento principal de toda experiencia ulterior y específica. Si la *res* humana se constituye en la imbricación de todas sus experiencias, no será porque esta imbricación sea el resultado de una *sumatoria* más o menos exógena o arbitraria, sino por su articulación unitaria propia del mero experienciar como *principio apertural* a vivencias concretas. Sirviéndonos de alguna idea legada por Xavier Zubiri, valdría decir que “el hombre es una realidad una y única: es unidad. No es una unión de dos realidades”⁵ o más. La realidad humana no consistiría, así, ni en la *generalización* de una de sus experiencias, ni en la *unificación* artificial de todas, sino en la posibilidad de ser auténticamente humana, a saber, estar en la realidad experienciándola.

La perspectiva de estudiar al hombre en todas y cada una de sus experiencias, como inductivamente, es justamente aquella empresa fatigosa de la que es normal querer claudicar, como el rabino jasidista del que nos hablaba Buber. Una empresa a la que, si no se renuncia, termina por limitar los estudios en torno al hombre y, a la postre, parcelando al hombre mismo. Sin embargo, el cambio de perspectiva que estamos proponiendo, a saber, no estudiarlo como la suma de un *ente* que experiencia políticamente, *más* socialmente, *más* simbólicamente, *más* reflexivamente, *más* culturalmente, *más* religiosamente, etc., sino desde el momento principal en que consiste el experienciar mismo como estancia típicamente humana, abre la posibilidad, creemos, de una empresa

⁴ Wolfhart Henckmann: “Introducción. La concepción scheleriana de la antropología filosófica”, Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000): 21.

⁵ Xavier Zubiri: “El hombre y su cuerpo”, pp. 479-486, *Salesianum*, 36(3), (1974): 479.

viable e irrenunciable. Más abajo veremos cuál es el *locus* de este experimentar, que por ser humano no se da volátilmente, a saber, el cuerpo; pero por ahora no hacemos sino señalar la insatisfacción con las antropologías disponibles.

Esta misma denuncia nuestra a este tipo de antropologías, por cuanto tienen de parciales, ya ha aparecido en la filosofía del siglo XX y, por tanto, conviene remitir brevemente a algunos autores para, a partir de ahí, evaluar este escenario sobre la investigación de la realidad humana. En los siguientes párrafos compartiremos la denuncia de algunos de esos otros autores, aunque no necesariamente sus propuestas, y añadiremos a esa denuncia otra nuestra aún mayor. Vale decir, coincidimos con su denuncia, no necesariamente con sus propuestas, pero sí con la urgencia de proponer.

4. Algunas críticas a las antropologías segundas y su común denominador

Max Scheler, en su libro *El puesto del hombre en el cosmos*⁶, nos dice que en la historia en general ha habido tres círculos de ideas: el judeo-cristiano, el de la antigüedad clásica y el de la ciencia moderna. A estos tres círculos los encontramos, piensa, sin ninguna unidad constitutiva, trayendo por resultado, en lo relativo a la antropología, tres ideas del hombre “indiferentes entre sí”, a saber, una teológica, una filosófica y una científico-natural⁷. De este modo, he aquí su denuncia, se echa en falta una idea unitaria del hombre. Sin embargo, la propia propuesta de Scheler parece pecar de lo que denuncia. Nos dice que el propio concepto “hombre” trae problemas, toda vez que está subordinado al de “animal” y, perteneciente a este reino, está reducido a una parte minúscula suya, aun si se le considera la “cúspide”, como lo hacía Linneo. Para el autor, ya en el propio lenguaje cotidiano la misma palabra “hombre” no está científico-naturalizada, pues ahí designa algo totalmente escindido del concepto de animal. A partir de aquí, todo el esfuerzo teórico de Scheler –y he aquí lo que a nuestro parecer también es exclusivista y, a la postre, reduccionista– se consagrará a darle legitimidad a esta idea de hombre “que se contrapone del modo más estricto al concepto de animal en general”⁸.

⁶ Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000).

⁷ Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000).

⁸ Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000): 35.

Continuando esta línea muy crítica respecto de las antropologías más de carácter naturalista, como puede ser la antropología física, médica, etc., un filósofo más reciente, el neotomista Emerich Coreth, en su libro *¿Qué es el hombre?*⁹, critica cómo las ciencias particulares, típicamente empíricas, vertidas al estudio de la realidad humana, con lo provechosas que puedan ser aportando “aspectos muy interesantes del hombre”¹⁰ son, sin embargo, siempre parciales y, por tanto, no pueden suplir nunca la tarea fundamental de la antropología estrictamente filosófica: “integrarlas [a esas antropologías particulares] en la totalidad para que puedan resultar fecundas de cara a la comprensión general del hombre”¹¹.

Asimismo, aunque por otras vías, en esta misma línea crítica respecto de las ciencias positivas, el español Antonio González recuerda que el reclamo constante al positivismo clásico en ciencias sociales es que “se le achaca el haber olvidado que los objetos que estudia no son meras realidades materiales reducibles fácilmente a un cómodo número de variables, y susceptibles de ser sometidas exhaustivamente al principio de causalidad”¹².

Por otra parte, el antes mencionado Martín Buber, en su afamado *¿Qué es el hombre?*¹³, hace lo que él considera una breve historia de la antropología que va desde Aristóteles hasta Scheler, denunciando en su investigación que una primera tendencia en esa historia ha sido estudiar la realidad humana exclusivamente desde el plano social, es decir, en las relaciones entre hombres, hipostasiando aquella vieja idea aristotélica del “animal político”. Así y todo, procede Buber, es menester continuar la denuncia, pues llegado un momento en la historia, la investigación antropológica cambia de rumbo al polo opuesto, estudiando ahora la realidad humana exclusivamente desde su individualidad, por ejemplo, como lo hizo Scheler a partir del *exclusivo* puesto del hombre en el cosmos. La denuncia de Buber, entonces, es que se ha optado exclusivamente ora por una alternativa individualista ora por una colectivista, pero nunca, piensa él, se ha enfocado la antropología en la mutua imbricación de ambas dimensiones. Dice: “el hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en

⁹ Emerich Coreth: *¿Qué es el hombre?* (6ª ed.), (Barcelona: Herder; 1991).

¹⁰ Emerich Coreth: *¿Qué es el hombre?* (6ª ed.), (Barcelona: Herder; 1991): 33.

¹¹ Emerich Coreth: *¿Qué es el hombre?* (6ª ed.), (Barcelona: Herder; 1991).33.

¹² Antonio González: “Hacia una fundamentación de las ciencias sociales”, En: Antonio González (ed.), *Para una filosofía liberadora*, (San Salvador: (1995): pp. 65-96

¹³ Martín Buber: *¿Qué es el hombre?* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 2018):

cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones”¹⁴.

Cabe hacer mención que, a nuestro parecer, se ha olvidado también una tercera dimensión de la realidad humana, a saber, la dimensión histórica. Si bien las dimensiones individual y social están vistas aquí sincrónicamente, como coextensivas, se echa en falta sin embargo su desarrollo en función del tiempo, esto es, una perspectiva diacrónica. No es lo mismo la sociedad de hoy que la del siglo XIII, ni tampoco es lo mismo el individuo hoy que lo que fue hace dos años. Cuanto menos las posibilidades individuales en una sociedad del siglo IV o del siglo XXI. Como dijo alguna vez María Zambrano, pensando la constitución histórica del individuo: “La realidad no podía ser la naturaleza creada y hecha de una vez para siempre, sino esa otra de la que el hombre es portador, de la que el individuo es la máscara que la expresa y a la par la contiene; máscara que se sacrifica recitando su parte para caer después”¹⁵.

Ya que estamos con Zambrano, esta misma filósofa en su *Filosofía y poesía*¹⁶ denuncia que la histórica escisión entre pensamiento y poesía, universalidad e individualidad, conocimiento y enamoramiento han traído siempre escorzos deficientes del hombre, socavando la “doble necesidad irrenunciable de poesía y pensamiento”¹⁷, trayendo por consecuencia algo así como un hombre partido en mitades: “poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta”¹⁸. El hombre no solo conoce las cosas prefiriendo unas sobre otras, sino que se enamora de todas ellas, de modo que la razón específicamente humana no es, como se creía en alguna imagen antropológica clásica, una razón pura sino una razón poética. Por tanto, podríamos nosotros decir, al hombre entero se le encuentra sólo si la antropología filosófica no es exclusivamente filosófica sino, como creería Zambrano, también poética *a una*. “No se encuentra al hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la

¹⁴ Martín Buber: *¿Qué es el hombre?* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 2018): 141.

¹⁵ María Zambrano: *El hombre y lo divino* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1973): 14.

¹⁶ María Zambrano: *Filosofía y poesía* (4ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996).

¹⁷ María Zambrano: *Filosofía y poesía* (4ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996): 14.

¹⁸ María Zambrano: *Filosofía y poesía* (4ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996): 13.

filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser”¹⁹.

Como antes hemos dicho, compartimos la denuncia de estos varios autores, la urgencia de proponer alternativas, pero no necesariamente sus propuestas, sobre todo porque es menester denunciar por último una cosa tanto o más de importante.

La antropología típica ha sido siempre *substancialista*. ¿Qué queremos decir con eso? El substancialismo es la posición metafísica, poco o nada probada, que supone que lo real es un *soporte de propiedades*, accidentes, características o cualidades (poco importa el apelativo para el caso). Por tanto, lo que es real no es la cosa toda, articulada sistemáticamente para ser lo que es, sino que lo real es el *sujeto* en que se montan el resto de cualidades “menos reales” que él mismo. La palabra “substancia” (traducción tradicional de οὐσία) refiere a un carácter de *independencia* de lo “más real” respecto de lo “menos real” por el cual la cosa “real” es un sujeto (ὕποκείμενον) que soporta todo lo otro. En tal sentido, cada elemento que sea accesorio a la substancia no determina lo que esta sea, es mero accidente y, por ende, ha de relegarse a un plano periférico; *depurando* el plano central “que es” (*id quod est, ens*), pues el modo de ser de esto periférico es in-herente al sujeto pero no es el sujeto mismo²⁰. Valdría decir que, para el substancialismo, las distintas fases de algo no son *constitutivas* entre sí, sino *consecutivas* a una primaria. Es por eso que a la razón formal de la substancia se ha llamado “independencia consecucional”²¹: el elemento “más real” es independiente y el resto es meramente consecutivo.

Pues bien, la investigación antropológica ha dispuesto metafísicamente sus esfuerzos investigativos, con este ingenuo deseo substancialista, hacia aquel *subjectum* de lo humano, hacia aquel soporte que, con independencia de todo aquello meramente accidental, permitiría responder a la pregunta “¿qué es el hombre?”. Si la antropología típica ha querido ver al hombre desde sólo un

¹⁹ María Zambrano: *Filosofía y poesía* (4ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996): 13.

²⁰ Carlos Sierra-Lechuga: *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; 2019).

²¹ Vid. Carlos Sierra-Lechuga: *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; 2019).

tipo de experiencia suya, como han criticado los autores a que hemos aludido, es porque esa antropología típica ha creído, más explícita o más implícitamente, que esa experiencia es el sujeto del resto de experiencias humanas: una experiencia es el soporte del resto de ellas. Por tanto, confundiendo una experiencia como la substancial, se considera al hombre como *sujeto de experiencias*. He ahí el subjetivismo antropológico que va desde Descartes y otros, hasta Husserl y otros.

Por ejemplo, si el hombre es religioso es *porque es cultural*. Aquí lo cultural se ve como “soporte” de lo religioso y por tanto lo *típicamente* humano (lo cultural en este ejemplo) es lo *substancialmente* humano. Lo que *tiene* de religioso, en este caso, es accidental a su *ser* cultural. Por eso, la antropología tradicional ha hablado siempre de “*ser* humano” y casi nunca de *realidad* ni cuanto menos de *res* humana. Y no basta con denunciar la unilateralidad de las concepciones del hombre por centrarse en esta o aquella experiencia, sino que es menester denunciar que esa unilateralidad *es debida a* un prejuicio substancialista, a saber, “debe” haber en el hombre algo “más real” que el resto de experiencias suyas. Todos critican la antropología tradicional por parcial, pero no dan la razón formal de esa parcialidad. Esa razón formal es, afirmamos, la creencia injustificada de que hay una “substancia-hombre”, un hombre hecho en y por sí mismo al que *luego* le advienen otras características secundarias. Lo primero es cultural, o político, o social, o simbólico, etc., todo lo demás es advenedizo o, como se diría explícitamente: substancia es “esto”, el resto es accidental. Es la idea de lo humano como soporte (*subjectum*) de propiedades. Para nosotros, sin embargo, no es que el hombre no sea “animal cultural”, sino que sólo es cultural por ser todo lo demás. No es que *sólo* sea animal cultural “más” (sumatoriamente hablando) otras cualidades, sino que si es cultural es *por todo lo de más*.

Si la demanda general a la antropología clásica ha sido su parcialidad, nosotros decimos que esa parcialidad *se debe a* un prejuicio substancialista. No es solo un error de método (“ver esto y no aquello”), sino metafísico (el hombre *solo es* esto y *solo luego* aquello). Dicho de otra forma: se hace pasar por trascendental algo que sólo es talitativo. Nosotros no solo denunciamos tal supuesto al que no estamos obligados, sino que además afirmamos que si el hombre es lo que es no será por un momento substancial suyo, sino por la sistematicidad estructural que lo constituye. Por tanto, lo que creemos es que todas las denuncias anteriores señalan, en el fondo, el substancialismo como uno de los principales prejuicios filosóficos que, en sus consecuencias, conlleva a pensar la antropología de

modo parcelario.

Orientándose desde esta tradición, se desarrollaron unas antropologías que terminaron por parcelar la realidad humana. Como sumo ejemplo de esto tenemos la antropología cartesiana que hizo de la *cogitatio* de la *res* humana su substancia, la afamada “*res pensante*”. Esa *res* independiente de todo que, desde su interioridad, lograría entender su propia condición privilegiada y reabsorber de alguna forma todas las otras realidades que le quedan a distancia, las así llamadas *res extensas*²². Esta es la idea típicamente moderna de posicionar a la mente como característica suprema, como momento *substante*, dejando por ejemplo a su corporeidad en un plano accidental y periférico, por ser contingente y sentiente, pero no pensante. Es la clásica dicotomía entre cuerpo y alma que tanto trabajo cuesta a Occidente superar. El culmen de esto está en las corrientes idealistas de la filosofía, que, a decir verdad, ya estaban incoadas en la antropología de San Agustín²³. En estas visiones clásicas, la investigación filosófica tuvo por objeto fundamental la actividad de la mente y su facultad cognoscitiva, consagrando a la teoría del conocimiento o epistemología como una filosofía fundamental. A partir de entonces, la filosofía fundamental se identifica con la epistemología, que supone que el acto primero (i.e. fundamental) de cara a lo real es conocer. Entre otras consecuencias, esto trajo ideas antropológicas no explícitas, que no se presentaban como antropologías sino como metafísicas generales en las que estaba siempre latente una determinada idea de hombre, a saber, una razón que anda sola, o bien una impresión sin cuerpo, que conoce por sí misma, aséptica de sensibilidad real, espontánea; en definitiva, es la idea del hombre como razón pura (racionalismo) o impresión pura (empirismo). El racionalismo y el empirismo coinciden en este punto: lo fundamentalmente humano está exento de las impurezas de la realidad. Y como el *summum* de la pureza es la esterilidad, estas antropologías han resultado ser infértiles.

Se constituyeron, pues, ideas de lo que sea la realidad humana fijadas en el sujeto cognoscente, racional o empírico, pero en definitiva *puro*, como si se tratase de una investigación en “estado crepuscular”, a saber, una investigación que estrecha tubularmente su visión en virtud de lo substancial dejando en penumbra todo aquello cuanto no forme parte de esta única operación que es “conocer”. Este es, creemos, uno de los lineamientos principales de la filosofía moderna, subjetivista

²² Cf. Diego Gracia: “La antropología de Zubiri”, Juan Antonio Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, (Granada: Comares; 2011).

²³ Cf. Carlos Sierra-Lechuga: “El idealismo y su otro: la confesión agustiniana. Una lectura filosófica”, *Razón y pensamiento cristiano*, 7, (2018).

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

por todas partes, que tanto para el empirista como para el racionalista el “sujeto” queda sitiado *ad interiora*; encumbrándose esta filosofía en el ulterior idealismo que, aún en el marco substancialista, terminó por volcar la investigación sobre la realidad humana en *La razón* como lo real y fundamentalmente humano (incluso como divinamente humano). En su virtud, precisamente, es que a partir de la modernidad y sólo entonces, al hombre se le llamó *sujeto*. Antes “sujeto” era un soporte de propiedades “cósico”, por así decir. Pero sólo entonces “sujeto” cobró la acepción “humana” corriente hasta nuestros días. Sujeto es soporte, soporte de propiedades, ὑποκείμενον, de ahí su vinculación a la substancia; sólo cuando al hombre se le ve como fundamentalmente “piedra angular” a la que accidental y exógenamente se le van añadiendo otras características, es que hace sentido una idea de hombre en la que se le llama *sujeto*. Por estas razones, la *intimidad* humana (típicamente agustiniana) pasa a llamarse en la modernidad *subjetividad*.

En definitiva, el substancialismo, dentro del escenario antropológico, modeló la idea de que hay en el hombre un único momento primario y substante, dejando fuera de juego ideas alternativas como las “estructuristas”, aquellas que consideran que la realidad humana consiste más bien en una unidad sistemática de todos sus momentos.

5. Para una antropología fundamental

A fuer de cimentar una antropología fundamental, es menester esbozar algunas cuestiones principales para una nueva investigación acerca de la realidad humana en clave reológica. Primeramente, hemos de dar brevemente alguna alternativa al substancialismo denunciado; luego, se ha de atender a la herramienta de esta antropología planteada, a saber, la reología. Una vez marcado el modo de filosofar, postularemos algunas cuestiones a considerar en la formulación de tal empresa: hemos de ir a lo que esta antropología tiene de fundamental, sugiriendo lo que pensamos que es la *realitas* acusada en la *res* humana, lo que hemos llamado “experienciar”.

5.1. Alternativa al substancialismo

Ante el substancialismo, una denuncia interesante y potente es la de Xavier Zubiri, quien con su concepto de “sustantividad” matizó que las cosas no están hechas de un sujeto *más* unos accidentes,

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

sino que están constituidas por la estructura sistemática de todos sus momentos (que él llama “notas”), de modo que no hay en ellas un sujeto debajo que las soporte. No hay más sistema que el sistema todo, es el sistema el que es *sustantivo*. Por eso, las cosas son “sistemas de notas”, y las notas, al estar en estructuración sistemática, son todas “notas-de”, es decir, respectivas a todas las otras notas y al todo de las otras notas²⁴. Las cosas son una unidad constituida íntegramente por diversas notas dispuestas funcionalmente en “estado constructo”, de modo que lo fundamental en ellas no está en *una* nota suya, ni siquiera en “todas” las notas, sino en *la estructura* que les garantiza su unidad. A las cosas entendidas como “sistemas de notas”, donde lo crucial no son las notas por sí mismas sino la estructura que las sistematiza, la reología las llama *res*. *Res* es, pues, la cosa entendida como sistema estructural.

Cuando se piensa la realidad bajo el prisma de la dicotomía sustancia-accidente, se concentra la atención sobre la supuesta piedra angular que sujeta a las demás; en contraposición, al pensar en la unidad de la sustantividad, cada nodo del sistema expresa en conjunto la unidad de lo real, sin que uno prime sobre el otro²⁵. Si se lleva este esquema a la idea del hombre, se posibilita una comprensión más profunda y cabal de su realidad entera²⁶. Observando esto desde un interés antropológico, es menester recalcar nuevamente que la crítica y denuncia que aquí presentamos surge ante lo que hemos llamado “antropologías segundas” por renunciar al sistema estructural en que consiste la realidad humana. Si las llamábamos segundas era por confundir la operación con la constitución, esto es, la superficie de *una* experiencia con el fondo trascendental del hombre. Nosotros creemos que, dejando el sustancialismo a un lado, el fundamento no es esta o aquella operación, sino que *es la operación la que es expresión del fundamento*. Y el fundamento será, según vayamos investigando, el conglomerado estructural de su unidad constituyente. Un conglomerado que en modo alguno es un sujeto estático subyacente a las experiencias concretas, sino el sistema fundamental activo y dinámico que las posibilita y condiciona.

Es preciso, pues, adentrarse en el fundamento. Como ha dicho Karol Wojtyła²⁷: “Nuestro

²⁴ Vid. Xavier Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*, (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri; 1995).
Xavier Zubiri: *Sobre la esencia*, (Madrid; Alianza, Fundación Xavier Zubiri; 2008).

²⁵ Vid. las ideas de Sierra-Lechuga en Javier Vargas: “Las estructuras, parte I”, *Razón y pensamiento cristiano*, (2020).

²⁶ Vid. Antonio Ferraz: *Zubiri: el realismo radical*, (Madrid: Cincel; 1988).

²⁷ Karol Wojtyła: “La evangelización y el hombre interior”, pp. 39-57, *Scripta Theologica* 11, (1979).

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

conocimiento del hombre, es cierto, ha progresado en muchos aspectos [...] Pero ni la ciencia ni la filosofía tienen la audacia de tomar el espíritu humano como objeto de su investigación”²⁸, pues algunas filosofías han enriquecido empíricamente el pensar la realidad humana, pero no se han decidido a dar “el paso metafísico desde los síntomas al fundamento”²⁹. El problema central es, pues, la tendencia de las antropologías segundas a querer fundar la realidad humana en la exclusividad de una de sus experiencias momentáneas, sin “dar el paso” al fondo real en que convergen, a saber, quizá no esta o aquella experiencia, sino el experimentar *simpliciter*. ¿En qué consiste “experimentar” como modo de estancia efectiva del hombre en la realidad, como vía propiamente humana de probar realidad? Si, a diferencia de las piedras reales que interactúan con otras piedras, sólo la *res* humana *prueba* la realidad pétreo, ¿no es el experimentar esa *realitas* que únicamente es acusada por la *res* humana? La investigación de la respuesta a esta pregunta es la tarea de una antropología fundamental.

5.2. Reología: la herramienta de investigación

En primer lugar, cabe recordar que esta antropología fundamental que se echa en falta ha de investigar lo que la *res* humana acusa de su propia *realitas*, enfocando su investigación, por tanto, en la búsqueda de aquel carácter transcendental de lo humano y no en la observación de uno de sus momentos operativos. Ante ello, se ha enunciado ya que la herramienta investigativa, por cuanto esta antropología tiene de fundamental, es la reología, filosofía de lo real que pregunta por la *realidad rea de las res*³⁰. No podemos, pues, continuar, sin exponer algunas cosas elementales de esta filosofía que le da apellido a nuestra antropología reológica.

Dicho holgadamente a fin de familiarizar al lector: reología es un filosofar que busca profundizar en las cosas reales para comprender la estructura de la realidad. Naturalmente, es menester dotar de significado esta frase introductoria, significado en virtud del cual se verá que la reología es una alternativa distinta de las ontologías y los realismos hasta ahora hechos. Maticemos la expresión.

²⁸ Karol Wojtyła: “La evangelización y el hombre interior”, pp. 39-57, *Scripta Theologica* 11, (1979): 41.

²⁹ Karol Wojtyła: “La evangelización y el hombre interior”, pp. 39-57, *Scripta Theologica* 11, (1979): 42.

³⁰ Carlos Sierra-Lechuga: “De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología”, El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia, en Pintor-Ramos, Lida Mollo, Sierra-Lechuga, González Fernández (eds.), (Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri; 2021).

La reología parte de la noología sin identificarse con ella. Hace algunos años, Xavier Zubiri³¹ halló que la realidad humana es una inteligencia sentiente, esto es, una realidad que siente intelectivamente (o intelige sentientemente) lo real *qua* real. En el caso humano, pues, inteligencia y sensibilidad no son dos *facultades*, sino un mismo *acto*. Al análisis de este pequeño pero grave hallazgo se llamó “noología”: el estudio del acto intelectual cuyo hallazgo más relevante ha sido que, para la inteligencia humana, por ser sentiente, lo inteligido es siempre inteligido *como real*. Según la noología, los animales en general (y hasta donde sabemos), no aprehenden realidad, sino estimulación³². Para ellos, las cosas son suscitaciones de respuesta, más que cosas *estantes* de suyo. En cambio, el ser humano, sin perder la “sentibilidad”, trasciende la pura estimulación, sintiendo las cosas que le “afectan” no sólo como gatilladores de respuestas sino como realidades propiamente tales. El calor no sólo es aprehendido como “calentante”, sino además como algo que “*es caliente*”³³. Desde este modo específico de inteligir que tiene el hombre, Zubiri desarrolló una filosofía de los actos intelectivos que se conoce como noología, una investigación de cómo las cosas con las que se encuentra son aprehendidas *en tanto realidad*.

Ahora bien, diciendo que la inteligencia sentiente aprehende lo real como real se nos abren dos tareas filosóficas posibles, bien entendido que no son sino dos vertientes de una única investigación filosófica fundamental: la metafísica. Por un lado, investigar los actos aprehensores de lo real y, por otro, investigar lo real con cierta autonomía de esos actos, toda vez que en ellos lo real aparece, justamente, como real y por ende como autónomo respecto de los actos en los que aparece. Siguiendo la primera vertiente haríamos noología, pero siendo consecuentes con el propio análisis de esos actos, que nos permite afirmar la física presencia de lo real entre nosotros, resulta imperativo continuar la investigación de lo real por sí mismo; de otro modo, la investigación de lo que aparece como real sería una mera investigación de “lo que aparece”, pero no del carácter de realidad que lo distingue, con toda exactitud, de ser *mera* apariencia³⁴. Esta “segunda” vertiente es un adentrarse en

³¹ Xavier Zubiri: *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y realidad*, (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri; 1998).

³² Para no distraernos con esta contraposición pedagógica de la noología y entenderla de golpe, piénsese en los casos lejos de los límites, es decir, no en un bonobo sino en una ameba, por ejemplo.

³³ Xavier Zubiri: *Sobre el hombre*, (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri; 1986).

³⁴ Carlos Sierra-Lechuga: “De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología”, El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia, en Pintor-Ramos, Lida Mollo, Sierra-Lechuga, González Fernández (eds.), (Madrid:

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

la investigación dura de la realidad esbozando explicaciones de lo que ella *podría* ser *fundamentalmente*, y se le llama “reología”. Esta ardua investigación filosófica es erigida principalmente por Carlos Sierra-Lechuga³⁵, aunque está siendo elaborada por diversos filósofos y científicos en el Seminario Permanente de Reología, en Filosofía Fundamental³⁶.

En síntesis, puede decirse que la reología es una investigación de filosofía fundamental cuyo campo de estudio es la realidad *rea* de las *res*, esto es, más que una doctrina filosófica, es un modo de filosofar explicativo (no sólo descriptivo), factual (no especulativo) y probativo (no *a priori*). Por tanto, investiga la realidad *ex post facto*, por lo que su método ha sido llamado «erotético», donde las respuestas no aparecen antes de las preguntas (como en las “doctrinas”). Entonces, lejos de partir de unas tesis doctrinales que defender, interroga a las *res* para que sean ellas quienes acusen su *realitas*. La realidad no es un reino puro accesible sólo a inteligencias puras; la realidad es *estante*, apresada en lo real. Así, la reología no es una doctrina filosófica *hecha*, sino una herramienta que *hace* filosofía. He ahí el porqué de nuestro interés en *usarla* a ella y no a otra, ¿pueden las doctrinas *usarse* o sólo defenderse? Como no queremos defender alguna tesis hecha, sino ir hallando la realidad *rea* de la *res* humana, nuestra investigación antropológica se califica de reológica.

Hallazgo relevante de la reología es estar concluyendo (en gerundio), en consonancia con algunas ideas de Zubiri más arriba esbozadas, que la realidad, en sentido fundamental, es estructuras sustantivas que “de suyo dan de sí”, conclusión muy distinta a las que podrían llegar las ontologías, típicamente substancialistas³⁷, de las que suelen participar las antropologías antes mencionadas. Decir que lo real es “sustantivo” y no “substancial” es decir que su suficiencia constitucional está lograda en virtud de una constitución sistemática de notas, de modo que no las notas sino la estructura es la efectivamente fundamental, pues cada nota es lo que es *por* las demás, su determinación está en función de las demás y del sistema entero. Ahora bien, la sustantividad, el sistema de notas o simplemente la *res*, en tanto que sistema real está, digamos, *in medias res*, condicionado por “campos físicos de respectividad”, de modo que dicha sustantividad no sólo es tal por la estructura de sus notas

Ediciones Fundación Xavier Zubiri; 2021): 233-262

³⁵ Carlos Sierra-Lechuga: “Reología, ¿en qué está la novedad”, *Devenires*, XXI, 42, (2020): 193-211

³⁶ Vid. <https://filosofiafundamental.com/seminario-de-reologia/>

³⁷ Carlos Sierra-Lechuga: Metafísicas del proceso, ¿precursoras de la reología? El caso de Whitehead, Bohm y Rescher, María Llanes (coord.), *Evoluciones metafísicas. Permanencia, emergencia y diálogo*, (Caracas: Rivero Blanco; 2020).

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

sino por la estructura en la que está siendo constituida: es realidad estante. Así, el sistema está constitutivamente estructurado de suyo y, entre otros sistemas, también va dando de sí. La sustantividad *de suyo da de sí*³⁸.

Estas conclusiones que se van hallando en reología son algo así como “destilados” metafísicos de los saberes científicos (y otros). Las ciencias no nos dicen si las cosas son sustancias o estructuras, las ciencias nos dicen, por ejemplo con las ecuaciones de Friedmann, que el universo se expande siguiendo unos lineamientos matemáticos. Pues bien, la reología encuentra en los contenidos de las ciencias lo *transfísico*, esto es, lo trascendental. En este caso, esta estructura real que de suyo da de sí está (se hace presente o “se actualiza”) tanto en la expansión del universo cuanto en la organización helicoidal de los aminoácidos que forman proteínas, como en la transmisión de nichos ecológicos, como en la entrega de posibilidades en que consiste la historia, etc. Así, lo metafísico no es (como nunca lo ha sido en las auténticas metafísicas) algo ajeno a lo físico respecto de lo que es “meta”, sino que es aquello que *atraviesa transversalmente* lo físico. Por tanto, la reología es *físicamente responsable*.

Cobra ya sentido nuestra holgada fórmula: reología es un filosofar que busca profundizar en las cosas reales para comprender la estructura de la realidad. Hay que filosofar donde lo real acusa la realidad que apresa, *in medias res*, en probación física de realidad (recordad el $\pi\epsilon\rho\rho\acute{\omega}$). En virtud de lo dicho, en tanto que investigación metafísica así explicitada, como investigación de lo físicamente trascendental, la reología es herramienta de filosofía fundamental, pues quiere ir aposta y sin temor a investigar fundamentos, por ardua que sea la tarea y a pesar de los inevitables errores que conlleve toda investigación propiamente tal, *ex post facto*, a diferencia de las así llamadas *a priori metaphysics*, también y mejor llamadas *armchair philosophies*.

Bástenos con lo dicho para dejar planteados ciertos puntos que nos ayuden a explicitar el aporte que la reología puede dar a la construcción de una antropología fundamental –interés principal de este artículo.

³⁸ Carlos Sierra-Lechuga: *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; 2019).

5.3. Para una antropología reológica

En tanto que reológica, nuestra antropología, a fin de investigar aquella realidad rea de la *res* humana, quiere guiarse por este modo de filosofar sin supuestos o precomprensiones *a priori* de lo que el hombre deba o *debería* ser, cuanto menos por lo que el hombre ejecute en la superficialidad de sus actos. Se *investiga* lo que *podría* ser el hombre; en vez de *justificar* a ultranza lo que *debería* ser (regularmente según la ideología de turno). Es menester sumergirse, aceptando el riesgo que conlleva, a las estructuras humanas basales, fundamentales: eso que desde el inicio de este escrito hemos tildado, someramente pero con voluntad de verdad, “experienciar” como momento transversal de todo acto concreto, como momento transfísico de cada una de sus experiencias. El hombre prueba desde sí la realidad de las *res* entre las que está, y ha de indagarse en qué consiste este dar de sí que es el probar *suyo* del hombre.

La antropología reológica tiene, así, unos primeros objetivos que, por lo pronto, son 1) mostrar que la *res* humana es “física” y por tanto no “dual” como han creído casi todas las antropologías y 2) mostrar que si hay algo fundamentalmente humano no está en las categorías clásicas de “psique”, “reflexividad”, etc., sino en lo que llamamos “experienciar”, i.e. la probación física de realidad, algo que no hacen el resto de *res*. Se trata de una propuesta metafísica y no “psicologista”. Veámoslo brevemente.

Decíamos hace varias líneas atrás que la realidad humana se halla con y en las cosas, entre ellas, tratando con aquello con que se encuentra, con aquello con que se va cruzando. Como cualquier otra *res*, la *res* humana está constituida por su carácter estante: es una *res* que está rea realmente en realidad. Este aparente juego de palabras quiere reflejar una obviedad no trivial: la realidad humana está “incrustada” entre realidades y nunca se da sin ellas. Obviedad, porque resulta evidente que estamos siempre situados y sitiados; no-trivial, porque, a pesar de su evidencia, el pensamiento tradicional filosófico, teológico y hasta científico, ha propendido a ver al hombre como ajeno a sus condicionamientos efectivos, en una esfera de pureza a la que sólo luego habríamos de “tenderle un puente” con lo real. Esta ficción filosófica de metafísicas pasadas queda superada desde el punto de partida de la reología, a saber, la noología. La noología nos permite partir de la física presencia de lo real ante nosotros, toda vez que este “ante” sólo es tal por estar nosotros “entre” eso real físicamente

presente. A ese carácter de presencia física que probamos desde el mero experimentar, alguno como Pedro Laín ha nombrado “resistencia”:

La realidad es también resistente. La vieja tesis de Maine de Biran, explanada luego por Dilthey y Scheler, según la cual es la “resistencia” la fuente primaria de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior, debe ser, a mi juicio, convertida en tesis antropológica general. Digo que algo es real cuando ofrece resistencia a mis sentidos o a mi pensamiento [...]. Sin la percepción de esa resistencia, el hombre se movería entre esencias lógicas, no entre existencias reales. “Realidad —dice una vez Ortega— es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos.”³⁹

Pero resistencia no es sólo un carácter probado noológicamente por la realidad humana, es decir, cuando el hombre siente realidad inteligentemente, sino que además es un trascendental reológico. Si el hombre puede probar la resistencia de lo real, es porque la resistencia es un carácter reológico de toda *res* mientras de suyo esté dando de sí, es decir, mientras resista. Toda realidad, sea o no humana, por ser realidad, resiste. Y el *tener que* resistir hace precisamente de lo real algo reo de sus condicionamientos efectivos, a diferencia de las meras “esencias lógicas” o “substancias ideales” —mismas desde la que, tradicionalmente, se ha querido entender al hombre.

La idealidad típica desde la que se ha pensado a un hombre puro resultaría evidentemente hilarante si en vez de hablar del hombre hablásemos de otra *res* cualquiera a la que no se le haya asignado por decreto un “valor ontológico”, por ejemplo una mera planta. La *realitas* de un arbusto no consiste en ser *aesculus parviflora*, por decir alguno, sino que *aesculus parviflora* es el *nombre* con el que designamos cierto momento de la realidad integral del arbusto, realidad viable no en el álbum de ideas de los botánicos, sino en las condiciones efectivas en las que se encuentre *implantado* el dichoso arbusto. *Aesculus parviflora* no es el “ejemplo” (del que hablaron algunos ontólogos) al que tiende causalmente el arbusto efectivo (causa ejemplar). No hay un *aesculus parviflora* esente que *luego* viene a la existencia. Lo que hay es un sistema “arbustal” que resiste físicamente todo tipo de embates para ser lo que es durante un periodo, en virtud de cuya duración podemos recoger ese momento especial suyo de ser *aesculus parviflora*. Si en el arbusto es claro lo absurdo que puede

³⁹ Pedro Laín Entralgo: *Antropología de la esperanza*, (Barcelona: Guadarrama; 1978): 84.

resultar la metáfora de “las esencias en la mente de dios”, un dios botánico en este caso, ¿por qué no así en el caso del hombre? La *realitas* del hombre no consiste en ser una “definición esencial” (¿*animal rationale*?), sino en lograr suficiencia constitucional en el campo físico en el que efectivamente sea viable.

El caso de la planta pone de manifiesto dos cuestiones: la trivialidad de pensar la *realitas* ajena a su *res* y la necesidad de considerar las condiciones estructurales. El arbusto sólo es viable implantado entre un campo de realidades efectivas (el campo físico de respectividad). Ya decía el poeta Gorostiza “oh paradoja, constreñida por el rigor del vaso que la aclara, el agua toma forma”⁴⁰. Ahora bien, este campo en el que una cosa real se encuentra *rea* no sólo posibilita la realidad efectiva de la *res* sino que además la condiciona. Estos condicionamientos se dan en virtud de lo que podríamos llamar no sólo noológica sino también reológicamente la *resistencia de lo real*. Piénsese nuevamente en el arbusto. Éste, por su carácter estante resiste a los embates –físicos y químicos– del clima que lo circunscribe, y resistiendo en ellos es como va *dando de sí* lo que *de suyo* puede dar; es decir, cada cosa es lo que es *en* y, sobre todo, *por* los embates entre los que está. El arbusto no es la substancia *aesculus parviflora* sino el sistema estructural que dura mientras dura; no subsiste sino que resiste. Resistir es, pues, el carácter de toda *res* de *estar durando* en condiciones limitantes pero posibilitantes. La *res* no *sub-sistit*, sino que *re-sistit*, está ahí “iterativamente” mientras puede estarlo; lo que dé de sí. Es una especie de *conatus* pero *estrictamente físico*.

Esto dicho, es claro entonces que para que las *res* actúen estructuralmente, es decir, de suyo den de sí, han de ser y estar necesariamente presentes en modo *físico*: esta presencia campal y física de lo real normalmente ha sido llamada, para el caso de algunas *res*, *corporeidad*. Si bien no todo lo físico es cuerpo, sí que todo cuerpo es físico. Y en el caso humano la corporeidad es inexcusable para que pueda de suyo dar de sí. Hasta donde sabemos, un humano no podría dar de sí si de suyo no fuera corpóreo. Nunca se ha visto una “substancia separada”, ni un *animal rationale* que fuese *specie infima*.

La realidad humana es constitutivamente corpórea, lo que no quiere decir que es *sólo*

⁴⁰ José Gorostiza: “Muerte sin fin”, J. GOROSTIZA [E. RAMÍREZ (coord.)], *Poesía y poética* (2ª ed.), (París: ALLCA XX, 1996): 65.

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

anatomía; es anatomía pero también y a una corporalmente mucho más (por ejemplo, inteligencia, volición, sentimiento; que por serlos *corporalmente* es inteligencia *sentiente*, volición *tendente*, sentimiento *afectante*⁴¹). No es que el cuerpo sea un momento estructural suyo, es que sólo hay estructura humana en y por su cuerpo. Esto no significa la trivialidad de decir que “el hombre se reduce a su cuerpo”. Nosotros no estamos pensando en términos de *reducción* sino de *constitución*.

Reducir es una idea relativa al hacer: si algo está hecho de algo, se reduce a esto. Pero hacer no es constituir. El hombre está hecho de electrones, qué duda cabe, pero los electrones no constituyen eso que llamamos la realidad humana. Cuerpo no es de lo que está hecho el hombre, sino que es constitutivo formal suyo. Si bien, por ejemplo, la dimensión teologal del hombre no se reduce a su cuerpo (si por esto se entiende que su experiencia religiosa no sea otra que el efecto de unos neurotransmisores disparados), sí que es cierto que esa dimensión suya es constitutivamente corpórea: *escucha* lo divino, *ve* lo divino, lo *toca*, etc. Decir que es constitutivamente corpóreo es decir que el hombre es corpóreo por ser real, no que sea real por ser corpóreo: la razón formal de ser corpóreo es ser real, en el caso del hombre esto significa que si es real, *entonces* es corpóreo. No se trata sólo de decir algo como “es real corporalmente”, o sea que su modo de ser real sea “con” el cuerpo; sino de algo más radical: es corpóreo porque es real. Si fuese meramente “ideal” (causa ejemplar, definición esencial, etc.), no implicaría corporalidad. Pero si es real es corpóreo, he aquí el significado de la frase “el hombre es corpóreo por ser real, no es real por ser corpóreo”. Admitir lo segundo (ser real por ser corpóreo) sería como admitir que la razón formal de lo real es tener cuerpo, pero no es el caso desde el mero hecho de que hay realidades no corpóreas⁴²; mas admitir lo primero (ser corpóreo por ser real) es decir que, *por ser real*, el hombre es corpóreo. No es real por tener cuerpo, es corpóreo por ser un hombre real: no hay un *hombre ideal* que inhabite un cuerpo, homúnculo cartesiano que aún trasluce en estas palabras de Julián Marías:

La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar corpóreamente en él, lo cual no quiere decir que mi cuerpo –la cosa cuerpo– esté en el mundo, entre las demás cosas de él, sino que yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta.⁴³

⁴¹ Xavier Zubiri: *Sobre el sentimiento y la volición*, (Madrid: Alianza, Fundación Xavier Zubiri; 1992).

⁴² No sólo nos referimos a la energía (materia no corporal según la ecuación de Einstein), ni tampoco a los campos en el sentido en que los entiende la física. También nos referimos a otras *res* con dignidad reológica que el pensamiento conservador no alcanza a ver como realidades: lo fictual, lo patrimonial, etc.

⁴³ Julián Marías: *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, (Madrid: Revista de

Pero ocurre que esa “cosa cuerpo” que Marías parece denostar, no es menos cosa por ser el cuerpo que soy, ni menos cuerpo que soy por ser cosa. No hay “cosa cuerpo” que no esté entre las demás cosas, pues justo por ser cuerpo es que trato con cosas y no sólo con “esencias lógicas”. No hay cosa cuerpo que medie entre un “yo” y un “estar en el mundo”. Más bien, como enseña Merleau-Ponty, decir “estoy en el mundo” es lo mismo que decir “soy corpóreo”⁴⁴. No hay dos cuerpos, el vivido (ideal) y el objetivo (material), trágica escisión esquizoide que subtrahió un *Leib* y un *Körper* por separado; lo que hay es una *res* humana que por ser *res* es cuerpo y por ser cuerpo se expresa y mueve en realidad: he ahí su “comportamiento”. Ergo, no se necesita un mediador entre yo y el mundo⁴⁵. Dicho de otro modo y en breve: la frase “hay un cuerpo que *luego* se hace hombre” es falsa si por ello se entiende que hay un cuerpo como vacío al que luego le *adviene*, como por un “soplo insuflado”, la humanidad, porque esto perpetuaría el dualismo antropológico tradicional del que no tenemos evidencia reológica; pero la frase es verdadera si por ella se entiende que hay un cuerpo cuyo dinamismo real va *constituyendo* humanidad desde sí, es decir, si ese cuerpo de suyo va dando de sí humanidad, como cuando unas células se van estructurando humanamente y no “arbustalmente”. En suma, como ha dicho también y tan bien Pedro Laín: “no ‘mi cuerpo y yo’, sino ‘mi cuerpo: yo’”⁴⁶.

La antropología fundamental, reológica, quiere investigar lo fundamental de la *res* humana. Nosotros sospechamos que eso fundamental es su experimentar, el *πειράω* que anunciábamos antes. Pues bien, la realidad humana sólo puede hacer lo que es fundamentalmente suyo (*probar* realidad), si es corpórea o, mejor, *porque* es corpórea. No es que el cuerpo sea el medio con que el hombre prueba realidad, como si hubiera hombre, realidad y cuerpo *ex parte rei*. No. La *distinctio* no es *realis* porque no hay *distinctio* en ese sentido. Es más bien que el cuerpo es realidad humana *probando* realidad *in actu exercito*. Ahora bien, esto sólo es así porque, en el caso humano y como hemos dicho antes, inteligencia y sensibilidad *son lo mismo*.

Occidente; 1970): 149.

⁴⁴ Cf. Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: Planeta-Agostini; 1993).

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty: *La estructura del comportamiento*, (Buenos Aires: Hachette; 1976).

⁴⁶ Pedro Laín Entralgo: *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, (Madrid: Espasa Calpe; 1991): 313.

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

El pensamiento tradicional, y hoy el conservador, siempre ha separado el inteligir del sentir: la sensibilidad es pasiva y el intelecto es espontáneo; el primero no hace nada sino servir de receptáculo para que el intelecto recoja de él una especie de “masa” de la cual “abstraer” sus “formas substanciales”; y es el intelecto quien espontáneamente (es decir activamente y reposando sobre sí mismo) se encarga de elaborar todo lógicamente. Esta forma lógica de proceder pudiera ocurrir en dios (por lo menos en esa idea tardo-medieval-moderna de dios), pero en definitiva no en nosotros. Si no admitimos que inteligencia y sensibilidad son lo mismo en el caso del hombre, es decir que la inteligencia humana es constitutivamente *sentiente* (no pura como la angelical o divina), o bien que la sensibilidad humana es constitutivamente *inteligente* (no estímulo como la animal de una ameba), jamás podrá redignificarse con robustez filosófica al cuerpo. Los intentos de Husserl, Dreyfus, Henry y otros son infértiles por esto; por eso su “cuerpo” no sale nunca del “contacto” con el *sentido* sin llegar a tratar nunca con *realidad*.

Estamos, pues, corpóreamente experimentando: yo *inteli*jo realidad porque la *siento*. De hecho, es esta misma experiencia la que nos pone de manifiesto que nuestro habitar el mundo es un habitarlo corpóreamente⁴⁷. Sólo ahí, en el mundo, y así, corporalmente, el hombre puede resistir. Es la corporeidad-*de* la realidad humana un constitutivo formal de la resistencia del experimentar: corpóreamente nos hallamos entre las cosas “saboreándolas”, “probando” realidad; *es el cuerpo el órgano de la experiencia*⁴⁸. Por eso, el cuerpo, en tanto que *órgano*, es actividad, conducta, expresividad, “comportamiento” (que dijera el mismo Merleau-Ponty), es ἔργον. Y en virtud de este dinamismo constitutivo de nuestro cuerpo, es que estamos siempre experimentando: probando físicamente la realidad físicamente presente. Por así decir, estamos religados a la realidad en nuestra corporeidad; por eso cuando me golpeo siento todo yo, y así también cuando intelijo, intelijo todo yo. No hay más que una *res* humana inteligente-sentiente; no hay, pues, ningún polo del dualista debate: no soy ni cerebro ni alma; soy *persona*. Nuevamente: no es que reduzcamos al hombre a su cuerpo, porque no hay un hombre al que se le suma un cuerpo. Lo que decimos es que todo aquello que el hombre hace, lo hace corporalmente; sólo en virtud de esto la experiencia religiosa, por ejemplo, es *experiencia* (a diferencia de la mera demostración lógica de un razonamiento ontológico, la realidad divina no se demuestra sino que se prueba⁴⁹).

⁴⁷ Vid. Maurice Merleau-Ponty: *Lo visible y lo invisible*, (Buenos Aires: Nueva Visión; 2010).

⁴⁸ I Maurice Merleau-Ponty: *Lo visible y lo invisible*, (Buenos Aires: Nueva Visión; 2010).

⁴⁹ Carlos Sierra-Lechuga: “El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de

Si el modo humano de resistir corpóreamente las otras *res* es lo que llamamos “experienciar”, donde por experimentar entendemos probar físicamente la realidad físicamente presente, entonces una antropología fundamental investigará el experimentar *qua* momento principal de cualquier experiencia ulterior, hallando lo fundamental del hombre no en el calificativo de la experiencia (social, política, simbólica, reflexiva, cultural, religiosa...) sino en el sistema estructural que limita y determina este modo humano de ser la *res* que es. La *res* humana es cuerpo que experiencia, por ser cuerpo es realidad; por ser experiencia es que no sólo es realidad sino que la prueba. La piedra, que corporalmente resiste a lo real (si se quiere, inercial o gravitacionalmente), no prueba la realidad con ese cuerpo. Digamos que es y actúa como realidad en virtud de la *res* que es, pero en definitiva no la experiencia. Este es el modo de estancia típicamente humano: el hombre está en realidad probándola. Si es la experiencia *qua tale* el momento principal y fundamental de cualquier experiencia ulterior, y la realidad humana es estructura corporal experienciante, una antropología fundamental habrá de investigarla subyugada a ese rigor que imponen los condicionamientos *físicos*, sean psicológicos, sociales, históricos u otros.

La corporeidad humana, por supuesto, difiere de otras. El cuerpo humano no es el mismo cuerpo que el de un arbusto o el de una piedra, sino que por las estructuras que lo sistematizan a ser la *res* que es, es un sistema estructuralmente distinto de otros cuerpos-sistema. ¿Qué cuerpo es el de la realidad humana?, ¿cómo se va estructurando?, ¿cuál es su funcionalidad sistemática?, ¿cómo resiste estructuralmente este cuerpo a otras sustantividades?, ¿cuál es el proceso de humanización de un cuerpo y, lo que es más, de deshumanización (pues los gametos no son *aún* “humano-corpóreos” como lo pensó la vieja teoría del homúnculo de Hartsoecker, y tampoco lo es *ya* el cadáver, *caro data vermibus*)? ¿En qué consiste el órgano del experimentar que es el cuerpo humano o, mejor, *que soy yo en tanto que real*, si toda vez que para *poder* probar realidad he de resistir los *límites* que me impone? Oh paradoja, constreñido por el rigor de la realidad que lo reifica, el hombre toma forma.

En definitiva, la corporeidad humana consiste en experimentar, probar, degustar, saborear realidad, y esto es momento principal de toda experiencia ulterior. Por ser corpóreo, es que el hombre experiencia realidad, pues hasta los quiméricos “cerebros en cubetas” requieren de algún tipo de

la demostración de la existencia de Dios”, *Open Insight*, 9, 15, (2018).

“interfaz”. Lo demás es *phi-fi*, filosofía ficción. A diferencia del ontólogo, acostumbrado a una aproximación al mundo más lógica que física, el reólogo tendrá mucho que aportar en una investigación seria al respecto. En suma, *la realidad humana es realidad de fundamento físico*⁵⁰: ¿en qué consiste fundamentalmente su resistencia corpórea? Son preguntas que habrá de ir tematizando una antropología reológica. Quede extendida la invitación a una investigación seria de la realidad experiencial corporalmente rea de la *res* humana, una invitación a una reología antropológica fundamental.

6. Conclusión

Al finalizar estas páginas creemos haber hecho verosímil para el lector la necesidad de investigar con novedad metafísica la realidad humana. Nuestro recorrido ha sido sucintamente este: primero expusimos por qué hacer más que mera antropología, una antropología fundamental. Ahí sostuvimos que como momento ceterior a todo quehacer particular, por ser *res* humana, nos hallamos en la realidad experienciándola. Este experimentar *qua tale* resultaba un momento principal y fundamental del que otras investigaciones no han logrado planteamientos satisfactorios. Esta insatisfacción era compartida por otros varios pensadores como Buber, Scheler, Zambrano, etc., pero nosotros añadíamos lo que nos parece su etiología: pensar la realidad humana operativamente confundiendo la operación con la constitución y entender por “constitución” una articulación *substancialista*. Este era el problema transversal a las antropologías segundas: pensar la realidad humana en categorías substancialistas. Con más que la sola crítica, el diagnóstico, cobraba sentido nuestra propuesta: velar por una investigación antropológica que dé el paso de los síntomas al fundamento.

Esta realidad humana, por supuesto, como toda dimensión real, requiere ser tratada atendiendo seria y responsablemente a la *res* que se dice querer investigar; es por ello que nuestra antropología la calificamos de vertiente reológica. Acogiéndose a la reología, su objetivo es *ir*

⁵⁰ Sorprende que los informáticos y la robótica hayan entendido muy pronto esta verdad, así lo hizo la Nouvelle IA de Brooks y otros que proyectaron una robótica “ascendente” o “de fundamento físico”, mientras que, sin embargo, a la filosofía le cueste tanto trabajo redignificar la realidad constitutivamente corporal del hombre. Se deberá, creemos, a seguir separando intelección de sensación y otros perjuicios substancialistas.

LUCAS R. CAÑOLES-CUEVAS - CARLOS SIERRA-LECHUGA

investigando la realidad *rea* de la *res* humana. La reología, pues, servía como herramienta de investigación. Para entender su uso, tuvimos que detenernos brevemente en exponer los principales lineamientos de tal filosofía, a fin de trazar las vías investigativas de nuestra empresa y poder, sólo desde allí, comenzar el trabajo propiamente antropológico.

Para una antropología reológica, la cuestión primordial radica en indagar lo que *da de sí* la *res* humana *de suyo*. Si bien es entendido que la realidad humana no se manifiesta con plenitud en todas y cada una de sus experiencias particulares, hay, sin embargo, un momento transversal en el que convergen todas ellas: el experimentar, la probación física de realidad. Ahora bien, este probar sólo es viable en virtud de la realidad propia de la *res* humana. En su experimentar, resiste las otras *res* por ser *corpórea*. A diferencia de otros cuerpos, el cuerpo humano de suyo prueba realidad, y probarla es un modo concreto de su específico dar de sí. La realidad humana es estructura corporal experienciante. A partir de este mínimo basal, quedan abiertas muchas preguntas y, por tanto, varias líneas de investigación reológica al respecto.

La antropología reológica sin duda tiene, y tendrá, mucho que aportar a la respuesta de la vieja pregunta “¿qué es el hombre?”. El presente recorrido, con todo, no es apenas más que una modesta invitación al desarrollo fecundo de una antropología que se tome con responsabilidad la realidad humana no por lo que nos gustaría que fuera, sino por lo que *de re* ya es y va siendo. Se requieren, pues, nuevos antropólogos que trabajen con novedad metafísica. Un reto arduo para una disciplina que regularmente ha sido mancillada por las ideologías de turno, postulando *ad hoc* ideales de hombre o, como ya dijimos, *hombres ideales*. En definitiva, una investigación del hombre real ha de hacerse urgentemente si queremos tomar con seriedad el reto ya lanzado en Delfos, aquel de conocernos a nosotros mismos.

Fuentes Bibliográficas

- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 2018).
- Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre?* (6ª ed.), (Barcelona: Herder; 1991).
- Ferraz, Antonio. *Zubiri: el realismo radical*, (Madrid: Cincel; 1988).
- González, Antonio: “Hacia una fundamentación de las ciencias sociales”, En: Antonio González (ed.), *Para una filosofía liberadora*, (San Salvador: 1995): 65-96
- Gorostiza, José. “Muerte sin fin”, En: J. Gorostiza [E. Ramírez (coord.)], *Poesía y poética* (2ª ed.), (París: ALLCA XX, 1996): 65.
- Gracia, Diego. “La antropología de Zubiri”, En: Juan Antonio Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, (Granada: Comares; 2011).
- Henckmann, Wolfhart. “Introducción. La concepción scheleriana de la antropología filosófica”, En: Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000): 21.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología de la esperanza*, (Barcelona: Guadarrama; 1978): 84.
- Laín Entralgo, Pedro. *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, (Madrid: Espasa Calpe; 1991): 313.
- Marías, Julián. *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, (Madrid: Revista de Occidente; 1970): 149.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, (Barcelona: Planeta-Agostini; 1993).
- Merleau-Ponty, Maurice. *La estructura del comportamiento*, (Buenos Aires: Hachette; 1976).
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, (Buenos Aires: Nueva Visión; 2010).
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (Barcelona: Alba; 2000).
- Sierra-Lechuga, Carlos. “De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología”, En: *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*, en Pintor-Ramos, Lida Mollo, Sierra-Lechuga, González Fernández (eds.), (Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri; 2021): 233-262
- Sierra-Lechuga, Carlos. “El idealismo y su otro: la confesión agustiniana. Una lectura filosófica”, *Razón y pensamiento cristiano*, 7, (2018).
- Sierra-Lechuga, Carlos. “El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios”, *Open Insight*, 9, 15, (2018).
- Sierra-Lechuga, Carlos. “Metafísicas del proceso, ¿precursoras de la reología? El caso de Whitehead, Bohm y Rescher”, María Llanes (coord.), *Evoluciones metafísicas. Permanencia, emergencia y diálogo*, (Caracas: Rivero Blanco; 2020).
- Sierra-Lechuga, Carlos. “Reología, ¿en qué está la novedad”, *XXI*, 42, (2020): 193-211
- Sierra-Lechuga, Carlos.: *El problema de los sistemas desde la reología de Xavier Zubiri: para una metafísica contemporánea de la sustantividad*, (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; 2019).
- Vargas, Javier “Las estructuras, parte I”, *Razón y pensamiento cristiano*, (2020).
- Wojtyla, Karol: “La evangelización y el hombre interior”, , *Scripta Theologica* 11, (1979): 39-57.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino* (2ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1973).

Zambrano, María. *Filosofía y poesía* (4ª ed.), (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; 1996).

Zubiri, Xavier. “El hombre y su cuerpo”, , *Salesianum*, 36(3), (1974): 479-486.

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*, (Madrid: Alianza; 1995).

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y realidad*, (Madrid: Alianza; 1998).

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*, (Madrid: Alianza; 1986).

Zubiri, Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 2008.