

## La verdad como proceso histórico Un curso sobre Hegel por Ellacuría (1973)

The Truth as an Historical Process  
A course about Hegel by Ellacuría (1973)

*\*Ángel González*

### Resumen

Este artículo es sobre un curso Ellacuría dado en 1973 sobre Hegel e intenta indicar, en primer lugar, que este autor tenía sus propias teorías filosóficas, en las cuales Hegel es tan importante cuanto Zubiri. He intentado ilustrar como la labor filosófica surge de la necesidad de pensar críticamente sobre el momento histórico de la realidad para conceptualarlo y, en ese sentido, evitar que se cierre en sí mismo y se convierta en un ejercicio académico estéril.

**Palabras clave:** historia; verdad; concreto y abstracto; llegar a ser; espíritu

### Abstract

This article is written from a course about Hegel held by Ellacuría in 1973 and in first place attempts to show that this author had his own philosophical theories in which Hegel's influence was as important as Zubiri's. I also tried to illustrate that philosophical work arises from a need to critically reflect on that moment's historical reality to conceptualize it and in this way to prevent it from turning into a sterile academic exercise.

**Key words:** history; truth; concrete and abstract; becoming; spirit

\*Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Università Gregoriana - Roma/ Itália. Contato: [afreundschaft@gmail.com](mailto:afreundschaft@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

29.08.2021

Aprovado em

08.12.2021

Ano XXIX - Nº 100

Set - Dez 2021



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Introducción

**N**uestro trabajo versa sobre un curso que impartió Ellacuría en 1973 en la UCA tomando como base de su análisis la introducción del curso de Hegel *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* (HEGEL, 1995). Intentaremos mostrar que nuestro autor tenía su propio proyecto filosófico en el que Hegel era un hito decisivo y que este proyecto nace de la necesidad de pensar críticamente la realidad histórica por dos razones fundamentales. Primero por la situación histórica de Iberoamérica y, segundo, debido a que el cristianismo habla de la verdad en el tiempo, de una verdad histórica: “La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). El cristianismo es un *logos* histórico. En este sentido Hegel era decisivo para Ellacuría como lo ha sido para otros grandes teólogos cristianos como Hans Küng (KÜNG, 1974, p. 568-604: la historicidad de Dios) o Wolfhart Pannenberg (PANNENBERG, 1961). En nuestro trabajo nos fijaremos en dos aspectos del curso: la relación entre ser, historia y verdad y el papel de la filosofía en esa relación.

### 1 Ser, historia y verdad

#### 1.1 Al ser le compete la historia, el todo está en cambio

Lo que debemos a Hegel, según Ellacuría, es la inclusión de la historia en la constitución del ser (ELLACURÍA, 2009, p. 42). Se trata de una totalidad (ser) en devenir (histórica, siendo). La historia es una tradición o herencia recibida y apropiada creativamente por los espíritus subjetivos (HEGEL, 1995, p. 09).

El problema surge al dar por supuesto de que el ser es eterno y la verdad que lo enuncia debe serlo también no teniendo cabida la historia:

la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, como relatar su historia? (HEGEL, 1995, p. 14).

Hay que poner entre paréntesis ese supuesto y comprender el ser y la verdad como históricos: “La contradicción se resolvería entendiendo que el ser y la verdad no están inmediatamente dados, sino haciéndose (...). El todo está en cambio y esto nos lleva a entender que la verdad es histórica (aunque no relativa)” (*Op. cit.*, p. 44).

Esto cuestiona la concepción de historia y de la verdad usual en la metafísica, que nosotros consideramos, como Hegel y como Heidegger, acabada, como una forma concreta que ya ha dado de sí todo lo que podía.

## **1.2 El cambio del todo es procesual**

La noción corriente de la historia de la filosofía ve a ésta como mera sucesión de opiniones sobre contenidos como Dios, naturaleza y espíritu. Esta concepción descansa sobre una comprensión de la historia como narración de acontecimientos fortuitos en el tiempo sobre los pueblos y los individuos. Pero una narración de acontecimientos fortuitos no es historia como tampoco una sucesión de opiniones es filosofía, sino sucesión de representaciones subjetivas “que en mí puede ser así y en otro puede ser de otro modo: una opinión es un pensamiento *mío*, no un pensamiento general, que es en sí y para sí.” (HEGEL, 1995, p. 18).

Pero esto es

lo opuesto [...] a la verdad [...]. La propia convicción es, desde luego, lo último y lo absolutamente esencial, lo que, por el lado de la subjetividad, empuja al conocimiento a la razón y a su filosofía. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre que la convicción descansa simplemente en sentimientos, puntos de vista, intuiciones, etc., en fundamentos subjetivos [...] o nazca del pensamiento, de la penetración del concepto y en la naturaleza de la cosa. La convicción nacida y formada del primer modo es, sencillamente, la opinión [...]. Nos atenderemos aquí, provisionalmente, al viejo prejuicio de que en todo saber se contiene una verdad, pero que para llegar a conocerla es necesario meditar acerca de ella, y no es lo mismo andar que estar de pie; es decir, que la verdad no se conoce por la vía de la percepción o la intuición directa, ni por medio de la intuición intelectual [...],

sino solamente mediante el esfuerzo del pensamiento. (HEGEL, 1995, p. 18-21)

Para Hegel no es lo mismo estar de pie que andar. Estar de pie es reconocer que la opinión subjetiva es importante, hay que salvarla ya que es una convicción que nos pone en contacto con la subjetividad de alguien. Es un paso imprescindible en la búsqueda de la verdad (sujetos que se mantienen por su propio pie). Pero esas convicciones que nos muestran la propia subjetividad pueden apoyarse en dos fuentes. Se pueden apoyar en razones puramente subjetivas (sentimientos o intuiciones) o en la penetración en la naturaleza de las cosas. Solo esta segunda fuente apunta a la verdad. El proceso de llevar las opiniones-convicciones subjetivas a la verdad es un proceso dialéctico, es un ponerse a caminar.

Lo difícil para entender este proceso que preside la historia, como la historia del pensamiento, es que va en contra de las apariencias que muestran una sucesión de azarosa de acontecimientos y la historia del pensamiento de sistemas filosóficos diversos y contradictorios (HEGEL, 1995, p. 21-22).

Frente a la visión de la historia, y de la historia del pensamiento en particular, como un “campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya solamente de individuos muertos [...], sino de sistemas refutados” (HEGEL, 1995, p. 22)<sup>1</sup> Hegel quiere pensar a fondo la relación entre historia y verdad, entre diversidad y verdad. Por eso Ellacuría encuentra estimulante el diálogo con Hegel frente a la que yo llamo la segunda fenomenología, la de Husserl. La última tiene como modelo lo matemático-geométrico (DERRIDA, 2000, p. 108-162) y la primera tiene como modelo lo biológico, la vida en su evolución y ramificación. Lo que separa a una de otra es justo el papel de la historia y la clave está en la forma de entender la razón.

### **1.3 De la razón saciada y muerta (verdad como proposición) a la razón insatisfecha (verdad como vida biológica): la razón como proceso en evolución**

La nueva forma de comprender la razón es como razón insatisfecha. Esta

---

1. En esa cita, Hegel reformula un famoso texto de Kant en *Crítica a la razón pura*. KANT, 2007, B XIV-XV).

está siempre en camino y no se queda fija en ningún momento porque todos ellos son hitos en un itinerario del Espíritu universal, como veremos. En cambio, el pensamiento muerto:

tiene el talento y la habilidad de no sentirse impulsado al hambre, a la apetencia, sino, por el contrario, saciado y satisfecho. Con esto se traiciona este pensamiento y muestra [...] que es una razón muerta, pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece satisfecho [...]. Pero la vida física, como la vida del espíritu, no se da por satisfecha [...], sino que es, esencialmente, impulso, acicate, siente hambre y sed de verdad. (HEGEL, 1995, p. 23)

Dicho brevemente: la razón muerta niega la alianza entre la historia y la verdad. La razón insatisfecha integra la historia como proceso hacia la verdad.

Esto conlleva que la diversidad no es incapacidad de la razón sino su esencia misma ya que la razón insatisfecha no se mueve en la antítesis abstracta de verdad-error en los procesos históricos y en las posiciones filosóficas que los esclarecen, sino en la evolución de la verdad a través de la diversidad de procesos y posiciones filosóficas y de su contraposición. En este movimiento “hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional” (HEGEL, 1995, p. 24), una lógica.

La verdad, en tanto que única, se da en una trayectoria de diversidad de momentos. La unicidad de la historia, la posibilidad de que haya una historia universal, se da en la trayectoria de diversidad de trayectorias continentales, regionales, nacionales, locales. La unicidad de la verdad no debe de ser concebida como la unicidad de una proposición (“estar de pie”), sino como la unicidad del silogismo, como trayectoria que se va realizando en concreciones (“caminar”).

Esta trayectoria es evolutiva y para mostrarlo Hegel relee a Aristóteles y revisa sus conceptos de potencia (*δυναμῖς*) y acto (*ἐνέργεια*): “Para comprender qué es la evolución, es necesario distinguir – por decirlo así – dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la *potentia*, la *dynamis*; el otro es el ser para sí, la realidad (*actus, enérgeia*)” (HEGEL, 1995, p. 26).

El ser se puede presentarse en estado de potencia (ser-en-sí) o en estado de acto (ser-para-sí) y el devenir sería el paso de la potencia al acto (REALE, 2018, p. 2371-2372; 2377-2378; 2378). Para Aristóteles, según la lectura de Hegel, sólo el acto es la verdadera realidad de algo. En Hegel la cosa cambia porque el ser de algo es el proceso mismo, un proceso regido o medido por la potencia (*δυναμίς*/ser-en-sí: *an sich*) y no por el acto (*ἐνέργεια*), entendido como resultado, como finalidad (*ἐντελέχεια*). Es la *δυναμίς* lo que va dando de sí (algo que retomó en otro nivel Zubiri):

El conocer y el aprender, la ciencia e incluso la acción no persiguen, en su conjunto, otra cosa que extraer de sí mismo lo que es interno o en sí, convirtiéndolo de este modo en algo objetivo [...]. Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero al mismo tiempo, siguen siendo uno y lo mismo, pues gobierna el proceso. La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. (HEGEL, 1995, p. 27).

Como subraya Ellacuría: “Cada cosa tiene un *an sich* para no quedar en eso. Cada cosa tiene un impulso, una dialéctica interna, una potencia que pone en acto sin que intervenga nada” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

El impulso interno que pone en marcha cada *an sich* es una dialéctica interna, es la negación. Es la negación de lo que es en-sí para no ser un mero ser-en-sí, sino un para-sí. El embrión de la planta o semilla (*Op. cit.*, p. 27), como en el caso del famoso texto de *La Fenomenología del espíritu* (HEGEL, 1995, 2010, p. 57), tiene el impulso de negarse a sí mismo, solo de esta manera se puede convertir en árbol. El modelo que toma Hegel claramente es el de la vida orgánica. Como resume Ellacuría: “Todo el proceso constituye una unidad. La verdadera realidad es el proceso de desarrollo y no sus estados fijos. La verdadera realidad es el dinamismo que unifica todos los procesos” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

Dicho de forma más radical: “Lo verdadero es el todo (*Das Wahre ist das Ganze*). Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo” (*Op. cit.*, p. 75). Hay, por lo tanto, dos cambios radicales respecto a

Aristóteles: la *δυναμίς* es lo esencial y esta no se concibe solo como sustancia, sino como sujeto en proceso (HEGEL, 1995, p. 59, 71). Aun siendo el modelo que se toma el biológico u orgánico persiste una diferencia radical entre la naturaleza y la historia:

El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él no devienen para el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y es ello cabalmente lo que hace que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; solo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. (HEGEL, 1995, 1995, p. 27).

Según Ellacuría Hegel distingue la evolución que se da en la naturaleza de la que se da en la historia porque en la primera el estado inicial (semilla) y el estado final (árbol) son individuos distintos, mientras que en la historia el estado final aun siendo otro al retornar al estado inicial se recupera a sí mismo y lo hace ser más. Pero siendo esta interpretación, en sus líneas generales, correcta hay algún matiz decisivo. En la naturaleza también el fin retorna al principio (“Como el embrión en la naturaleza...retorna a su unidad”). La diferencia no está en el retorno, y que ese retorno suponga un acrecentamiento, sino en el modo de retorno a sí mismo. Es el modo de la conciencia. Mientras que el retorno en el caso de la naturaleza no deviene para sí mismo, es decir, hay retorno y acrecentamiento evolutivo, pero no un para sí que se reconozca. La continuidad en la naturaleza solo es reconocida por el espíritu humano (“En cambio, el fruto (...) sino solamente para nosotros”). En el caso del espíritu, además de retorno y acrecentamiento evolutivo, hay para sí, hay reconocimiento ya que en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra. Precisamente por ese estar consigo del espíritu, ese reconocimiento, no hay dos sino una unidad sabida: “Este ser consigo del espíritu, este volver a sí de él,

puede considerarse como su meta suprema y absoluta [...], empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí” (ELLACURÍA, 2009, p. 51).

Es decir, el ser en sí del espíritu incluye su ser-otro, que por lo tanto empieza como alienación que al retornar al en-sí se sabe acrecentado (*Entfremdung*)<sup>2</sup>. Este sería el esquema fundamental de la realidad histórica. Comenta Ellacuría: “Aquí viene el problema de la alienación. Para ser algo para sí, [...] hay que salir de sí mismo hacia el otro, y así volver a encontrarse a sí mismo” (ELLACURÍA, 2009 p. 51).

#### **1.4 El movimiento de lo concreto en su autoconstitución, captado por la razón insatisfecha, es la Idea en Hegel**

Este proceso evolutivo dialéctico (del en sí a través de la negación en lo otro para el retorno en el para sí) es lo que determina la cosa, es lo concreto: “La trayectoria de la evolución es también el contenido, la idea misma, la cual consiste precisamente en que tengamos lo mismo y lo otro y en que ambas cosas sean una sola, que es la tercera, en cuanto que lo uno es en lo otro consigo mismo y no fuera de sí. De este modo, la idea es, de suyo, algo concreto” (*Op. cit.*, p. 29).

La verdadera realidad de la cosa, en el sentido más amplio posible, se expresa en la multiplicidad de determinaciones desplegadas y replegadas en su evolución. Como señala Ellacuría: “lo concreto es todo el conjunto de determinaciones (el para sí) que la cosa (el en sí) ha logrado desarrollar en su devenir.” (ELLACURÍA, 2009, p. 56-57).

El ser de la cosa no debe comprenderse como algo estático y fragmentado (lo propio del nivel del entendimiento kantiano – GONZÁLEZ, 2021, p. 385-408) que es lo abstracto en Hegel (*Op. cit.*, p. 29). Esto sería lo propio de la razón muerta para Hegel. La razón insatisfecha es una razón en marcha, piensa el estar siendo en su devenir autoconstituyente.

---

2. Hay un problema que desborda los límites de este artículo en los usos y los significados de *Entfremdung*, alienación, y *Entäußerung*, extrañamiento. Para más detalles, recomendamos la lectura de *Hegel y el reino del espíritu* (CEREZO GALÁN, 2018, p. 67-103).



Para entender que es lo concreto en Hegel hay que combinarlo con el de evolución. Lo concreto es un proceso de concreción, un en-sí como posibilidad que devine para sí. La concreción está animada por una contradicción interna. Lo concreto como en-sí, solo es distinto de suyo, solo tiene determinaciones o concreciones de suyo, pero para que sea un concreto no solo simple, no sólo de suyo, sino devenido ha de diferenciarse. Ese es el dinamismo de la evolución (*Ibidem*, p. 29-30) que Ellacuría resume como el paso del en sí al para sí: “El en sí va a poner su diferencia porque no es todavía para sí. Esta contradicción interna de lo concreto es lo que impulsa el desarrollo, la evolución” (ELLACURÍA, 2009, p. 56).

En conclusión, lo concreto, la cosa o la sustancia entendida como proceso que se autoconstituye no puede ser considerada de modo estático, es decir, solo desde uno de sus momentos, ni como mera sucesión de estos, sino como un proceso dialéctico necesario. Por ejemplo, la libertad sin necesidad es una abstracción, pero no se trata de la mera sucesión de la necesidad hacia la libertad, sino de ver como esta última se constituye en la negación de la necesidad y en su asunción en una nueva forma.

La idea es una totalidad evolutiva que encierra una riqueza de fases y momentos que la razón insatisfecha o en marcha puede captar<sup>3</sup>. Hegel supera de este modo los dos usos que mayoritariamente se han dado al término idea: como especie única intuible en una multiplicidad de objetos o como una representación general de la multiplicidad de objetos generada en el pensamiento.

Solo hay que añadir un matiz al comentario de Ellacuría. Según él en Hegel: “la idea permanece en el fondo del devenir; lo abarca todo y sigue siendo invariable. La idea no cambia; esto significa que la realidad tiene algo de incambiable, según Hegel” (ELLACURÍA, 2009, p. 58).

Esta interpretación de Hegel no es correcta ya que él no niega el cambio. No se puede abstraer el momento en sí del proceso de devenir para sí ya que esto im-

---

3. Zubiri también lo plantea cuando se confronta con el concepto horizonte en la filosofía y como esta, manteniendo su unidad, se ha movido en diversos: el del movimiento, griego, del de la nihilidad, iniciado por el cristianismo y el de la facticidad (ZUBIRI, 2002, p. 17-124).

plicaría pensar la idea como un en sí, invariable donde el devenir de lo concreto sería un dar de sí.

### **1.5 El movimiento concreto que capta la razón en marcha es un sistema en evolución necesario y racional**

Este es uno de los puntos centrales a los que quiere llegar en este curso Ellacuría: “la realidad es sistema (totalidad) y, a la vez, sistema en evolución o desarrollo. Es algo similar a lo que dice Zubiri: la realidad es unitaria e intrínsecamente dinámica. La realidad es estructura dinámica” (ELLACURÍA, 2009, p. 58)<sup>4</sup>.

Qué sea evolución ya lo hemos visto, hay que precisar ahora que es además “*sistema en evolución*”. Sistema implica que tiene un encadenamiento, una racionalidad, una necesidad. Para que se de este encadenamiento es imprescindible que el sistema en evolución no se conciba al margen de la conciencia, solo es tal para ella.

Esta conciencia de necesidad racional ve en la evolución un devenir tal que la fase siguiente se deriva de la anterior. Esto y no otra cosa, a nuestro modo de ver quiere decir que lo real es racional. Como dice Ellacuría:

El concepto fundamental es aquí el de necesidad; si no hay necesidad del orden que sea no hay propiamente realidad. Esto está en conexión con lo que se ha dicho antes, de que lo real es racional, de que está regido por una racionalidad, una legalidad, una ley que hace que se desarrolle de una manera determinada y no de otra. Se trata, pues, de la necesidad de desarrollo, por la que un estadio procede del anterior y desde él consigue esta determinación y forma. [...] Esta necesidad se puede presentar consciente o inconscientemente. El darse cuenta de la necesidad del proceso dará paso a la idea de espíritu, de historia. (ELLACURÍA, 2009, p. 59-60)

La historia surge con la conciencia de la necesidad del proceso. Sin conciencia no se puede decir que haya necesidad, pero tampoco habría proceso que es un producirse natural y fortuito para una conciencia que todavía no es una conciencia histórica, es decir, para una conciencia que no capta el sistema en evolución.

---

4. Se trata de una clara referencia a un libro de Zubiri decisivo para Ellacuría: *La estructura dinámica de la realidad* (EDR).

Esa conciencia no histórica, es decir, que no percibe la necesidad del proceso se podría ser entendida, como ha hecho Zubiri en sus cursos universitarios, de actitud preteórica o existencia mítica (ZUBIRI, 2012, p. 15-16).

Por eso, como subraya Ellacuría, el concepto último es el de conciencia: “Si no se da esta conciencia, estamos ante algo puramente ‘natural’ como el proceso tronco-hojas-flor-fruto, o el proceso de desarrollo de un niño” (*Op. cit.*, p. 60).

No es que haya en Hegel un proceso sin conciencia que sería mero desarrollo sucesivo de los fenómenos históricos y un proceso con conciencia que sería un proceso necesario donde la fase siguiente se deriva de la anterior. Para que haya fenómeno se tiene que dar conciencia, pero esta puede ser una conciencia que ve el proceso del ser al interno de un sistema evolutivo con necesidad o una conciencia que ve el fenómeno al margen de ese sistema evolutivo y sin necesidad. Esto es decisivo y hay que pensarlo con rigor. No son dos procesos sincronizados. La sucesión del devenir concreto es la sucesión del Espíritu universal que al hacerlo toma conciencia de sí en la razón insatisfecha de los espíritus, y en ese devenir es un esquema evolutivo (Idea). Es un único proceso porque es inmanente, pero es un proceso que tiene una sistematicidad necesaria que la razón marcha del espíritu humano compartida puede reconocer (HEGEL, 2010, p. 135). “Pues la naturaleza de ésta (la razón) reside en instar al acuerdo (*Übereinkunft*) con los otros, y su existencia solo está en la comunidad de las conciencias que así se produce (*Gemeinsamkeit der Bewusstsein*)” (VALLS, 1994).

¿Cómo se da el proceso del devenir histórico que va constituyendo en sus distintas fases?

## **1.6 El proceso del devenir como saberse en éxtasis temporal: lo Uno a través de los otros**

El Espíritu universal se da como naturaleza y como espíritu, entendiendo que el modo de darse como naturaleza solo es sabido como tal por el espíritu, cosa que en ningún momento subraya Ellacuría. Veamos estos dos modos:

Al hablar de la esencia del espíritu, su ser es acción. La naturaleza, en cambio, es como es, sus cambios solo son, por tanto,

repeticiones, su movimiento es cíclico [...]. Cuando digo que existo, de un modo inmediato, existo solamente como organismo vivo; en cuanto espíritu, sólo existo en la medida en que me conozco. γνωθι σεαυτόν, conócete: la inscripción grabada en el templo del dios sapiente, en Delfos, es el mandamiento absoluto que expresa la naturaleza del espíritu. Pues bien, la conciencia entraña, esencialmente, el que yo sea objeto para mí, mi propio objeto. Con este juicio absoluto, con la distinción entre mí y yo mismo; se coloca en el plano de lo exterior, que es precisamente la modalidad general característica de la existencia de la naturaleza. Ahora bien, una de las modalidades de la exterioridad es el tiempo, forma que ha de ser explicada de cerca tanto en la filosofía de la naturaleza como en la del espíritu finito. (HEGEL, 1995, p. 36)

Ellacuría comenta que aquí Hegel contrapone espíritu y naturaleza señalando, por un lado, que la naturaleza tiene un carácter fundamentalmente parmenídeo, fijo, es como es y el hombre, en tanto que organismo, participa de ese carácter de la naturaleza. El espíritu, sin embargo, se sabe, se conoce a sí mismo. “El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión” (ORTEGA Y GASSET, 1983, p. 420). Es lo que indica el famoso oráculo de Delfos<sup>5</sup>. “La naturaleza es eso que *está ahí*. Y el espíritu es esto que soy *yo mismo*. Naturaleza es, por tanto, estar ahí. Como diría Hegel, ser en sí; Espíritu, ser para mí, será para sí, mismidad” (ZUBIRI, 1987, p. 276).

Este saberse del espíritu (conciencia) hace que yo me conozca a mí mismo como objeto, que me exteriorice: “El ser sabido (*das Bewusstsein*) implica para Hegel que yo me convierto a mí mismo en objeto (*Gegenstand*), porque la conciencia implica que ‘yo soy para mí’, que yo soy objeto para mí” (ELLACURÍA, 2009, p. 65).

La conciencia de sí es un juicio absoluto en tanto que afirma que el espíritu existe en tanto en cuanto se exterioriza, se diferencia de sí mismo. Esta exterioridad es, en una de sus formas, el tiempo, la temporalidad. La temporalidad propia del espíritu finito consiste en ese desdoblamiento esencial por el cual el yo sale de sí mismo por su saberse. A Ellacuría se le escapan dos momentos esenciales

---

5. Sobre el oráculo de Delfos: SCOTT, 2015, p. 21-55.

del paso de Hegel. En primer lugar, que la diferencia clave entre el espíritu y la naturaleza es que el primero es acción mientras que la naturaleza está en acto. La conciencia surge en la acción, a diferencia del estar siendo como se está siendo (el acto). Supone, la conciencia, un conocerse en la acción (es la famosa cuestión de la reflexividad en Hegel). En segundo lugar, y esto es también a mi modo de ser decisivo, la naturaleza es comprendida como tal en la conciencia del espíritu como ser que se es. Pero Ellacuría subraya que la conciencia del espíritu en la acción implica el desdoblamiento por el cual yo soy objeto para mí y al serlo el espíritu cobra existencia estableciéndose como algo exterior a sí, y esto es un juicio absoluto. Husserl hablará posteriormente de posición tética, la posición de la existencia, que es suspendida en la reducción, pero que según Hegel no puede ser suspendida porque es absoluto, en el sentido de fundante.

Volvamos a la temporalidad como una modalidad de la exterioridad:

Esta existencia y, con ella, este ser en el tiempo, es un momento no sólo de la conciencia individual, que es, como tal, esencialmente, finita, sino también del desarrollo de la idea filosófica en el elemento del pensamiento. La idea, pensada estáticamente, es, evidentemente, atemporal; pensarla estáticamente, retenerla bajo la forma de lo inmediato, equivale a la intuición interior de la idea. Pero, como idea concreta, como unidad de términos distintos, tal y como exponíamos más arriba, la idea no es, esencialmente, estática, ni su existencia es, esencialmente, intuición, sino que, siendo de suyo distinción y, por tanto, evolución, cobra dentro de sí misma existencia y exterioridad en el elemento del pensamiento; de este modo, la filosofía pura aparece en el pensamiento como una existencia que progresa en el tiempo [...]; este elemento del pensamiento es un elemento abstracto, es la actividad de una conciencia individual. El espíritu, en cambio, no actúa solamente como conciencia individual, finita, sino espíritu es en sí universal, concreto; pero esta universalidad concreta abarca todos los lados y modalidades desarrolladas en los que, con arreglo a la idea, es y deviene su objeto. (HEGEL, 1995, p. 36-37)

La temporalidad no es algo accidental ni exclusivo del espíritu finito, sino del Espíritu universal en cuanto va dando de sí (Idea). La Idea, como logos interno del Espíritu que se sabe a sí mismo en las autoconciencias subjetivas, no es pensamiento subjetivo en Hegel, o no se trata de la actividad de cada con-

ciencia individual en tanto que actividad finita, sino unidad de distintos y no es quietud, sino interno desarrollo (*Entwicklung*) que se pone fuera de sí (*in die Äußerlichkeit*), se exterioriza, es decir, se temporaliza. La temporalidad no pertenece solo al espíritu finito, sino al Espíritu Universal y con él a la naturaleza y el espíritu.

Conviene recurrir a Zubiri para entender esto en Hegel. El Espíritu:

expresa el fundamento común que en él tienen la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y el espíritu no es, para Hegel, una simple identidad formal, una vaciedad, como lo era para Schelling, sino que significa, para Hegel, concretamente esto: que, por pertenecerse esencialmente la naturaleza y el espíritu, hay algo que es positivamente fundamento común de esa pertenencia. Entender a la naturaleza y al espíritu es ver cómo ese fundamento fundamenta a ambos; cómo, inexorablemente, ese fundamento se hace Naturaleza y Espíritu. (ZUBIRI, 1987, p. 277)

Esa “y” es, dice Zubiri, cuanto positivamente hay en la naturaleza y en el espíritu: “El Espíritu, en efecto, no se hace presente como conciencia finita e individual, sino como espíritu universal en toda su concreción, es decir, en su totalidad. Se trata de una universalidad concreta (*konkrete Allgemeinheit*), que abarca todas aquellas formas en que el Espíritu se hace objeto conforme a la Idea (*der Idee gemäß*)” (*Ibidem*, p. 277).

La temporalidad, dirá al inicio de siglo XX Heidegger al final de *Sein und Zeit*, es el sentido del ser y el ser, añadirá después, hay que pensarlo como acontecimiento (HEIDEGGER, 2006, p. 437). El ser como acontecimiento es acción que retorna a sí misma y se sabe, es éxtasis temporal.

El Espíritu Universal se exterioriza en éxtasis temporal, en una pluralidad de momentos, pero habría que añadir que no sobrevuela sobre ellos, sino que está todo en cada uno de ellos: “solo lo concreto es real”. El Espíritu universal se va haciendo (aquí el gerundio es decisivo) presente a sí mismo en la exterioridad tempórea que adquiere en la pluralidad de sus momentos y se sabe a sí mismo, que es lo esencial del Espíritu, en la historia de las conciencias en la medida que son razón en marcha.

## 2 El papel de la filosofía en el saberse el Espíritu a sí mismo a través de la acción de los espíritus subjetivos y su relación con la religión.

El sistema de evolución único de Hegel es abordado desde tres diferentes perspectivas. La de su constitución o desarrollo concreto, que es presentada en la *Phänomenologie des Geistes* donde se narra la metamorfosis de la conciencia por distintas figuras hasta que se reconoce en el para sí de su en sí, es decir, el Espíritu. La del estudio de las determinaciones fundamentales de la idea al margen de su desarrollo concreto que es la perspectiva de la *Wissenschaft der Logik* (la ciencia de la lógica), entendiendo que Hegel tiene una concepción de la lógica como lógica del ser (GONZÁLEZ, 2021, p. 392-406). La perspectiva, por último, de sus diversas manifestaciones, de la cual forman parte la *Estética*, la *Filosofía de la Religión*, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, los *Principios del Derecho* y las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Deteniéndonos en este último momento todas estas manifestaciones son una expresión simultánea de la forma total del espíritu de una época. Esto hace que la filosofía, que es al mismo tiempo un lujo y una necesidad releyendo el juicio estético de Kant (HF: 53), no supere su tiempo, pero sirva para llevarlo a concepto (no es profecía, ni, aunque algunos lo piensen de Hegel, un saber absoluto mientras el Espíritu sigue deviniendo en los espíritus subjetivos y conformando un espíritu de una época). La filosofía comienza siempre (y ha tenido dos comienzos el de Grecia y el del tiempo de Hegel) en momentos en que el espíritu de una época está en disolución (como probablemente esté ocurriendo ahora). No la crisis de un individuo elevada a filosofía al modo de Descartes y su discípulo Husserl, no la crisis provocada al *Dasein* en su ser para la muerte, sino de un pueblo en su vida más concreta. Este es, según Ellacuría, el sentido de la famosa frase de Hegel “la filosofía comienza con la caída del mundo real” (*die Philosophie fängt mit dem Untergang einer Welt an*). Esta caída del mundo no tiene sentido metafísico, sino histórico-político. Es la caída del espíritu de una época debido a que los anhelos colectivos no encuentran ya en él cabida. De esta caída surge un nuevo espíritu de una época que es el que permite un nuevo comienzo en filosofía. Esta situación en dos momentos, desaparición del mundo pasado y constitución del nuevo,

es lo que posibilita y a la vez necesita de la filosofía.

La posibilita porque la filosofía es idéntica a su espíritu del mundo. La necesita porque, aunque es idéntica a ese espíritu en cuanto al contenido, lo supera en cuanto siendo espíritu del mundo sabido establece una diferencia entre ser y saber que se convierte en posibilidad crítica (HEGEL, 1995, p. 56). Veamos esto. En primer lugar, al ser el concepto de la forma total del espíritu surge del hecho de que la filosofía pone (*setz*) una diferencia (*Unterschied*) entre lo que es y el saber, entre el reino de lo que es, y el saber de este. En esta diferencia caben otras formas de saber, la religión, por ejemplo, pero de esta diferencia surge su especificidad. La relación entre la diferencia entre ser y saber tiene dos caras. Por un lado, el Espíritu en devenir impone su totalidad en las múltiples expresiones de un tiempo. Por otro lado, al llevar la filosofía como modalidad del saber al reino del pensamiento la totalidad nueva que está surgiendo su contenido es idéntica a su tiempo, pero, en cuanto a la forma, está más allá de su tiempo, porque eleva a este al saber. La filosofía es llevar en la conciencia compartida a concepto la nueva forma total del mundo que surge.

En segundo lugar, esto plantea a la filosofía la exigencia de ser un saber de lo que es el tiempo que le ha tocado, pero, al mismo tiempo, trascender su tiempo no hacia un nuevo contenido, sino hacia una distancia de el mismo que le convierte en autoconciencia crítica de todo contenido. No todas las filosofías ejercen esa función. Pueden darse filosofías que vivan de mantener conceptos que piensan el mundo en caída o los mundos ya caídos. Esas filosofías se cultivan en este tiempo, pero no son filosofías de este tiempo (habría que plantearse siquiera si son filosofía o estudios sobre la filosofía). Hoy la filosofía debería pensar desde la crisis climática, el agotamiento del capitalismo tal y como lo conocemos, las migraciones de millones de personas, el desplazamiento del eje del poder probablemente hacia China y la Inteligencia Artificial y lo que podemos llamar el metaverso (un universo en la red). Pensar todo esto en su conexión, como quizás fruto de un nuevo espíritu del mundo surgido con el fin del progreso y los grandes relatos, el fin de la modernidad (LYOTARD, 2020). Es decir, la filosofía debe tomar conciencia de ser un saber sobre la totalidad de un mundo en devenir. La totalidad se va constituyendo y expresando históricamente en una configuración



de formas o conformaciones. Esta totalidad, y no otra ya pasada, es la que debe ser llevada a concepto en el reino del pensamiento. Es decir, la posición específica de la filosofía es expresar la totalidad de este tiempo en concepto, llevarla, por lo tanto, a espíritu que se piensa a sí mismo, a reflexividad. Una reflexividad que aporta conciencia crítica.

Lo que nos queda por ver para terminar antes de las conclusiones es la relación que hay entre la filosofía y otras manifestaciones del espíritu de una época, en concreto la religión. Lo primero y más importante consiste en su ser manifestaciones del Espíritu universal que se sabe a sí mismo en ellas. Es decir, la religión también es un momento del saberse a sí mismo del Espíritu. Tanto la religión como la filosofía son momentos del devenir del Espíritu en la acción de los espíritus finitos. Pero, además, podríamos decirlo de este modo, religión y filosofía se plantean el mismo problema con matices diferentes que añadiremos. Indica Ellacuría “en la religión el problema fundamental de la filosofía se presenta de una manera más viva, con lo que se patentiza más la radical seriedad del problema filosófico” (ELLACURÍA, 2009, p. 83).

El problema filosófico, del cual no es ajena la religión, es pensar la totalidad en su devenir y, dentro de esa totalidad la relación entre naturaleza, espíritu y Espíritu desde la comprensión de que la naturaleza solo es sabida como tal por el espíritu (o por la razón compartida y expresada por las conciencias subjetivas en arte, religión, filosofía, política y ciencia) y que el Espíritu solo se sabe en su proceso de devenir no terminado como naturaleza y espíritu. Es más: es el Espíritu universal lo que no dejará de ser un problema para Ellacuría, es el devenir mismo en su totalidad. De ahí el sabor tan hegeliano que deja el título del primer libro publicado por Zubiri en 1944: *Naturaleza, Historia, Dios* (ZUBIRI, 1987).

Siendo religión y filosofía manifestaciones del Espíritu universal y viviendo ambas del problema filosófico la cuestión está captar su diferencia. La diferencia es que la totalidad en devenir es expresada por las religiones a través de una representación y en el caso de la filosofía a través del concepto. Al hablar de representación Hegel muestra que está en el caso de las religiones tiene dos momentos. En un primer momento la religión quiere expresar esa totalidad en

devenir mostrándola como un Absoluto que aparece como el poder dominante de cada y de todo sujeto humano. Ese Absoluto es, en este primer momento, una exteriorización de la conciencia que se objetiviza como algo fuera de mí y más allá de mí que es vivido como un más allá próximo o remoto, gozoso o temible y hostil (representación). Una vez puesta la exteriorización las religiones intentan reconciliar a las conciencias o a los sujetos finitos con el Absoluto representado a través de diversas vías: la devoción (culto individual o comunitario), la acción ética, el seguimiento o la imitación y las comunidades religiosas de diverso tipo<sup>6</sup>. Es decir, la clave de las religiones es la reconciliación con lo que en un primer momento la conciencia religiosa (desdichada) ha separado representándose a lo Absoluto como algo fuera de mí y más allá de mí. Aunque Hegel habla de conciencia desdichada en búsqueda de reconciliación y no de alienación será aquí donde Feuerbach tome pie para su crítica a la religión (FEUERBACH, 2013, p. 64-82). Lo importante para Ellacuría de esta descripción de Hegel de la religión es que esta no es una invención interesada de sacerdotes ni resultado casual de la historia. Es una necesidad histórica: la necesidad histórica de pensar la totalidad en devenir que incluye se constituye funda, sin estar al margen de ello, la naturaleza y la historia como momentos suyos.

La filosofía se mueve en el mismo plano que la religión, tiene el mismo objeto que ella, es decir el mismo problema filosófico, pretenden un mismo propósito, pero la es la forma de plantear el plano, el problema y el propósito lo que cambia:

La filosofía se mueve en el mismo plano que la religión, tiene el mismo objeto que ella: la razón general, que es en sí y para sí; el espíritu que pugna por llegar a apropiarse este objeto, como lo hace la religión por medio de la devoción y el culto. Sin embargo, la forma en que aquel contenido existe en la religión difiere de la forma en que existe en la filosofía. La devoción es solamente pensamiento proyectado sobre el más allá; la filosofía, en cambio, pretende llevar a cabo esta reconciliación por medio del conocimiento pensante, en cuanto que el espíritu se esfuerza por asimilarse a su esencia. La filosofía se comporta ante su objeto en la forma de la conciencia pen-

---

6. Para todo esto es decisivo el análisis que Hegel hace de la conciencia desdichada (*unglückliche Bewusstseien*) en la *Fenomenología del espíritu* (HEGEL, 2010, p. 271-303).

sante [...] aunque la religión también alberga representaciones, pensamientos generales [...]. La religión no sólo tiene pensamientos generales como contenido implícito en sus mitos, en sus representaciones imaginativas y en sus historias positivas, sino que muchas veces el contenido adopta también en ella, explícitamente, la forma del pensamiento. (HEGEL, 1995, p. 63-64)

La filosofía y la religión no solo tienen el mismo objeto (lo universal en lo particular, la totalidad que deviene y solamente es en todos sus momentos), sino que tienen el mismo propósito: apropiarse (*zu machen*) de la totalidad en devenir. Es decir, una reconciliación entre el espíritu subjetivo y el Espíritu universal que se ha exteriorizado. Lo que las diferencia es la forma de esa reconciliación (*Versöhnung*). En la religión ésta se hace a través de la devoción o el culto, la ética, el seguimiento o las comunidades religiosas, sin excluir la razón presente no de modo exclusivo en los mitos y relatos. La filosofía busca la misma reconciliación por medio del conocimiento intelectual (*durch Erkenntnis denken*) ya que en la filosofía el espíritu asume su propia esencia (*indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will*) en forma de conciencia pensante. Podríamos decir que mientras en la religión el espíritu asume la forma de una conciencia representativa (función de la fantasía en el sentido más originario), en la filosofía se da una conciencia pensante. La primera se podría calificar de “fantasía pensante” y la segunda de “pensamiento pensante”. Pero ambas son formas en que el Espíritu universal en los espíritus subjetivos se sabe a sí mismo, ambas están dirigidas por el problema fundamental del pensar, con un acento en la fantasía pensante representativa o en el pensamiento pensante conceptual: la totalidad en devenir. Por último, ambas buscan la reconciliación.

Para terminar, podríamos preguntarnos, puesto que la religión históricamente es primera, como se pasa de la religión a la filosofía, bien entendido que la primera nunca es suprimida por la segunda y seguirá siendo una forma de manifestación del Espíritu universal. La respuesta de Hegel, que no podemos desarrollar del todo, consiste en afirmar la necesidad de pasar de una modalidad representativa, que sigue siendo externa, a la totalidad que deviene a una conciencia del espíritu subjetivo de las relaciones inherentes a su propio devenir subjetivo. Esto

necesita aclarar que entiende Hegel por espíritu. Un texto de él mismo y unas anotaciones finales sobre el mismo nos permitirán apuntarlo:

El espíritu no es sino este escucharse a sí mismo. Sólo existe un Espíritu, el espíritu universal divino, lo que no quiere decir solamente que esté en todas partes; como comunidad, como totalidad exterior, no sólo puede captarse en muchos o en todos los individuos, concebidos esencialmente como tales, sino que debe captarse, además, como lo que lo penetra todo, como la unidad de sí mismo y la apariencia de su otro, como lo subjetivo, lo particular. Es, en cuanto general su propio objeto, y, en cuanto particular, este individuo; pero, al mismo tiempo, en cuanto algo general, trasciende lo otro, de tal modo que este otro suyo y él mismo forman una unidad. La verdadera generalidad aparece, para expresarnos en términos populares, como dos: lo que hay de común en lo general mismo y lo particular. En el percibirse a sí mismo va implícito un desdoblamiento, y el espíritu es la unidad del que percibe y de lo percibido. El espíritu divino percibido es el espíritu objetivo; el espíritu subjetivo es el que percibe. (HEGEL, 1995, p. 71-72)

Primero aclaremos mínimamente el concepto del espíritu. El espíritu es un escucharse a sí mismo o conciencia de sí o autoconciencia. Esto es absolutamente decisivo. El espíritu expresa la dimensión de la conciencia de sí o autoconciencia propia de la modernidad desde Descartes, pero con mucha más profundidad, más rica intersubjetivamente y vista en su esencial historicidad que en el heredero de Descartes, Husserl. Esto lo podemos llamar con un filósofo contemporáneo: resonancia (ROSA, 2019, p. 33-64). En segundo lugar, indicar, como hace el texto, la estructura del espíritu como un escucharse a sí mismo. Es un saberse a sí a través, o mejor en, las comunidades de autoconciencias como momentos suyos. Como unidad en devenir de lo universal (Espíritu) y lo particular (las comunidades de autoconciencias, los espíritus subjetivos). En las autoconciencias el Espíritu universal rompe con el sordo no saberse de la naturaleza, que solo puede ser reconocida en las autoconciencias. Pero esta estructura, que es la de la reflexividad, está todavía más precisada. Este escucharse a sí mismo del espíritu es un percibirse que se actualiza en el desdoblamiento (*Entzweining*) del que percibe (es espíritu subjetivo o las autoconciencias subjetivas) y lo percibido (el espíritu universal u objetivo). El espíritu es la unidad de esos dos momentos.

Pero, y en esto hay que insistir, esa unidad de los dos momentos separados (el percipiente y lo percibido) es una unidad procesual, en devenir, es una actividad. Esto solo se lleva a concepto plenamente en la filosofía.

## Conclusión

Este trabajo, que solo quiere ser el primero sobre una serie de cursos de Ellacuría, pretende llevar a la luz una serie de cuestiones y a alentar el trabajo sobre su legado.

La primera cuestión que pretendo demostrar con este trabajo es que Ellacuría, siendo discípulo de Zubiri, tenía su propio proyecto filosófico que no era otro que pensar la realidad histórica como objeto de la filosofía (ELLACURÍA, 1991, p. 38). Esto implicaba superar una concepción del ser al que no le compete esencialmente la historia y una concepción de la filosofía como saber sobre verdades inmutables. Suponía superar el proyecto metafísico que llega a su fin, en el sentido de *τέλος*, con Hegel. En Hegel, y Ellacuría lo retoma porque le sirve para pensar el cristianismo como verdad en la historia, el ser es devenir y la verdad un acontecimiento en ese devenir, como señala el título de nuestro trabajo un proceso histórico de razón compartida por autoconciencias.

La segunda cuestión es que en este proyecto Hegel también le muestra a Ellacuría que la tarea del pensar es la tarea de pensar un momento histórico. a un interlocutor decisivo. Pensar el espíritu de una época y llevarla a concepto (la filosofía está en el tiempo y su transcendencia, como hemos mostrado, es distancia crítica lograda por concepto).

Pero, la tercera cuestión, Zubiri, como intentaremos mostrar en otro trabajo sobre un curso de 1974, le permitía, sobre la base de Hegel, plantear tres cuestiones a la realidad histórica: una sobre el carácter dialéctico, otra sobre el papel del individuo o el espíritu subjetivo en ese devenir histórico y, por último, frente al panteísmo de Hegel como pensar la transcendencia de lo divino en la historia. Pero esto deberá esperar a otro trabajo.

## Referencias

CEREZO GALÁN, P. *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: EUG, 2018.

- DERRIDA, J. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- ELLACURÍA, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA, 2009.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Traducción de José L. Iglesias. La esencia del cristianismo. Madrid: Trotta, 2013.
- GONZÁLEZ, Á. *El comenzar de la filosofía en Hegel según Zubiri*. In PINTOR RAMOS, Antonio (Ed). *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*. Madrid: Ediciones Fundación Xavier Zubiri, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. I*. México: FCE, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2020. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Fenomenología del espíritu (bilingüe). Madrid: Abada, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006. Traducción José Gaos. México: FCE, 1944.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2017. Traducción Pedro Rivas. Crítica de la razón pura. Madrid: Taurus. 2005.
- KÜNG, H. *Menschwerdung Gottes*. Freiburg: Herder, 1970. Traducción Rufino Jimeno. La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel. Barcelona: Herder. 1974.
- LYOTARD, J-F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 2020.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas. Vol. V*. Madrid: Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1983 (411-429).
- PANNENBERG, W. *Offenbarung als Gesichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*. Firenze: Bompiani, 2018.
- ROSA, H. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016. Traducción de Alexis E. Gros. Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo. Buenos Aires: Katz. 2019.
- SCOTT, M. *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel, 2015.
- VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu en Hegel*. Barcelona: PU, 1994.
- ZUBIRI, X. *Cursos universitarios. Vol. III (1933-1934)*. Madrid: Alianza Edito-

rial-Fundación Xavier Zubiri, 2012.

ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y publicaciones, 1987.

ZUBIRI, X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2002.