

ANTROPOLOGÍAS NO ANTROPOCÉNTRICAS REFLEXIONES EN TORNO A IGNACIO DE LOYOLA Y ZUBIRI: DOS PARADIGMAS COINCIDENTES

Fernando Fernández Font, S.J.*

Resumen

En el presente texto se reflexiona en torno a las implicaciones que las actuales *antropologías antropocéntricas* tienen en nuestro contexto, desde la relación del ser humano con la naturaleza, hasta los medios de comunicación, los rasgos culturales y los valores de hoy, los modelos educativos, las relaciones interpersonales y lo que ofrecen las nuevas espiritualidades. Posteriormente, se presentan dos posturas que describen “antropologías no antropocéntricas” basadas en las concepciones de San Ignacio de Loyola y Xavier Zubiri, desde las cuales podemos bosquejar una *antropología abierta trascendental*, como clave para transformar nuestro entorno y nuestra propia humanidad.

Palabras clave: San Ignacio de Loyola, Xavier Zubiri, paradigmas antropocéntricos.

Keywords: San Ignacio de Loyola, Xavier Zubiri, anthropocentric paradigms.

Abstract

The present text reflects on the implications of current anthropocentric anthropologies in our own context; from the relation between the human being and nature to the media, cultural features and today values, educational models, interpersonal relationship and what is offered by news spiritualities. Subsequently, two positions are presented describing “not anthropocentric anthropologies” based on the conceptions of San Ignacio de Loyola and Xavier Zubiri, from which we outline a *transcendental open anthropology*, as a key to transform our environment and our own humanity.

*Rector de la Universidad Iberoamericana Puebla
rectoria@iberopuebla.mx

Hablar hoy en día de “*paradigmas antropocéntricos*” para enfocar el tema de la preservación de *nuestro entorno* y la *viabilidad planetaria*, no parece tener mucha conexión a primera vista. Sin embargo, sí parece contener una intuición de fondo, sutil, que puede abrir espacios para una reflexión importante, aunque no por ello menos compleja.

Por un lado, la referencia al “*paradigma*” alude a un ‘esquema’ que estructura determinado tipo de realidades conforme al tema al que se alude. Por el otro, el “*contenido mismo*” al que se refiere el paradigma, *lo antropocéntrico*, nos remite a una concepción que pretende poner en el centro al mismo ser humano, al *antropos*. Lo cual, a primera vista, nos hace pensar en una postura correcta, “humanista”... La cuestión es si lo es realmente.

Con toda naturalidad podemos preguntar si esta concepción que pone en el centro al hombre puede llevarnos a preservar el planeta o, cuando menos, nuestro entorno. De ahí la pregunta: ¿Qué implica que el hombre sea el centro? Y si el hombre es el centro, ¿el entorno, el planeta, la naturaleza están en función de él? ¿Qué relación se puede establecer, entonces, entre ambos? Si el centro es el hombre, ¿la naturaleza, el mundo, el cosmos, etc., sólo son un epígono del ser humano, algo de segundo orden sometido a él?

¿Qué implica que el hombre sea el centro? Y si el hombre es el centro, ¿el entorno, el planeta, la naturaleza están en función de él?

Drásticamente la naturaleza nos ha ido humillando de forma callada, pero contundente, sin miramientos. La humanidad amaneció un día con la novedad que el planeta se había vuelto contra ella. El hombre creyó que podía usar la naturaleza a su antojo y someterla a las veleidades de su voluntad, sin que esto tuviera consecuencias. Sin embargo, la realidad fue otra. Esa hermosa naturaleza que habíamos puesto a nuestros pies, se levantó amenazante contra el mismo hombre que creía haberla dominado. De ahí, de nuevo la pregunta: ¿Quién lleva el timón de la vida: la humanidad o la naturaleza?

Aunque el término que guía nuestra reflexión, *lo antropocéntrico*, es filosófico y tiene su parte altamente positiva, sin embargo parece ser una propuesta socio-filosófica que ha llevado a buena parte de la humanidad a un falso centramiento del hombre en sí mismo, a una cultura que progresivamente ha ido llevando a la muerte al mismo que se creía el dueño de la vida. Obvio, no es correcto generalizar y somos conscientes que cualquier intento de describir una realidad tiene el peligro de convertirla en caricatura. Sin embargo, no podemos soslayar este primer aspecto.

Definitivamente vivimos en una cultura que se ha centrado en el hombre; pero particularmente, en él como <individuo>. Mucho se ha hablado de la *posmodernidad*. Sin embargo, parece ser la categoría que mejor describe, cuando menos un aspecto de lo que hoy está dominando culturalmente. El hombre del S. XX, perdido en la *cultura moderna de la racionalidad*, por cuyas venas —como afirmó Dilthey en el S. XIX— sólo corría “*la delgada sabia de la razón*”, en el S. XXI se transformó en un fuego que hizo circular por las venas humanas la pasión, el sentimiento, la emoción... La vida comenzó, sin embargo, a caminar de tropiezo en tropiezo, a dar tumbos de experiencia en experiencia, en una búsqueda torpe de una engañosa felicidad.

Hoy los jóvenes, en una buena mayoría, comienzan más pronto su vida sexual, casi al igual que sus dependencias. Las personas mayores, con remedos semejantes, inventan nuevas aventuras sin normas y sin criterio, con la sola necesidad de acceder a lo nuevo, a lo diferente, a fin de intentar sofocar el sinsentido interior que los asfixia. Parece que se busca llenar esa ansia de infinito con experiencias diversas; pero que, a fin de cuentas, sólo conduce a un callejón sin salida. El abismo de la propia soledad queda intacto.

La cultura de los medios está generada por lo mismo que propicia: la moda, la autocomplacencia, la apariencia, el goce efímero, el buen vivir, el tener... El polo de esta cultura ciertamente ha puesto al ser humano como su centro, lo que no ha sido más que una trampa; pues el consumo se ofrece como la fuente que mejor va a apagar la sed humana, pero que no lo logra. Y en este dinamismo sin salida, en el que se ha ido perdiendo la propia esencia humana –aquello que le da verdadero sentido a la vida-, la humanidad ha buscado aferrarse a “algo”, para sentir que no todo está perdido en el mar de la futilidad. ¿Quién es el joven hoy en día? ¿Quién el adulto? ¿Cuál es su esencia, su verdadera vida, su sentido? Parece que sólo es lo exterior. Quizá por eso ha brotado con tanta fuerza el fenómeno de las “selfies”: la búsqueda desesperada de sí mismo. Búsqueda que concreta el deseo de capturar; de aferrarse a algo aunque sólo sea una imagen, en la que el individuo pueda complacerse y así sentir que es “algo”, que es “alguien”, que no estás “solo”. De ahí esa ansiedad de hacer grupos mediante el “whats’up”, el Face-book, el tweeter. Hay que estar presentes, “hacerse visibles”: que me vean, que me sientan, que los otros disfruten conmigo la vida que vivo, y así yo también pueda “ser alguien”, disfrutar la vida de los otros; aunque esta vida quizá resulte todavía más delgada que esa aludida “sabia de la razón”.

El problema es que ese auto-centramiento o cultura antropocéntrica, no termina de conseguir lo que busca: mientras más se comunica, la soledad más se hace presente. Uno de los peores efectos de estos medios es haber “globalizado la superficialidad” –como afirmó el P. Adolfo Nicolás (2010), Prepósito General de los Jesuitas-. La comunicación se ha banalizado; no hay profundidad. Tocar el fondo del corazón, eso sí no se hace; primero, porque encontrarse con su propio abismo, produce vértigo; y, segundo, porque es más fácil enseñar el propio cuerpo a través de los mensajes sms, que desnudar la propia interioridad. Para esto sí existe el pudor; pero no para lo otro.

¿Quién es el joven hoy
en día? ¿Quién el adulto?
¿Cuál es su esencia,
su verdadera vida, su
sentido?

Parece que la sociedad moderna se ha quedado “colgada de la broncha”; pues no se sabe si algo realmente la sostiene: ¿tendremos que afirmar que el fundamento real de la vida se ha perdido? Quizá por eso tanta necesidad de experimentar, de gozar, de sentir... ¿Será lo único que hoy en día permita “sentirse vivo” y así poderse encontrar a sí mismo?

El grito desesperado que surge del interior en busca de sentido, no parece tener clemencia. Tristemente, mientras más fuerte, más se le ahoga. ¿Cómo? Justo por tomar el camino equivocado: el de la experiencia por la experiencia. El medio –que diría San Ignacio- se convierte en fin. El

experimentar ha de llevarnos a un segundo paso, a un compromiso, a fin de cuentas, al amor; pero esto queda trunco, a mitad de camino. El sentir aislado, no puede conducir a la realización auténtica; no puede ser camino a la felicidad.

Otro tanto sucede con la *propuesta educativa*. Para los afortunados que han podido acceder a la educación formal, en la aulas (buenas o malas), el producto que se intenta vender es el éxito. Con el estudio y la mejor preparación –se afirma–, se podrá acceder a lo que los medios de comunicación ofrecen como felicidad: abundancia, prestigio, poder. La *Educación* responde a la gran ola que arrastra nuestra sociedad de consumo. Raro es el planteo educativo que va contra corriente; rara la institución educativa que sea contracultural. Ciertamente, no falta una promoción de valores; pero de una clase de valores que no logran construir verdaderamente a la persona; que no llevan a un compromiso serio más allá del propio <self>, de la familia, de los intereses de clase.

¿Qué alternativa ofrece la cultura actual? buscan atender el vacío existencial a través de experiencias grupales sentimentaloides

¿Qué alternativa ofrece la *cultura actual*? Frecuentemente, la propuesta va por el camino de las nuevas espiritualidades o filosofías trascendentales. Ahí nos podemos encontrar ofertas tanto occidentales como orientales. Ellas buscan atender el vacío existencial que la sociedad ha ido creando, a través de experiencias grupales sentimentaloides; o, curiosamente, con lo contrario: con procesos de interioridad que buscan dejar fuera de la vida todo lo que implique dolor, contradicción, sufrimiento, característico del mundo en que vivimos. En ambos casos es como una cortina de humo que intenta aislar a la persona, a fin de que en esos procesos se encuentre la paz y el sentido que se ha perdido, aunque sólo sean pasajeros y aparentes. Muchos procesos de “vaciamiento interior”, de alguna manera, no logran más que la asfixia del propio ser.

De alguna manera, ¿no nos estaríamos encontrando con “corrientes espirituales antropocéntricas”? ¿Son ellas las que realmente podrán atender ese grito de soledad que sale de lo más profundo del ser humano? Hay una necesidad imperiosa de hacer silencio, de aislarse del mundo, de encontrar la paz interior... Y no está mal. El problema es dónde se deja al mundo. Tendríamos que preguntarnos si la riqueza del ser humano puede ser satisfecha atendiendo sólo a su interioridad. No afirmo que lo anterior no sea algo fundamental para el hombre. El problema es si eso basta; y si al dislocarse del resto de la estructura humana, se puede encontrar lo que se busca.

Ahora bien, después de este contexto cabría preguntarnos ¿hacia dónde podemos mirar? ¿En dónde podemos encontrar referentes que nos ayuden a orientar nuestra búsqueda humana? Para dar una respuesta a estas interrogantes, presentaremos a continuación dos propuestas, dos antropologías no antropocéntricas que, si bien coinciden en lo sustancial, presentan diferencias complementarias.

Hacia una primera propuesta: Ignacio de Loyola

No deja de llamar la atención que en el siglo XV, en un parteaguas altamente convulsionado entre el fin de la Edad Media y el inicio del Renacimiento, surja un hombre, *Ignacio de Loyola*, capaz de anticipar los paradigmas más audaces del siglo XXI y de ofrecer una concepción antropológica que logra integrar la verdadera complejidad del ser humano.

Su biografía nos permite recorrer el escarpado sendero que recorrió. Difícil fue para él integrar la rica polaridad del ser humano, sin mutilar ninguno de sus aspectos. Delineemos con unas cuantas pinceladas la antropología (que no antropocentrismo) que subyace a su espiritualidad.

Su vida se transforma después de una derrota militar. En su convalecencia, cambia de rumbo. ¿Por qué? Porque experimenta que Dios se comunica con él e intuye que tal comunicación implica un llamado. ¿Cómo lo experimenta? Justo al modo humano: en primer lugar, en el sentir (1ª estructura de la psijé humana). Ahí Dios se hace presente. Ignacio se “sintió actuado” por otro que no era él. Sin embargo, su experiencia no fue sólo algo “emotivo”; sino una emoción estructurada en la inteligencia: el sentimiento contenía ideas o pensamientos que le permitieron “poner nombre” y “comprender” lo que estaba viviendo (2º rasgo, la inteligencia o el pensar); pero, de nuevo, no acaba todo ahí. No se trataba de un racionalismo contemplativo, pasivo. Esa experiencia mueve la voluntad a actuar; pero ahora ya con un rumbo. Ignacio lo experimentó como un “impulso”, como un “llamado” para “actuar” en referencia a la propia vida (3er momento, la voluntad o el querer).

Sin una explicitación de lo que es el ser humano, sin embargo, Ignacio tiene ya un *paradigma antropológico* complejo, en el que integra las dimensiones fundamentales del ser humano. Ahí está en ciernes su concepción. Obvio, él no está haciendo filosofía. Simplemente nos transmite lo que él vivió y que después plasmará en su “método de discernimiento”. Si pudiéramos en términos filosóficos su concepción de ser humano, él nos diría: “la esencia del ser humano posee 3 notas fundamentales: el sentir, el entender y la querer”. No como elementos separados, como si fueran notas autosuficientes en sí mismas, que luego buscaran relacionarse para generar el proceso. La experiencia es unitaria; es la de “una moción” que implica en sí misma sentimientos, pensamientos y deseos. La unidad del proceso no es algo final, sino algo inicial. La densidad de la experiencia de Dios, de sus mociones, se abre como pétalos de una flor. No son primero los pétalos y luego la flor; sino al revés. Porque es una flor, tiene pétalos.

En ese sentido, lo más distante de la concepción ignaciana sería aislar o ponderar con más énfasis una nota por encima de la otra. Para él, no es más importante “la racionalidad” que la “voluntad” o la “sensibilidad”; pero, además, de ninguna se puede prescindir. Separarlas sería hacer añicos la experiencia humana y, por ende, la experiencia de Dios; sería romper la “moción”—que con toda razón llamó así—; pues implica una verdadera acción de Dios en el ser humano, en aquello que le hace ser lo que es. Dios toca al hombre, justo como es: no al modo “divino”, sino al modo “humano”. No

Delineemos con unas cuantas pinceladas la antropología (que no antropocentrismo) que subyace a su espiritualidad.

hay revelaciones o experiencias transmundanas; no hay signos milagrosos ni señales extraordinarias. Lo que hay es lo más cotidiano de la vida humana: el sentir, el pensar y el querer, en la *prioridad de la unidad*. Ahí es donde Dios toca. “Actuado”, como dirá San Ignacio, su primer impulso lo llevó a cambiar de vida. No sabe qué quiere Dios de él; sólo sabe que algo quiere.

Y con esto aparece otro rasgo fundamental de su antropología: el compromiso con el mundo. Su primer deseo fue “dejar el mundo”; salirse de él; apartarse de su anterior vida, para intentar –como alguno de los modelos que tenía a su alcance– romper con el pasado y huir del “mundo perverso”. Deja su casa, sus bienes; incluso su apariencia anterior: ya no será el caballero que pensaba conquistar a la dama de sus sueños; sino el ermitaño que rompe con el mundo para refugiarse sólo en Dios... Entra en un ritmo de penitencias muy severo; se aísla de todo. Podíamos decir que esa primera reacción ante la moción experimentada, lo lleva a un “antropocentrismo”. Se centra en él, pues cree que es lo que Dios le pide; piensa que el ser humano puede realizarse huyendo, sin el mundo, sin los demás. Pero Dios lo desmiente: por ahí no hay camino.

Interesante observar que después de un tiempo, poco más de un año, decide comenzar a comunicar a los demás, lo que él mismo había experimentado. Más aún, descubre que sólo puede llevar adelante su proyecto, si otros lo acompañan. De ese “antropocentrismo aislacionista” pasa ahora a una “antropología respectiva al otro”. El hombre separado del mundo y aislado de los otros, no tiene futuro.

**El ser humano es una
unidad compleja cuyos
elementos no pueden
concebirse por separado**

¿Cuál es entonces la antropología que subyace a la experiencia de Ignacio? Veamos:

1. El ser humano es una *unidad compleja* cuyos elementos no pueden concebirse por separado: mi sentir no se puede comprender si no es desde mi propia inteligencia y voluntad; y así respectivamente.
2. Esa *unidad* es la que Dios toca mediante “mociones”. Al hombre le tocará “discernir”, para comprender de la mejor manera lo que Dios quiere y espera de él mismo.
3. El hombre no puede aislarse del mundo ni encerrarse en sí mismo; no es el centro autónomo de todo. El mundo también es su responsabilidad, pues ahí está Dios¹. Él lo hace volver a la realidad y a los otros.
4. Dios es “mayor que él”, con lo que su “antropocentrismo cerrado” se convierte en una “antropología trascendental”. Hay una fuerza mayor que él, a quien le debe obediencia.
5. Obediencia que no es posible realizar, si no es “con” los otros. El ser humano no se basta a sí mismo; hay algo que lo trasciende; y en esa tensión dinámica entre lo que él es y lo que Dios manifiesta, se juega su ser, su felicidad, su plenitud.
6. Finalmente, no se trata de una relación intimista entre Dios y el hombre. Entre ellos está el mundo exterior: los seres humanos y la “naturaleza” donde Dios actúa.

¹ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Contemplación para alcanzar amor.

Su antropología, por consiguiente, rompe el racionalismo de la *modernidad*, sin quedarse en la dominancia de la experiencia de la *postmodernidad*. Sin pretenderlo, sino dejándose llevar por Dios, se abrió al paradigma de una antropología realista, mundana y trascendental; interioridad, exterioridad y trascendencia, serán los elementos claves de su antropología, estructurados en torno a una unidad primera, centro de la vida humana, lugar donde Dios se hace presente.

La realidad constituye al hombre y no el hombre a la realidad. Hay mucho real que no es racional; al igual que hay mucho racional que no es real

Segunda propuesta: Xavier Zubiri

Tampoco se trata de un “antropocentrismo”, sino de una “antropología abierta” desde la filosofía de la realidad”. La realidad constituye al hombre y no el hombre a la realidad. Para Hegel, el pensamiento constituye la realidad: “*todo lo real es racional y todo lo racional es real*”; pero no para Zubiri. Hay mucho real que no es racional; al igual que hay mucho racional que no es real.

La diferencia del ser humano respecto a todo otro ser vivo es que, *formalmente* el hombre está en la realidad. Por su *inteligencia sentiente* la realidad en cuanto tal está “en la inteligencia”, y la inteligencia está “en la realidad”. El ser humano comienza a serlo porque “aprehende lo real como real”; por eso es inteligente. El animal sólo lo aprende como “signo de respuesta”, al estilo de un delfín que reacciona ante el silbato del entrenador; pero que no puede calar en la realidad del mismo sonido o del silbato.

El ser humano aprehende “en el sentir” —es decir, “en los sentidos”— que el sonido del silbato es algo en sí mismo; es algo que posteriormente le podrá llamar de alguna forma mediante el “logos”; y que con la “razón” podrá ir al fondo de su estructura para conocer lo que es en “la realidad”.

Este pequeño excurso nos permite ver cómo el ser humano comienza a ser tal, desde el mismo acto del sentir. La diferencia con el animal no le viene por *la inteligencia* sino por el *modo de sentir* que en sí mismo es *inteligente*. Al sentir, el ser humano ya está en lo más radical del proceso humano: está en la “verdad real” fundamento de la “realidad en cuanto realidad”, sin tener que haber transitado por el concepto, fruto de la afirmación y el juicio.

Contrario a esto, el *Racionalismo* sostuvo que la sensibilidad sólo nos ponía con los “fenómenos”, con la apariencia; pero no con la verdad real o con el ser. Y esto porque la sensibilidad —para esa corriente filosófica— sólo capta lo sensible; no lo inteligible. Para eso se tiene que dar un paso más. Lo que percibimos no es lo real, sino su “apariencia”: una materia prima de la que la inteligencia tendrá que obtener la verdad, mediante la intelección conceptual y el juicio. De ahí que para esta filosofía, la verdad no esté en el sentir, sino en la inteligencia, en el pensar. Así, mientras para Zubiri se trata de “*una inteligencia sentiente*” (aprehende la verdad como real), para la filosofía racionalista se trata de una “*inteligencia concipiente*” (concibe la verdad como concepto).

Si la *verdad* o el *ser* es “lo trascendental” —el fundamento de lo que existe—, siguiendo con el Racionalismo, entonces nos encontramos que de alguna manera “la verdad” y “el ser” están puestos

por el concepto, por la afirmación que se hace de ella al inteligir los datos. A la verdad –para el mismo Lonergan (1992)- se llega al momento en el que comprendemos la inteligibilidad de los datos captados en el sentir, y los afirmamos. La verdad ni siquiera está en la intelección, sino en el juicio, en el proceso por el que afirmamos el ser de las cosas: “esto es”. Sólo mediante la afirmación se llega al “ser”. De ahí que la verdad como fundamento de lo real, *el ser*, es producto de la afirmación, del pensar, de la razón. Aunque la realidad no la crea el hombre (a diferencia de Hegel), sin embargo el ser o la verdad son producto de una afirmación racional. Es justo el “racionalismo”.

La pregunta que queda, en consecuencia, es la siguiente: si la sensibilidad no nos pone directa e inmediatamente con la realidad, con lo trascendental, ¿cómo es posible que podamos, partiendo de la apariencia, *dar el salto* hasta la verdad de las cosas? En el fondo, eso es justo el racionalismo idealista. El brinco se logra –según ellos-, porque la inteligencia tiene “poder” (*potencia*) para llegar a la verdad trascendental, para dar este brinco de la “apariencia” a la “realidad”. Justificar esto fue el esfuerzo frustrado de la modernidad.

Para Zubiri se trata de “una inteligencia sentiente” (aprehende la verdad como real)

Lógico que una filosofía que reduce la sensibilidad al “mundo de la apariencia” o, como diría Platón (2003), “al mundo de las sombras”, fácilmente llevó a la estigmatización de ella misma y a su desprecio. Lo digno del ser humano es la razón, es lo que nos hace humanos; la sensibilidad nos retiene en el mundo animal.

Como reacción a lo anterior, tanto el *empirismo* –en sus orígenes- como la *postmodernidad actual* –de finales del siglo XX-, descalificaron la prepotencia del *racionalismo* que exaltó la razón sobre el sentir, a las ideas sobre el sentimiento; a la racionalidad sobre la sensibilidad. De ahí el grito que surge “del imperio de los sentidos”: no hay más realidad que la que experimentamos en el sentir; el ser humano no tiene más horizonte que el goce sensible. Lo demás es racionalismo. No podemos ir más allá del sentir, ni lo necesitamos. El ser humano es incapaz de conocer la realidad como es; pero no hace falta. Vivir en el mundo de las sombras es lo más a lo que puede aspirar el ser humano; mantenerse ahí es la experiencia de la felicidad.

A través de esta “teoría de la inteligencia”, Zubiri llega a una *antropología* que integra, superando, las dos posturas anteriores. La realidad sí se nos da en el sentir, puesto que se trata de un “sentir inteligente” o una “inteligencia sentiente”. Desde el momento en que los sentidos entran en contacto con una cosa real, en ese momento la *realidad* –como fundamento último de todo lo real- es aprehendida, y el ser humano está confrontado por *algo que es más* que él mismo. Sin embargo, esa realidad “en la inteligencia”, esa verdad real, lo más trascendental que el ser humano puede aprehender, no está desplegada en todas sus notas ni estructura. Para ello tiene que entrar el *logos*, para identificarlo a través de un nombre; y emplear la *razón* para descubrir la estructura profunda de lo que esa cosa aprehendida en el sentir es “en realidad” y “en la realidad”.

Se trata, por consiguiente, no de un “antropocentrismo”, sino de una *antropología* que pone el centro del ser humano fuera de él mismo, que lo pone en la “realidad” como fundamento, a quien él tiene que abrirse con total reverencia.

Así, las dos concepciones sobre el hombre que hemos manejado, tanto la de Ignacio como la de Zubiri, al descentrar al hombre, le permiten abrirse al otro y a lo otro, como entidades a quienes hay que respetar, pues la realidad no se acaba en uno mismo ni uno mismo es el dueño de todo lo real. Más aún, por eso dirá Zubiri que el ser humano es el único animal que tiene que “hacerse cargo de la realidad, encargarse de la realidad y hacerse cargo de ella”. Esta es la razón más profunda que pueda existir para hacernos responsables de nuestro mundo. A su vez, Ignacio dirá que Dios está en cada elemento de la naturaleza “sensando, dando vida, amando”². De ahí el enorme respeto y reverencia que hemos de tener ante toda la realidad, humana o natural.

Además, en última instancia, para ambos autores el fundamento de esa realidad como término trascendental y fundamento de todo lo real, es el mismo Dios o en términos zubirianos, la “realidad absolutamente absoluta”³.

El hombre es, por consiguiente, un ser para la realidad, constituido desde ésta, para hacerse cargo de ella, responsablemente.

En conclusión, *modernidad y posmodernidad* vistas como teorías *antropocéntricas*, llevan a la destrucción de la realidad exterior, llámese medio ambiente, mundo planetario o ecología; puesto que este mundo exterior no es el centro, sino el medio para la satisfacción de ese ser humano que en su antropocentrismo se considera a sí mismo como el dueño de lo real.

Sólo una *antropología abierta trascendental*, respetuosa de la realidad y comprometida con ella, puede ayudarnos a cambiar la actitud que hasta ahora hemos tenido como humanidad, con el mundo que nos envuelve, pero que no hemos sabido o querido respetar.

**La realidad no se acaba
en uno mismo ni uno
mismo es el dueño de
todo lo real**

REFERENCIAS ■

Fernández, Fernando (2004). *Persona y realidad. Notas sobre la antropología de Zubiri*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO, Cuadernos de Fe y Cultura.

García, Diego (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, España: Labor Universitaria Monografías.

González, Antonio (1996). *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*. (Novena edición). San Salvador, El Salvador: UCA Editores, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

² Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Contemplación para alcanzar amor.

³ Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, 1984

Lonergan, Bernard (1992). *Insight. A study of human understanding*. Toronto, Canadá: University Press.

Nicolás, Adolfo (2010). *Challenges to jesuit higher education today*. En Remarks for “Networking Jesuit Higher Education: Shaping the Future for a Humane, Just, Sustainable Globe”. México. Disponible en: <http://www.uia.mx/shapingthefuture/files/NicolasSJ-JHE-April232010.pdf>

Platón (2003). *Diálogos. Obra completa en 8 volúmenes*. Madrid: Editorial Gredos

San Ignacio de Loyola (1963). *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Pontificia Universidad de Salamanca.

Zubiri, Xavier (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. (Tercera edición). Madrid, España: Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Zubiri, Xavier (2004). *Inteligencia sentiente* (Edición abreviada por Francisco González Posada). Madrid, España: Tecnos-Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, Xavier (2006). *Tres Dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, España: Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri.