



NUESTRA “SITUACIÓN META-FÍSICA”

OUR “META-PHYSICAL SITUATION”

M^a IDOYA ZORROZA

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 17/11/2018

Aceptado: 23/01/2019

RESUMEN

El artículo presenta la propuesta confluyente de diversos pensadores en calificar nuestra situación intelectual como una situación meta-física que debe centrarse en la persona. Tras el cierre del ideal moderno e ilustrado, y como superación de las propuestas insuficientes de la post-modernidad, se advierte el intento de elaborar una metafísica que tome como paradigma central la realidad personal.

Palabras clave: antropología, metafísica, postmodernidad, Zubiri, filosofía contemporánea.

ABSTRACT

This article shows the convergent proposal of various thinkers in classifying our intellectual situation as a meta-physical situation that should focus on the person. After the closure of the modern and enlightened ideal, and in overcoming the insufficient proposals of post-modernity, the attempt to develop a metaphysics that takes personal reality as a central paradigm is noted..

Keywords: anthropology, metaphysics, postmodernity, Zubiri, contemporary philosophy.

I. “NUESTRA SITUACIÓN INTELECTUAL”

Todo pensador —e incluso todo ser humano, como realidad que necesita *saber* para llegar a *ser*— ha de considerar en su vivir dos planos que son complementarios. En primer lugar, cuál es la situación intelectual en la que se encuentra, cuál es el mundo y las ideas que ha recibido y que han configurado su particular cosmovisión, su concepción del mundo, del hombre y la sociedad, e incluso su concepción de qué y cómo sea la trascendencia. De ella surgen las primeras respuestas con las que configura su vida, pero también las primeras preguntas o problemas a las que responder. En segundo lugar, además, hay que tener en cuenta cuál es su pregunta más profunda, qué es lo que busca con su quehacer intelectual, el cual marca su proyecto vital y a la vez su proyecto intelectual.

Para el intelectual del siglo XX y XXI la situación vital e intelectual es fundamentalmente de *crisis*. Somos herederos del pensamiento moderno, de hecho, *todavía* somos *modernos*¹ en cuanto muchas de las ideas que han configurado la *modernidad* como época histórica, cultural e intelectual siguen vigentes entre nosotros (aunque sea como *sombras* que se prolongan, justo porque la *post-modernidad* las mantiene en su oposición a ellas). Pero se constata el *cierre* del proyecto moderno². Por ello se han perdido las seguridades y pilares del pasado, criticados por la modernidad; y aún más, también se han perdido los pilares construidos por ella y que ‘pretendidamente’ iban a sustituirlos. Esto nos pone en una situación de *crisis*, como la bibliografía de principios del siglo XX se anima a calificar³.

1 Alain Finkielkraut, *Nosotros, los modernos: cuatro lecciones*, prólogo de Jon Juaristi (Madrid: Encuentro, D.L. 2006).

2 Johan Huizinga, *Entre las sombras del mañana* (Madrid: Península, 2007), 18 ss.

3 Quizás el texto más relevante, por el papel central que ocupó para toda una "generación de pensadores" fue el de Edmund Husserl y su obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008); versión castellana de su *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (publicada inicialmente en 1936 y editada en *Husserliana* por Walter Biemel, *Husserliana* VI, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954). Pero no es el único, también lo expresa así Gabriel Marcel en *Filosofía para un tiempo de crisis* (Madrid: Guadarrama, D.L., 1971); Giorgio Colli en *El libro de nuestra crisis* (Barcelona: Paidós, 1991), Mario Bunge en *Crisis y reconstrucción de la filosofía* (Barcelona: Gedisa, 2002), Pitirim Sorokin en *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis: El hombre frente a la crisis* (Madrid: Aguilar, 1954); Hilaire Belloc en *La crisis de nuestra civilización* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1950); John Wyon Burrow en *La crisis de la razón: el pensamiento europeo, 1848-1914* (Barcelona: Crítica, 2001); pero también dentro del pensamiento español contemporáneo José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo: esquema de*

Siguiendo una línea de comprensión de la crisis moderna como crisis de un modelo de racionalidad⁴: el punto de referencia se encuentra en que la modernidad había criticado la *ingenuidad* del realismo gnoseológico que defendía la verdad y realidad de nuestro conocer, capaz de *las cosas en sí mismas* sobre las que hallaba un conocimiento metafísico incuestionable⁵; y también el *sentido* de un mundo creado y ordenado por un Dios inteligente y providente. A cambio, este mismo mundo lograba inteligibilidad y sentido al hacer del ser humano el *centro* de toda seguridad, ley, verdad, conocimiento y sentido⁶.

A dicha línea conflúan dos tradiciones bien distintas; la primera la que une el nominalismo del siglo XIV⁷ y la reducción de todo conocimiento cierto y seguro al conocimiento experimental, poniendo en duda la posibilidad de un conocimiento netamente intelectual (en ello reside la polémica sobre la realidad de los universales en la cual la postura nominal es declararlos *meros nombres* de atribución general de lo conocido concreto y particular)⁸, con el empirismo que tiene en Hume uno de los más reconocidos representantes. La segunda, que se vincula con la anterior, es la que representa Descartes, quien impone al conocimiento racional la situación de duda y de búsqueda de seguridad desde la que forjará su sistema filosófico, pues aplicando la *duda metódica* sobre el conocer objetos, puede llegar a la intuición intelectual y a la deducción desde esta evidencia del *yo pienso* de todo su sistema filosófico.

la crisis (Madrid: Revista de Occidente - Alianza Editorial, 1982), Ramón Xirau en *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental* (Madrid: Alianza, D.L. 1975), como refleja Pedro Laín Entralgo recogiendo el pensamiento de autores representativos en *Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann* (Valencia: Galaxia Gutenberg, 1993), y así reflejado en la reconocida *Historia crítica del pensamiento español*; vol. 5: *La crisis contemporánea (1875-1936)* de José Luis Abellán (Madrid: Espasa-Calpe, 1989).

4 Por ejemplo, Xavier Zubiri, "Nuestra situación intelectual", en *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid: Alianza, 1987), 55-57.

5 Como diría Kant, incuestionable porque no se ha planteado previamente una investigación sobre las condiciones de posibilidad de ese mismo conocer (al modo cartesiano en el *Discurso del método*, o de Hume en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, o de Kant en su *Crítica del juicio*).

6 En cierto sentido, la confluencia de racionalismo y empirismo en la empresa de la *Crítica de la razón pura* de Kant la expresa suficientemente en cuanto a la teoría del conocimiento; pero también en la *Crítica de la razón práctica* al proponer al sujeto kantiano (mediante el imperativo categórico) como el centro del universo normativo de una manera autónoma (al trascendentalizar el imperativo en lugar de sustentarlos de manera teleológica).

7 Juan Fernando Sellés, "La sombra de Ockham es alargada. El influjo okhamista en las corrientes racionalistas modernas y la rectificación poliana", *Contrastes. Revista internacional de filosofía* 13 (2008): 239-252.

8 En el fondo, se quería defender la libertad y omnipotencia de un Dios que no debía sujetarse ni siquiera a su propia obra. Cfr. Manuel Lázaro Pulido, "De la suposición: ser y/o significar", en Juan Fernando Sellés, et al., *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo: entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea* (Pamplona: Eunsa, 2018), 255-271.

Ambas, empirismo y racionalismo, confluirán en Kant en ese doble momento que consagra el ensimismamiento; por un lado el ensimismamiento epistemológico moderno: el ser humano sólo conoce lo que *pone*, un planteamiento que con mayor o menor *realismo* tras de sí, representa el conocer científico hipotético-deductivo⁹. Pero la ciencia como expresión del conocimiento hipotético-deductivo era verdadero conocimiento de lo real si cognoscente y realidad conocida compartían un mismo lenguaje¹⁰. Pero además, ese *ensimismamiento epistemológico* se entiende como parte de un *ensimismamiento* radical: el descubrimiento de la singularidad de la subjetividad humana (que habría sido obviada en el mundo clásico) y la reinterpretación de la realidad, verdad y sentido *desde ella*.

La modernidad es antro-pocéntrica en una dirección consagrada por la *emancipación* liderada por la ilustración que (siguiendo a Kant) quería lograr la “mayoría de edad” del ser humano, liberarle de toda tutela en todos los órdenes de la vida: “Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía del otro”¹¹. En consecuencia, esa realidad trascendente que dotaba de inteligibilidad y finalidad al mundo creado y a la vida del hombre, queda en un segundo plano, ahora sólo como hipótesis de un mundo que ordena ya de manera autónoma el ser humano.

La Ilustración, buscando esa emancipación del ser humano en todos los órdenes, no requiere –dice Kant– “sino libertad; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer *uso público* en todas partes de su razón”¹²; pero ha encumbrado un modelo de razón muy concreto

9 Juan Arana, *El caos del conocimiento: del árbol de las ciencias a la maraña del saber* (Pamplona: Eunsa, 2004).

10 Galileo Galilei, *El ensayador* (Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1981), 63: “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir el universo; pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente por un oscuro laberinto”. Leonardo da Vinci, por su lado, afirmaba que lo real procede de Dios, pero según un modo determinado: la naturaleza tiene un orden mecánico natural que sólo puede ser aprehendido por medio de un pensamiento matemático. El mundo se interpreta por un naturalismo matemático-experimental. El propio Kepler señala también una Razón matemática divina, que ha creado el mundo según un orden matemático. Por ello la naturaleza está ordenada por reglas matemáticas que el científico tiene que descubrir; G. Reale, D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II (Barcelona: Herder, 1992), 217.

11 Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba, 1999), 63.

12 Kant, *En defensa de la Ilustración*, 63.

que ha desplazado y marginado otras dimensiones de la persona que fueron reclamadas tras declarar la *crisis*¹³.

Sin embargo, se constata a las puertas del siglo XX, que a medida que se va avanzando según el modelo ilustrado, se llega a conclusiones paradójicas: o bien el mundo se reduce a *necesidad*, un mundo organizado por azar y evolución que deja sin sentido toda trascendencia; o bien se reduce la *necesidad* de trascendencia a la emergencia de la dinámica social, política, de luchas por sometimiento y poder, o a pulsiones psicológicas para vencer el miedo a la nada, al sinsentido existencial o a la propia desaparición¹⁴. Y ambas vías implican la capitulación del ideal ilustrado.

La misma ciencia reduce su pretensión de verdad: ya la ciencia no da *el conocimiento* sino formas parciales que no aciertan a responder con radicalidad: "lo que Einstein detecta –según refleja Arana– es que una vida consagrada a un conocimiento especializado nunca da acceso a la plenitud humana. Después de las técnicas de exterminación en masa ensayadas en las últimas guerras, nadie puede ponerlo en duda, y por eso muchos han pretendido y pretenden reencontrar sus raíces de espaldas al intelecto"¹⁵. Por un lado "recordar la gigantesca ola de entusiasmo que sacudió Europa en el primer tercio del siglo XVIII por el insólito triunfo alcanzado por Newton al descifrar el sistema del mundo en los *Principia*"¹⁶; por otro reducirla a un *mero artilugio conceptual*¹⁷.

Por otro lado, la propuesta de hacer pivotar la realidad en la *posición gno-seológica* del sujeto, y el esfuerzo de hacer del yo y su libertad el centro...

13 Por ejemplo, tanto el existencialismo como el raciovitalismo que proponen una razón no fría y separada de la existencia sino vinculada esencialmente a ella. Así la obra de Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, traducción de Victoria Prati de Fernandez (Barcelona: EDHASA, 1989); o las llamadas a una *razón encarnada* (Marcel), *vital* (Ortega y Gasset), *histórica* (Dilthey), etc.

14 Son los intentos de explicar el mundo por mecanismos de evolución o mecanismos causales o azarosos, por un lado; o en otro, la explicación de la trascendencia como emergencia de un dinamismo social, político o psicológico.

15 Arana, *El caos del conocimiento*, p. 33.

16 Arana, *El caos del conocimiento*, p. 54.

17 Arana, *El caos del conocimiento*, p. 80; citando a Einstein, p. 82: "Los conceptos físicos son creaciones libres del espíritu humano y no están, por más que parezca, únicamente determinados por el mundo exterior. En nuestro empeño de concebir la realidad, nos parecemos a alguien que tratara de descubrir el mecanismo invisible de un reloj, del cual ve el movimiento de las agujas, oye el tic-tac, pero no le es posible abrir la caja que lo contiene. Si se trata de una persona ingeniosa e inteligente, podrá imaginar un mecanismo que sea capaz de producir todos los efectos observados: pero nunca estará segura de si su imagen es la única que los pueda explicar. Jamás podrá compararla con el mecanismo real, y no puede concebir, siquiera, el significado de una comparación que le está vedada. Como él, el hombre de ciencia creará ciertamente que, al aumentar su conocimiento, su imagen de la realidad se hará más simple y explicará mayor número de impresiones sensoriales. Puede creer en la existencia de un límite ideal del saber, al que se aproxima el entendimiento humano, y llamar a este límite la verdad objetiva".

también se ha desmoronado a comienzos del siglo XX, en la medida en que las conclusiones de la ciencia desmienten el punto de partida. La propia ciencia que el ser humano desarrolla con su inteligencia le cierra el camino, porque la inteligencia sólo llega a quimeras que no sabemos qué tienen que ver con la realidad, dejándola encerrada en sus representaciones e ideas; o bien son emanaciones de una facultad que supone sólo un paso evolutivo más, de un ser cuya *experiencia de libertad* no es nativa, porque es sólo el desconocimiento de las fuerzas necesarias y motrices que le hacen ser y pensar lo que es y estima¹⁸.

En resumen, el ejercicio de la racionalidad moderna ha originado un *desencantamiento* en términos weberianos. Vamos a utilizar la expresión “desencantamiento del mundo”, una frase con la que Max Weber¹⁹ afirmaba que el pensamiento moderno, con su proceso de *racionalización* en todos los espacios, había vaciado de un sentido propio al mundo dejándolo como materia prima para que el ser humano le impusiera otro sentido tanto como hipótesis científica o como sentido práctico, por ejemplo. Así lo expresa Aranguren en *El lugar del hombre en el universo*:

“Una de las consecuencias más claras del dualismo contemporáneo es lo que se ha venido llamando desde Husserl el «desencantamiento del mundo». Ya sea el hombre sólo su alma, ya solamente exista lo material, la consecuencia que (sobre todo en la práctica) se sigue es la pérdida de toda valoración *cualitativa* en el mundo material [...]. La llamada «realidad», es reducida a materia de experimentación, a «hecho» verificable, carente de todo valor aparte del que le entregue la comunidad científica. Más aún, al carecer de una íntima relación con algo más alto que la mera extensión [...], la realidad se convierte en un objeto de valoración indiferente, sometido al *poder* que el hombre (el científico, el Fausto de turno) quiera aplicar sobre ella. El mundo, que

18 Interesante el análisis, no tanto como sus conclusiones, en el que se *des-montan* los argumentos modernos de pro-posición del *yo* como centro y clave de sentido del mundo, de la ciencia y del futuro, bien por las conclusiones de la biología (cuestionando las *diferencias* y especialmente *la diferencia* que configura nuestra específica realidad como *sapiens*), bien por afirmar su carácter último (porque puede ser el comienzo de un nuevo episodio donde los *meta-data* superan y controlan al *homo sapiens*; o por generación biológica de nuevas formas de lo humano), bien por cuestionar el primado de la conciencia (como por los *techo-humanismos*, en los movimientos post-humanistas, trans-humanistas...); Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona: Debate, 2016).

19 Aunque Max Weber quería ofrecer sobre todo un contraste en el modo de entender la sociedad y a la persona en ella entre un modelo “religioso” y otro en el que la “racionalización” de la ciencia y la técnica, acompañada del capitalismo en la organización social había dado como resultado una pérdida de los referentes y sentidos últimos de la existencia humana, considero que el término puede ser considerado como definitorio de una época de secularización y desorientación sobre qué es el ser humano y su puesto y misión en el mundo. En la obra de Weber dicho término puede encontrarse en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (1913).

desde el punto de vista de las doctrinas creacionistas cristianas aparecía como un lugar a administrar y cuidar [...] se trueca en materia a devastar, que debe ser dominada desde unas reglas que no son sino la traducción de la arbitrariedad de quien ejerce ese dominio"²⁰.

El problema moderno, en los términos que expresa el filósofo Xavier Zubiri: es que solo "sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad substante de su propia razón: *es el orto del mundo moderno*"²¹.

Pero la realidad –siguen las palabras de Zubiri– es que "Alejada de Dios y de las cosas, en posesión, tan sólo, de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. *No lo logra*"²².

Lo que detectan los filósofos contemporáneos es que el pilar en que todo el edificio de sentido se había apoyado en la modernidad también se ha derrumbado. Como señalaba Finkielkraut²³ "¿A qué nos determina Descartes? [...] nos determina a hacernos metódica, politécnicamente soberanos de todas las cosas, amos y señores de la naturaleza a fin de aliviar la suerte de los hombres [...]. [Mas] Las realidades nacidas de la filosofía del hombre moderno parecen sentir un placer travieso en llevar la contraria a las ambiciones de esta filosofía, en transformar sus promesas en amenazas, en funcionar por sí mismas". El *yo* fontanal que daba sentido, se encuentra sometido a un proceso de socavación de sus cimientos: el psicoanálisis declara que el *yo* tiene tras de sí la pulsión irracional del *ello* canalizada y sometida a las leyes sociales (*superyó*); el psicologismo y la investigación médica, atomizan al *yo* poniendo en duda su capacidad de remontarse y quedar fuera del circuito de necesidad de la causalidad natural, dejando la libertad vivida y sentida en primera persona al mero reconocimiento de una *ignorancia material* de las verdaderas causas, y no a su inexistencia; el existencialismo fracciona la posición de un *yo sustantivo y fuerte* por una existencia líquida, variable que adquiere una unidad accidental en la medida en que es reescrita desde el presente.

El pensamiento postmoderno es testigo de este desmoronamiento del centro y culmen del *yo* en el que se había encumbrado la filosofía moderna, para hacerle

20 Javier Aranguren, *El lugar del hombre en el Universo. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1997), 3-4.

21 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56; y continúa: "Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios".

22 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56.

23 Finkielkraut, *Nosotros, los modernos*, pp. 19-20.

centro de toda justificación y localización del sentido de lo real, para hacerlo centro de la acción de crear un mundo. Las alternativas post-modernas, en el sentido de Ballesteros (a saber, una concepción de postmodernidad como decadencia "simple decadentismo, abandono de la racionalidad, de la comunicación, y aún de la misma idea de hombre")²⁴ pueden incurrir en tres graves capitulaciones en términos zubirianos.

Por un lado "expone las maravillosas posibilidades técnicas del universo"²⁵: pese a la constatación del riesgo que se asume con el desarrollo científico-tecnológico cuando queda reducido a ensayar y desarrollar, sin criterio ni límites, las múltiples posibilidades que se abren con los descubrimientos científico-técnicos, al servicio de un progreso ilimitado y autojustificado. El ser humano ha renunciado a realizar cualquier tipo de control sobre él para limitarlo a lo que sirva realmente a la promoción de la dignidad humana de una manera responsable, porque ha renunciado a una *racionalidad* que guíe y acoja los múltiples conocimientos parciales a los que el progreso científico ha llegado²⁶.

Por otro lado, el hombre actual "se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado"²⁷; la ideología de la modernización tecnocrática tiene como contravalor el retorno a una vida *natural*, una recuperación de modos, formas, estilos antiguos, donde prima lo manual a lo elaborado, lo local a lo globalizado, lo simple a lo procesado... Pero rechazar el abuso de la técnica sin proponer una alternativa regulada, controlada, sino retirándose a una existencia *naturista*, simplificada, que hacen *virtud* lo que era un hecho o realidad histórico-cultural de un pasado más o menos lejano, ahora idealizado²⁸, es una fórmula que obvia el problema en lugar de resolverlo.

En tercer lugar, el ser humano "hace transcurrir <su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea"²⁹. Hace de la existencia humana una existencia *líquida*. Así "la 'fluidez' o la 'liquidez' son metáforas adecuadas para aprender la naturaleza de la fase actual —en

24 Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia* (Madrid: Tecnos, 2000), 13.

25 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56.

26 Arana, *El caos del conocimiento*, 32 ss.

27 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56.

28 Recientemente, por ejemplo, se han cuestionado algunas decisiones tomadas desde posturas ideológicas que buscan formas de vida más sanas, naturistas, porque, por ejemplo, rechazan avances médico-sanitarios, como la vacunación, cuestión que activa y extiende enfermedades lamentablemente ya reducidas a casos apenas representativos.

29 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56.

muchos sentidos *nueva*— de la historia de la modernidad"³⁰. Una existencia *líquida* en un *mundo líquido*³¹: "vivir en un mundo moderno líquido del que se sabe que sólo admite una única certeza (la de que mañana no puede ser, no debe ser y no será como es hoy)". Porque la fijeza de la *modernidad* ha derivado en un tiempo *líquido*, tanto en la realidad del mundo que nos circunda, como en las estructuras que son base de la existencia particular: "una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas y, una vez asumidas, ocupar el lugar que se les ha asignado [...] y [...] no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y para las estrategias a largo plazo"³².

Por eso, siguiendo a Zubiri, el hombre de hoy "se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta"³³. En ese moderno "replegarse sobre sí mismo", el hombre se ha encontrado con un "no poder salir de sí"³⁴.

En un sugerente trabajo de Gérard Raulet, *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*³⁵ se señala cómo "la postmodernidad despacha en seguida al proceso de la historia; incluso derriba al sujeto de la historia" y no sólo al sujeto sino "despojado de toda humanidad, que se ha negado a sí mismo la cualidad de ser sujeto [...]. La calle de dirección única de Benjamin termina en un callejón sin salida. [...] El callejón sin salida de la razón". Pues, integrando la propuesta de Weber, "para describir la llamada condición postmoderna 'El abandono intelectual de la modernidad' se entiende, por supuesto, 'como la superación de ese *racionalismo occidental*'

30 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: FCE, 2002), 8.

31 Zygmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (Barcelona: Paidós Iberica, 2007).

32 Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (México: Ensayo Tusquets, 2008), 7.

33 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56.

34 Xavier Zubiri, "Hegel y el problema metafísico", en *Naturaleza, historia, Dios*, 287. O en otro lugar: *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (Madrid: Alianza, 1997), 16-17: el hombre inmerso en la técnica "es él, el hombre mismo, el que hace lo que el hombre es" "no tiene otro asidero que sí mismo".

35 Gérard Raulet, "De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida", traducción de José Luis Zalabardo, en *Modernidad y postmodernidad. Compilación de Josep Picó* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 321 ss.

cuya conclusión ha reconstruido Weber; pero Weber también ha mostrado que esta conclusión era equivalente a la *auto-destrucción* [...] de la razón"³⁶. Por un lado "la diferenciación del concepto tradicional de la razón sustantiva en esferas autónomas [...] hasta el punto de que ni siquiera la coherencia interna de las esferas autónomas parece ya posible"³⁷.

II. ¿UNA SITUACIÓN META-FÍSICA?

Sin embargo, como señalaba Ballesteros, la situación contemporánea puede entenderse también de otra manera: una post-modernidad como *resistencia*. Es decir, partir de una revisión de los supuestos de la modernidad para detectar el cierre moderno por las limitaciones en el modelo de *saber* y de *razón*, y por consiguiente, para replantear a un nivel mayor de ultimidad filosófica los temas de reflexión.

Superar ese el "desencantamiento" del mundo que Weber anunciaba tiene en cierto modo como consecuencia –según se ha expresado con un sugestivo juego de palabras– un *desenkantamiento*³⁸, es decir, dar una respuesta alternativa que supere la limitación que impone la tesis kantiana sobre el conocimiento, la acción y el propio ser humano sin volver atrás a una posición ingenua o *a-crítica*.

Se plantea como objetivo llegar a una *razón* ampliada para satisfacer de manera coherente y congruente la necesidad humana de sentido³⁹. Y, con Barrio Maestre⁴⁰, que la clave que hay que recuperar es "el realismo metafísico", única forma de recuperar la actividad intelectual tras la crisis del modelo moderno y

36 Raulet, "De la modernidad", 327.

37 Raulet, "De la modernidad", 328.

38 Miriam Ramos Gómez, "De la Europa del 'desencantamiento' a la Europa del 'desenkantamiento', *Cuadernos de pensamiento* 31 (2018): 21-36.

39 Hay diversas conceptualizaciones; por ejemplo puede proponerse la diferencia entre *post-modernismo* y *postmodernidad*, según el primero, hablamos de diversas corrientes de pensamiento especialmente críticas y que rechazan el modelo de racionalidad moderno con planteamientos "débiles" o "deconstructivos" (como la Escuela de Frankfurt –Adorno, Habermas, Horkheimer–, y los movimientos ideológicos que han surgido de ellos), los filósofos Foucault, Lyotard, Vattimo, Derrida que consideran al pensamiento postmoderno como el fracaso de la modernidad porque sus ideales son inconsistentes. Pero también debería hablarse de aquellos autores que asumen el reto planteado epocalmente por la postmodernidad, al que se quiere dar respuesta apostando por una noción de razón ampliada, con pensamiento que quiere ser superador: la fenomenología, el realismo metafísico, el raciovitalismo, las propuestas antropológicas de autores con raíces tanto aristotélicas como fenomenológicas como como Robert Spaemann, Leonardo Polo, Jacques Maritain, etc.

40 José María Barrio Maestre, "El realismo metafísico, clave de la cultura europea", *Cuadernos de pensamiento*, 31 (2018): 11-20.

de algunas propuestas postmodernas; pero ese realismo metafísico ha de llegar al ser humano, para quien la verdad y la libertad (siguiendo a Spaemann) no pueden darse de manera divisa o separada.

Son pues dos los pasos necesarios: primero, resolver el problema del conocimiento para justificar una razón capaz de ultimidad metafísica; el segundo, hacer partir esa metafísica de la realidad diferenciada que es el ser humano y de su específica realidad esencial y existencial. No se trata de "completar" la metafísica con el estudio de la persona, sino establecer como paradigma la realidad de la persona que no puede ser encerrada con los conceptos tradicionales de sustancia, causalidad, individualidad... centrales de la metafísica tradicional. Dos pasos que confluyen en uno solo: porque, en términos de Leonardo Polo: "la situación actual, nuestra contemporaneidad, es tal que *todo se juega en el hombre como persona*. No estamos a la altura de nuestro tiempo sino en la medida en que aceptamos un ejercicio intenso de nuestra libertad y de nuestra capacidad de verdad"⁴¹. O con expresión de Zubiri, que eso pone al sujeto contemporáneo en una nueva "situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea"⁴². O como señalaba Heidegger⁴³ ciertamente la tesis ontológica fundamental remite a la subjetividad, pero dicha subjetividad no puede ser entendida como *subjectum*, *hypokeimenon*, porque el ser humano establece una relación "más viva" y plena.

En sentido positivo, según Zubiri, en esta soledad al intelectual al ser humano le cabe otra opción: con "un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbræ silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en un especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea"⁴⁴.

La conclusión de Xavier Zubiri en este artículo que hemos seguido, "Nuestra situación intelectual" de 1942, no es tanto el punto de llegada, como la

41 Leonardo Polo, *El hombre en la historia en Obras completas*, vol. 18 (Pamplona: Eunsa, 2019), 125.

42 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56-57. De hecho, podría interpretarse su producción filosófica desde esta centralidad de la persona que le obligó a reformular la noción de *inteligencia sentiente* (su trilogía publicada en los últimos años de su vida: 1981-84), y junto a ello su particular noción de *realidad* (central en *Sobre la esencia* –Madrid: Alianza, 1962–, su libro más "metafísico").

43 Martin Heidegger, *La pobreza* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), pp. 45 ss.

44 Zubiri, "Nuestra situación intelectual", 56-57.

declaración de intenciones desde la que puede entenderse, por un lado, su propia trayectoria intelectual como, por otro lado, el reto para el intelectual contemporáneo: realizar una teoría a nivel metafísico de la persona desde la que recuperar (con una actitud post-crítica pero ni crítica, ni a-crítica ni pre-crítica), nuevamente, al mundo, a Dios y al conjunto de interrelaciones humanas con las que la persona *es* y *hace su vida*. Porque en la consideración de la persona como tal en este plano, dado que no es *ni individuo, ni sustancia, sino sustantividad, apertura y respectividad*⁴⁵, se presentan de manera nueva sus relatos necesarios (mundo, el otro, Dios).

Porque el gran reto para nuestra situación post-moderna, es, definitivamente, hacer *metafísica*, plantear el problema del ser humano desde una posición, en cuanto a ultimidad, metafísica o de filosofía primera, porque previamente ya había recuperado la *realidad*.

Para ello era preciso reencontrar la *verdad real* en el conocimiento⁴⁶. Señalaba Ortega y Gasset⁴⁷ en su texto sobre las dos *metáforas* que nuestra situación no puede ser ni la antigua ni la moderna. Utilizando dos metáforas del conocimiento: para el pensamiento antiguo conocer es recibir con fidelidad la forma de lo real; y para el moderno, detectar la *posición* del sujeto al conocer. La teoría del conocimiento contemporánea tiene que ajustar *qué* objetividad o realidad es la que el sujeto cognoscente encuentra al *conocer*. Una línea ensayada por Edmund Husserl y su fenomenología (pero también criticada por ser insuficiente), y proseguida de manera diversa por Heidegger, Ortega, Zubiri, Polo, entre otros autores, en un debate por la objetividad, intencionalidad, actualidad del conocer. Pero lo que de manera constante refleja, y que marca una línea de trabajo prometedora que abre la posibilidad de una *metafísica* de nuevo cuño, es el descubrimiento de una *inteligencia poseída por la verdad*⁴⁸, o en la terminología técnica acuñada por Zubiri una *voluntad de verdad real*⁴⁹.

45 Cfr. M^a Idoya Zorroza, “Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia”, en Juan Fernando Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, (Pamplona: Eunsa, 2007), 195-217.

46 Xavier Zubiri, “Prólogo a la traducción inglesa”, en *Naturaleza, historia, Dios*, 13: “La filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, «a las cosas mismas». Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo”.

47 José Ortega y Gasset, “Las dos grandes metáforas”, *Obras completas*, t. II (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 387-400.

48 Arana, *El caos del conocimiento*, 45.

49 A ella se dirige su trilogía *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1981-1984), y a la que se refiere Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona: Labor, 1986).

Por un lado, la filosofía antigua ha buscado los *principios reales*, y en su metafísica ha incluido como una realidad más al ser humano, abordándolo de manera insuficiente. Con la filosofía moderna se realiza un giro antropológico: en lugar de los principios reales se buscan ahora los principios racionales de lo real, las razones suficientes o las condiciones de pensabilidad para que algo pueda ser considerado o tenido como real (pueda ser tenido por objeto, en último término)⁵⁰. Sin embargo, señala Leonardo Polo, se produce una *simetrización*: "los grandes filósofos modernos intentan una sustitución del punto de partida temático. [...] la búsqueda de un fundamento sólido; más aún: completamente firme. Se pretende, en suma, desterrar de una vez por todas la perplejidad, de asegurar lo que se manifiesta desde una instancia enteramente en nuestro poder. Esa instancia es la subjetividad. Suelo llamar a esta maniobra especulativa *simetrización del fundamento*"⁵¹, porque a la subjetividad como novedad se la interpreta desde las antiguas categorías metafísicas (sustancia, causalidad, principiación...) en las que se pierde su estatuto metafísico propio.

En conclusión, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Zubiri advierten la necesidad de un nuevo comienzo para el filosofar. Por un lado, romper con la inmanencia moderna⁵², por otro lado lo *meta-físico* no es lo *ultra-físico*, sino lo físico en *metá*, lo físico en su dimensión fundamental y tiene como *corazón central* la cuestión de la persona. La crítica a la metafísica de Nietzsche como *ultra-física*, una «fidelidad al cielo»⁵³ ha hecho buscar al propio Heidegger el fundamento del ente en el ser humano (porque el *ente* se desvela al ser

50 En *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 119 y ss., Zubiri señalaba que lo que el griego entendía por *realidad* no es aquello a lo que el moderno se refiere. Propiamente el griego decía que *ousia* era aquello que *por sí mismo* tiene entidad, es siempre, consiste y no se reduce a su acontecer. El *moderno* en cambio, entiende por realidad justamente *lo que acontece*, y por ello tener un puesto en el mundo de los fenómenos. Aquí se señala también la dualidad: el acontecer lo es de una realidad que es (y que se busca: la *ousía*), y para el moderno, el acontecer lo es fundamentalmente *ante* alguien (lo que acontece como algo en sí, se oculta, *noúmeno*), y acaban por considerar el sujeto como condición del aparecer objetivo, es el giro subjetivista moderno. Lo mismo lo ratifica Zubiri en *Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza, 1984) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid: Alianza, 1994).

51 Leonardo Polo, *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas de Leonardo Polo* (Pamplona: Eunsa, 2015), 181.

52 Heidegger señala a propósito de Nietzsche la contraposición moderna entre sensible-racional, lo físico y lo metafísico, en *¿Qué significa pensar?* (Buenos Aires: Editorial Nova, 2016), 60. Ver también *Sobre la esencia del fundamento*, en *Hitos*, Helena Cortés y Arturo Leyte (eds.) (Madrid: Alianza, 2000), 109-149.

53 Diego Gracia ha replanteado la filosofía de Zubiri en torno a estas dos actitudes: «fidelidad al cielo», como crítica a la filosofía medieval y moderna; y «fidelidad a la tierra» insistencia de Nietzsche, resuelta metafísicamente por Zubiri, según su artículo: "Zubiri y la crisis de la razón", en Ángel Álvarez, Rafael Martínez (coord.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1996), 39-51.

humano)⁵⁴. Desde ahí se inicia un doble movimiento: lograr una *intelección racional* que sea visión en profundidad, que contemple lo que son las cosas reales desde aquello *por lo que* son reales; por otro lado, lograr una teoría de la persona a nivel *meta-físico* sin perder su particular *forma* de ser real.

Martin Heidegger, uno de los filósofos más importantes del siglo XX, en su lección inaugural pública (como toma de posesión de la Cátedra de Filosofía de Friburgo en 1929), advertía que pese a los triunfos y aparentes éxitos del pensar científico técnico, éste se encontraba, no sólo *posibilitando* el ejercicio metafísico (que parecía haber sido relegado al olvido como estigma de tiempos pasados), sino que este ejercicio le era preciso por cuanto sólo vinculado a ella la ciencia podía cumplir las exigencias de su propia esencia como *apertura al ámbito de la verdad de la naturaleza y de la historia*⁵⁵. De la naturaleza, está claro; de la historia como la creación de realidad que sólo el ser humano puede realizar, implica atender a que la persona, como forma nueva de ser, abre un orden metafísico inédito que debe ser central en nuestra situación intelectual.

Ciertamente, la adjetivación de “metafísica” al estudio de ese “centro humano” puede ser un escollo desde algunos planteamientos contemporáneos. Hacer *metafísica* de la persona puede ser visto como una forma de anular aquello que tiene de único y diferencial, pues la metafísica como ciencia última del ser físico lastra la perspectiva desde la que se ha de encontrar lo propio de la persona; en lugar de *causa* hay que hablar de *donación*, en lugar de necesidad, *libertad*, en lugar de individuación, *comunidad*... Pero ya hagamos, con las precisiones necesarias, *metafísica de la persona*⁵⁶, ya *antropología metafísica*⁵⁷, ya *antropología trascendental*⁵⁸, el gran reto para el pensamiento contemporáneo, si quiere de verdad ser más que moderno y postmoderno, es definirse a la altura de los tiempos: depurar al yo, a la persona, de las categorías que lo simetrizan con la metafísica u ontología, sin reducirlo a ser una parte de ella, para descubrir

54 Según Martin Heidegger, el fundamento no se puede buscar ni encontrar a nivel ontológico, hay que hacer la pregunta por las condiciones ontológicas llevando el pensar la trascendencia del ser en el marco de la diferencia ontológica. El fundamento es el ámbito de la trascendencia, la verdad originaria y del ser, fundamento originario de todos los principios posibles.

55 Utilizo la traducción de Zubiri de este escrito *¿Qué es metafísica?*, publicado primeramente en la revista *Cruz y Raya*, en 1933, y reeditada, entre otras ocasiones, por J. Hoyos-Vásquez (Bogotá: El Búho, 1992), junto con una presentación, análisis y comentarios. Los datos de la edición sacados de la presentación, 7 y ss.; cfr. 39.

56 Karol Wojtyła, *Metafísica della persona: tutte le opere filosofiche*, Giovanni Reale y Tadeusz Styceń (editores) (Milan: Bompiani, 2003).

57 Julián Marías, *Antropología metafísica* (Madrid: Revista de Occidente, 1973; Alianza, Madrid, 1983).

58 Leonardo Polo, *Antropología trascendental* (Pamplona: Eunsa, 2016).

qué es a nivel trascendental, respondiendo desde ahí a la cuestión de la verdad, de la ciencia, del conocer del mundo, del llegar al ser humano...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español; vol. 5: La crisis contemporánea (1875-1936)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- Arana, Juan. *El caos del conocimiento: del árbol de las ciencias a la maraña del saber*. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Aranguren, Javier. *El lugar del hombre en el Universo. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Barrio Maestre, José María. "El realismo metafísico, clave de la cultura europea". *Cuadernos de pensamiento* 31 (2018): 11-20.
- Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós Iberica, 2007.
- . *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- . *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Ensayo Tusquets, 2008.
- Belloc, Hilaire. *La crisis de nuestra civilización*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1950.
- Bunge, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Burrow, John Wyon. *La crisis de la razón: el pensamiento europeo, 1848-1914*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Colli, Giorgio. *El libro de nuestra crisis*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Finkielkraut, Alain. *Nosotros, los modernos: cuatro lecciones. Prólogo de Jon Juaristi*. Madrid: Encuentro, D.L. 2006.
- Galilei, Galileo. *El ensayador*. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1981.
- Gracia, Diego. "Zubiri y la crisis de la razón". En *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, coordinado por Angel Alvarez y Rafael Martínez, 39-51. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1996.
- . *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, 1986.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2016.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?*, edición de J. Hoyos-Vásquez. Bogotá: El Buho, 1992.
- . *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, ²1964.

- . *La pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- . “Sobre la esencia del fundamento”. En *Hitos*, editado por Helena Cortés y Arturo Leyte, 109-149. Madrid: Alianza, 2000.
- Huizinga, Johan. *Entre las sombras del mañana*. Madrid: Península, 2007.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008; traducción castellana de: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Walter Biemel, editor. Husserliana VI. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954
- Kant, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba, 1999.
- Lain Entralgo, Pedro. *Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*. Valencia: Galaxia Gutenberg, 1993.
- Lázaro Pulido, Manuel. “De la suposición: ser y/o significar”. En *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo: entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, editado por Juan Fernando Sellés, et al., 255-271. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Marcel, Gabriel. *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, D.L., 1971.
- Márías, Julián. *Antropología metafísica*. Alianza, Madrid, 1983.
- Ortega y Gasset, José. “Las dos grandes metáforas”. En *Obras completas*, t. II, 387-400. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- . *En torno a Galileo: esquema de la crisis*. Madrid: Revista de Occidente - Alianza Editorial, 1982.
- Polo, Leonardo. *Antropología trascendental*. En *Obras completas*, vol. 25. Pamplona: Eunsa, 2016.
- . *El hombre en la historia*. En *Obras completas*, vol. 18. Pamplona: Eunsa, 2019.
- . *Introducción a la filosofía*. En *Obras completas*, vol. 12. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Ramos Gómez, Miriam. “De la Europa del 'desencantamiento' a la Europa del 'desenkantamiento'”. *Cuadernos de pensamiento* 31 (2018): 21-36.
- Raulet, Gérard. “De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida” (traducción de José Luis Zalabardo). En *Modernidad y postmodernidad*, compilación de Josep Picó. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II. Barcelona: Herder, 1992.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, traducción de Victoria Prati de Fernandez. Barcelona: EDHASA, 1989.

- Sellés, Juan Fernando. "La sombra de Ockham es alargada. El influjo okhamista en las corrientes racionalistas modernas y la rectificación poliana", *Contrastes. Revista internacional de filosofía* 13 (2008): 239-252.
- Sorokin, Pitirim. *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis: El hombre frente a la crisis*. Madrid: Aguilar, 1954.
- Wojtyła, Karol. *Metafísica della persona: tutte le opere filosofiche*, editado por Giovanni Reale y Tadeusz Styczen. Milan: Bompiani, 2003.
- Xirau, Ramón. *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Madrid: Alianza, D.L. 1975.
- Zorroza, M^a Idoya. "Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia". En *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, editado por Juan Fernando Sellés, 195-217. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Zubiri, Xavier. "Hegel y el problema metafísico". En *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987.
- . "Nuestra situación intelectual". En *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987.
- . "Prólogo a la traducción inglesa". En *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987.
- . *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1997.
- . *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón)*. Madrid: Alianza, 1981-1984.
- . *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994.
- . *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, 1962.

M^a Idoya Zorroza

Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Henry Collet, 52-70
<https://orcid.org/0000-0002-3195-4101>

