

## ESTRUCTURAS, SISTEMAS Y SOCIEDADES WHITEHEADIANAS: EN BUSCA DE LA OBJETIVIDAD<sup>1</sup>

Joseph Bracken, S. J.\*

EN SU OBRA PIONERA, *Ser y Tiempo*, Martín Heidegger proclamó el fin de la metafísica clásica. Desde el momento en que aquella se basaba en una confusión inconsciente entre “Ser en sí mismo” y Dios como “el Ser supremo”, carecía, según Heidegger, de objetividad real. Y ello por cuanto jamás aludía a la genuina realidad del Ser tal como se manifiesta a sí misma esporádicamente al *Dasein*, definido éste como un ser humano que reflexiona sobre la contingencia de su propia existencia (“el estado de arrojado”) y procura obtener inteligibilidad y orden en su vida a través de una decisión autoconstituyente (Heidegger 1962, 67-77, 312-315). Ahora bien, a

---

\* Profesor de la Xavier University, Cincinnati, Ohio.

<sup>1</sup> Traducción de Gorgias Romero García, Ph. D en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile. Los textos de Zubiri *Sobre la Esencia e Inteligencia Sentiente* han sido reproducidos de la edición española (la numeración varía en cada edición y simplemente hemos dejado la numeración que utiliza el profesor Bracken en su edición inglesa. No hemos tenido acceso a *La Estructura Dinámica de la Realidad* ni al artículo de Alfonso Villa y los hemos traducido directamente del inglés. Lo mismo hemos hecho en el caso de Luhmann y Whitehead. Los paréntesis cuadrados [ ] son notas aclaratorias del profesor Bracken y hemos agregado sólo una nota explicativa a pie de página para la expresión «concrecencia» de Whitehead. Como es usual en la escuela norteamericana, el profesor Bracken nombra el año de la edición inglesa que está utilizando y no hace referencia al año original de publicación (así por ejemplo Whitehead 1978 para referirse a *Proceso y Realidad* que es de 1929 y *passim*). En aras de una mayor claridad, hemos agregado algunas cursivas; numeraciones (i) (ii) (iii); comillas en algunos términos cuando se está utilizando explícitamente metalenguaje («alteración», «evolución», «campo», etc.) y algunos paréntesis.

causa de que Heidegger además tenía una posición crítica frente a la noción de substancia entendida en términos de las tradicionales relaciones de sujeto-objeto o sujeto-predicado (Heidegger 1962, 71-75), la influencia de su pensamiento se hizo sentir claramente todavía en otras posturas antimetafísicas tales como el estructuralismo, post-estructuralismo y deconstruccionismo. No obstante, la necesidad persistente de algún tipo de objetividad en las ciencias naturales y sociales condujo a la larga al desarrollo de la Teoría de Sistemas (TS) en ambas esferas. La TS se focaliza en el contexto objetivo de eventos observables gobernados por reglas más que en los agentes humanos o no humanos que operan en dichos contextos. La subjetividad humana y otras formas de subjetividad al interior de la Naturaleza se ven en consecuencia reducidas a no ser más que condiciones *sine qua non* para la operación de un sistema objetivo (Moeller 2006, 8). En este sentido, la TS es post-metafísica — al menos en la mente de Niklas Luhmann, uno de los principales adalides de esa teoría en las postrimerías del siglo XX— y ello porque básicamente elimina la necesidad de una metafísica como explicación racional última acerca del modo en que operan las cosas en este mundo (Moeller 2006, 2-21).

Sin embargo, incluso en la TS, parece que hay que dar por sentada la interdependencia entre las partes o miembros componentes de un sistema. Ciertamente es que los sistemas individuales actúan de acuerdo a sus propias reglas internas de operación y así en un nivel están clausurados unos respecto de otros. No obstante, opera al mismo tiempo en la TS el fenómeno del acoplamiento estructural, “un estado en el que dos sistemas configuran el medioambiente del otro en tal manera que ambos se hallan en mutua dependencia para continuar su *autopoiesis* [auto-constitución] e incrementar su complejidad estructural” (Moeller 2006, 19). Los sistemas vivientes (sobre todo los organismos con un sistema nervioso central y un cerebro) representan el medioambiente necesario para los sistemas psíquicos tales como la operación de la mente humana; los sistemas vivientes y psíquicos, a su vez y en conjunto, proveen el medioambiente necesario para los sistemas sociales (comunidades o diver-

sas formas de comunicación entre dos seres humanos y en medio de otros). Así entonces, quizá pueda haber un modo de incorporar la TS en el horizonte de una nueva visión de mundo o metafísica basada en principios de relacionalidad más que en principios de substancialidad; en principios de Devenir tanto como en principios de Ser.

Después de todo, tal como el propio Luhmann admite en su libro *Sistemas Sociales*, se necesita una Teoría *General* de Sistemas (TGS) que pueda legitimar una aproximación sistémica a la biología, psicología y sociología (Luhmann 1995, 12-16). Tal teoría, sin duda alguna, debería estar orientada hacia una afinidad de método más que de contenido: “La TGS no fija las características esenciales que se pudiera hallar en todos los sistemas. Al contrario, está formulada en el lenguaje de los problemas y sus respectivas soluciones y al mismo tiempo deja en claro que puede haber soluciones diferentes pero funcionalmente equivalentes para ciertos problemas específicos” (Luhmann 1995, 15). Pero, ¿Acaso no hay en la noción de los “sistemas auto-referentes”, los que critican sus propias operaciones tanto como las operaciones de otros sistemas (Luhmann 1995, 487-488), una mixtura de contingencia y necesidad que parece exigir una explicación metafísica? Después de todo, tal como Etienne Gilson comentara años atrás en su libro *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, la metafísica sabe cómo enterrar a sus propios enterradores (Gilson 1982, 306).

Quizá la única manera de poner a prueba esta exigencia de la posibilidad de una nueva metafísica del Devenir en vez de la clásica metafísica del Ser sea ofrecer una panorámica de los esfuerzos de dos filósofos del siglo XX que intentaron combinar, cada uno a su manera, los principios del Devenir y los principios del Ser en sus propios esquemas metafísicos: Xavier Zubiri y Alfred North Whitehead. Ambos quisieron retener la dinámica de la subjetividad humana como punto de partida para sus sistemas cosmológicos, pero ambos sintieron a su vez que la noción clásica de subjetividad entendida como substancia o substrato inmutable de cambios accidentales había de ser reemplazada por un nuevo enfoque basado en

la continuidad estructural y/o proceso al interior de la experiencia humana en tanto paradigma o analogado principal para comprender cómo operan los procesos cósmicos en todos los niveles de existencia y actividad en la Naturaleza. Así pues, en lo que sigue, (i) voy a revisar algunos conceptos clave de las filosofías de Zubiri y Whitehead, (ii) los voy a comparar entre sí y (iii) con las reflexiones de Niklas Luhmann acerca de la TGS. Los resultados serán inevitablemente tentativos y no intentarán en realidad zanjar ninguno de los tópicos de mayor envergadura que haya entre los tres filósofos sino que apuntarán únicamente a diferencias capitales y sorpresivas similitudes en sus aproximaciones globales a la realidad.

### **¿Qué es la realidad?**

La noción de realidad juega un rol decisivo en la filosofía de Xavier Zubiri. Para él, la realidad es aquello que es por derecho propio (“de suyo”) y la esencia es su carácter de tal (“talidad”), la “substantividad” de la entidad como un sistema determinado de características constitutivas y adventicias (Zubiri 1980, 408-429). Tal como lo comenta Alfonso Villa en un artículo reciente, hay en la filosofía de Zubiri una interrelación dinámica entre subjetividad y objetividad en la *intelección sentiente*, en esa actividad simultánea de sentir y conocer propia de los seres humanos: “Si acerco mi mano al fuego, no sólo siento que “el calor calienta”. Siento que “el calor es algo caliente”. Hay un contenido sentido como real de suyo, *el calor*; hay una formalidad de la realidad aprehendida, *caliente* y finalmente hay el *es* de lo real (...) realidad-real-ser pertenecen a la propia intelección y son el tema de la filosofía de la inteligencia de Zubiri; pero pertenecen también a la mismísima realidad de lo que es conocido por la intelección y son los constituyentes de ella; son por tanto el tema de la filosofía de la realidad de Zubiri, de una metafísica” (Villa 2009, 36-37).

Lo que está haciendo Zubiri aquí es remover la distinción artificial entre subjetividad y objetividad que surgió en la filosofía occi-

dental como resultado del giro hacia el sujeto llevado a cabo por Descartes (*cogito; ergo, sum*) que lo estableció como el primer principio para conocer qué es objetivamente real, y por tanto base de certeza, para el conocimiento humano de Sí mismo, de la Naturaleza y de Dios. La realidad es común tanto al sujeto de conocimiento como a su objeto, aunque de diferente modo. Esto pareciera concordar con lo que Tomás de Aquino sugirió en la *Summa Theologica* (I Q. 85, art. 2, ad 2) acerca de que el intelecto en acto y la cosa entendida en acto son una y la misma realidad bajo diferentes formalidades, ora como una especie inteligible para el intelecto, ora como una esencia objetiva para la cosa conocida. Pero lo que el aquinate y presumiblemente Zubiri parecen no haber reconocido es que la realidad no es simplemente un hecho de experiencia aquí y ahora (algo *de suyo*) ni tampoco otro nombre para Dios en tanto creador de cielo y tierra. Quizá podría ser una actividad fundacional (a saber, Ser como un verbo o participio en vez de un sustantivo) que hace actuales o reales, cada una a su modo, a las cosas particulares. Esto es —tal como ocurre con la Creatividad en la filosofía de Alfred North Whitehead— la realidad podría no tener un status entitativo propio por sí misma sino que estaría actualizada, o vendría a existencia, en y a través de las entidades que habilita a existir.

Quizás a causa de que Zubiri no siempre distinga entre lo que entiende por los términos “realidad”, “Lo real” y “ser”, su discusión acerca del rol de la realidad en su epistemología y metafísica adolezca a veces, según mi juicio, de bastante ambigüedad. Puede hallarse evidencia para mi argumentación en su libro *Estructura Dinámica de la Realidad* donde analiza diferentes estructuras dinámicas de realidad. Entre esas estructuras encontramos lo que él llama “alteración” y, en particular, “evolución”: “Evolución no es mutación, sino justo lo contrario: es la capacidad para integrar mutación. Es el dar de uno mismo lo que uno es precisamente en virtud de haber integrado la mutación” (Zubiri 2003, 96). Parece entonces que la evolución es a la vez una realidad objetiva y subjetiva al mismo tiempo. Como estructura es una entidad o una cosa objeti-

va. Como capacidad para integrar mutaciones es una realidad subjetiva que refleja en su propia operación un plan determinado o estructura de desarrollo para una entidad dada. Zubiri describe las mutaciones como “momentos positivos” en la génesis o desarrollo gradual de las esencias: “El momento positivo es aquel según el cual una estructura, la de un determinado reptil por ejemplo, posee suficiente vitalidad como para integrar la mutación y sobrevivir precisamente en la forma de un pájaro” (Zubiri 2003, 98). Conforme, pero ¿Posee una estructura vitalidad en y por sí misma o es más bien esta estructura un componente objetivo en la capacidad de un sujeto para integrar cambios?

Zubiri y sus seguidores presumiblemente argüirían que la propia realidad evoluciona a causa de “las potencialidades de realidad que las cosas tienen en virtud de su particularidad” (Zubiri 2003, 97). Así entonces, la realidad no sería una esencia inmutable o Forma platónica que es, a la vez, la misma y diferente de sus manifestaciones externas en cualquier momento dado. La realidad ha de ser encontrada ante todo en una entidad particular que es *de suyo* con sus potencialidades inherentes (Zubiri 2003, 97). Esta línea de pensamiento, empero, parece prestarse a una suerte de nominalismo: el aserto de que las cosas son del modo en que son porque a la postre éste es el modo de ser que tienen. No obstante, Zubiri sostiene también que “la evolución se relaciona con la realidad como tal precisamente en la forma de determinar los grados de realidad que hay en ella. Estos grados no constituyen una serie, una especie de gradación de realidades presente en el universo sino que poseen un carácter estrictamente dinámico en el cual grados superiores o inferiores de realidad aparecen continuamente. Ambas cosas pueden suceder. El devenir es precisamente esto” (Zubiri 2003, 97). Ahora, si la realidad admite grados, de tal suerte que algunas cosas son más reales que otras, entonces algo distinto a las propias cosas en su particularidad aquí y ahora parecería ser el responsable de la existencia de esos grados de realidad. Si, no obstante, la realidad es una actividad fundacional que alcanza actualidad únicamente en y a través de las entidades a las que confiere existencia, entonces

admite grados de ejemplificación incluso si igualmente sirve como el principio ontológico subyacente (*raison d'être*) para el cambio o devenir.

Zubiri también sostiene que las esencias en cuanto principios dinámicos de la autoconstitución de una entidad son auto-otorgadoras (Zubiri 2003, 207). Pero, ¿No implica esto una distinción entre la esencia como lo que hace a una entidad ser *de suyo* y la esencia como lo que habilita a una entidad a mutar en algo completamente diferente? En un capítulo posterior de *La Estructura Dinámica de la Realidad* Zubiri afirma:

“Fuera de toda duda, hay que establecer una diferencia entre lo que la realidad es como estructura substantiva y lo que la estructura es como dinamismo. El momento de unidad cohesiva primaria constituyente de la esencia formal y la realidad *simpliciter* de todas las substantividades que hay en el universo, ese momento, *de suyo*, no es *formaliter* un momento activo o momento de actividad (...) esto no impide que las notas de esa realidad sean activas por sí mismas (...) el dinamismo no se comporta con respecto a la esencia como una consecuencia con respecto a sus principios. El dinamismo no es otra cosa que la esencia otorgando desde sí misma lo que constitutivamente es” (Zubiri 2003, 207).

Así, Zubiri parece distinguir entre esencia como la estructura objetiva de la propia auto-constitución de una entidad y esencia como un principio subjetivo de actividad en virtud del cual una entidad evoluciona hacia otra de una clase o especie diferentes. En mi opinión, sin embargo, la estructura en cuanto tal tiene que ver con una objetividad —que al menos por el momento se halla fijada— más que con una subjetividad que es intrínsecamente dinámica y abierta por ello a cambio progresivo. Zubiri da la impresión de mezclar ambas.

Siendo justos con Zubiri, empero, uno debería advertir que según la perspectiva de Niklas Luhmann y otros pensadores de la TS, la estructura o sistema es “autopoiética”, capaz de transformación en nuevas formas de auto-organización en virtud de sus propiedades y leyes (Luhmann 1995, 34). Y aún cuando el “acoplamiento estructural”, según ya se apuntó, tenga lugar usualmente entre sis-

temas separados, cada sistema se halla no obstante clausurado a las influencias exteriores que atañen a su estructura y operación internas. Así, tanto en el pensamiento de los teóricos de sistemas como Luhmann y en la obra de Zubiri parece haber muy poco reconocimiento de la diferencia básica que hay entre subjetividad y objetividad en las operaciones de la Naturaleza. Ambas nociones son, por supuesto, básicamente interdependientes. Una subjetividad no puede operar en independencia de objetividad, entendida ésta bajo la forma de estructuras pre-dadas que condicionan el modo de operación de los sujetos y los inevitables límites dentro de los cuales estos pueden funcionar adecuadamente. Por lo demás, tomada en sí misma, la objetividad es simplemente un reflejo del *statu quo*, del modo en que las cosas son en este preciso instante. Para que surja una nueva forma de objetividad y tenga su efecto sobre la capacidad que las cosas existentes tienen para evolucionar y cambiar de forma, la potencialidad para evolución y cambio de forma tienen que estar también presentes en forma de subjetividad dentro de esas mismas entidades. Tal como hace años atrás señalara Teilhard de Chardin en el *Fenómeno Humano*, tiene que haber tanto un “dentro” como un “fuera” incluso en entidades tan diminutas como un grano de arena (Teilhard 1965, 59). Ignorar la necesidad de subjetividad como la capacidad de transformación incluso dentro de un grano de arena equivale simplemente a desatender cómo la evolución ha trabajado para producir a lo largo de los tiempos estructuras de complejidad objetiva cada vez mayores.

Una característica más positiva del esquema cosmológico de Zubiri que a mi juicio también guarda afinidades con la noción de “sistema” en los escritos de Niklas Luhmann, es el uso de la imagen del “campo” para describir la realidad de las cosas en cuanto apprehendidas por los seres humanos en *intelección sentiente*. En la segunda parte de su libro *Inteligencia Sentiente*, Zubiri define en primer lugar que entiende por “campo” al “ámbito” de realidad: a saber, “la unidad de todas estas cosas en cuanto todas ellas *están* en él, y por tanto el campo las *abarca*” (Zubiri 1999, 22). Así entendida, la noción de campo incluye al mismo tiempo el modo en que las cosas



son humanamente percibidas y, en algún sentido, el modo en que las cosas están relacionadas unas con otras. Desde la perspectiva del perceptor individual, un campo puede subdividirse en niveles separados: primer plano (la cosa o cosas que están en el centro del campo para el perceptor); fondo (las cosas que están en la vecindad de esta cosa o cosas centrales para el perceptor) y periferia (que ha de hallarse en el ámbito más extendido de la cosa en cuestión). Todo campo perceptivo, en consecuencia, está rodeado de un horizonte que “no pertenece ciertamente a las cosas aprehendidas, pero sí a estas cosas en cuanto abarcadas en mi aprehensión de ellas” (Zubiri 1999, 23). Asimismo, cuando algo nuevo se introduce en el campo perceptivo del observador, cambia la estructura del campo; hay un cambio en el primer plano, fondo y periferia del campo perceptivo como resultado de la introducción de nuevas cosas en el campo (Zubiri 1999, 24).

Importante también para una comparación con la TS es lo que dice en el mismo capítulo de *Inteligencia Sentiente* acerca del “campo de realidad”, del carácter *campal* que tienen las cosas en su relación recíproca. El “campo de realidad” no está constituido por la mera suma de las cosas reales del campo, sino que es la unidad constitutiva o formal de esas cosas; “una unidad que excede lo que cada cosa es individualmente” (Zubiri 1999, 28). El campo, por consiguiente, es “una apertura hacia otros” (Zubiri 1999, 28) y expresa la “trascendentalidad” de cada momento de realidad, “aquel momento en virtud del cual la realidad está abierta tanto a lo que cada cosa realmente es, a su “suidad”, como a lo que esta cosa es en cuanto momento del mundo” (Zubiri 1999, 29). “El campo como excedente de las cosas reales, es el campo de su respectividad trascendental [relación recíproca intrínseca]. A fuer de tal, el campo es un momento de carácter físico” (Zubiri 1999, 29) y expresa la “unidad supra-individual” de todas las cosas del campo, el “ámbito” de cada una y todas las cosas que se hallan en él (Zubiri 1999, 29-30). Estrictamente hablando, el campo no es espacio vacío sino espaciosidad, aquello que hace posible cualquier espacio dado. Esto es, por su respectividad recíproca, las cosas reales generan su ambien-

te o campo de realidad. El campo, por lo tanto, no es sólo más que cada cosa real sino que es *en* cada cosa real como su respectividad o relacionalidad intrínseca hacia otras cosas (Zubiri 1999, 31).

Tomando como punto de partida el carácter campal de la realidad, Zubiri procede a discutir la estructura del campo de realidad como “algo dado en la aprehensión primordial de realidad” (Zubiri 1999, 33). Esto es, “la realidad, tal como nos es dada en impresión, tiene diferentes formas, una de las cuales es el “hacia” en virtud del cual la realidad nos conduce inexorablemente hacia otras realidades” (Zubiri 1999, 33). Elaborando este “hacia” como momento de realidad, Zubiri explica: “Que toda cosa, *por ser real*, es en sí misma campal: toda cosa real constituye una forma de realidad “hacia” otra (...) es un momento estructural y formal del campo: el campo determina la realidad de cada cosa como realidad “entre” otras. El “entre” está fundado en la campalidad y no al revés: no hay campo porque haya unas cosas entre otras, sino que por el contrario unas cosas están entre otras sólo porque todas y cada una de ellas están en el campo. Y hay campo precisa y formalmente porque la realidad de cada cosa es formalmente campal. El “entre” no es un mero conglomerado. No es tampoco la mera relación de unas cosas con otras, sino que es una estructura muy precisa: es la estructura de la actualización de una cosa entre otras” (Zubiri 1999, 34). Así pues, ninguna cosa está actualizada en aislamiento de las otras sino únicamente en conjunción con ellas. Pero cada cosa real en el campo es todavía *de suyo*, algo existente por derecho propio. El campo no es sólo algo que abarca cosas, sino que “antes de abarcarlas es algo en que están *incluidas* todas y cada una de ellas. Antes de abarcar cosas, y para poder abarcarlas, el campo incluye las cosas en él. Y esta inclusión se funda en el carácter campal de cada cosa real en cuanto real” (Zubiri 1999, 35).

No obstante, las cosas reales existen no solamente en medio de otras en el campo de realidad sino también como una función de otras cosas: “Toda cosa real está campalmente actualizada no sólo “entre” otras cosas sino también en función de estas otras. Posición, por ejemplo, es propio de una cosa “entre” otras, pero es un

“entre” en que cada cosa tiene la posición que tiene en función de otras, y varía en función de ellas” (Zubiri 1999, 36). “Así, una cosa real puede variar en función de otra cosa real que la ha precedido: es la mera sucesión. Sucesión es un tipo de funcionalidad. Lo propio debe decirse de una cosa no sucesiva sino más bien coexistente: una cosa real coexiste con otra. Coexistencia es ahora funcionalidad” (Zubiri 1999, 36-37). Similarmente, las cosas reales necesariamente existen una fuera de otra, y este “una fuera de otra” crea la “espaciosidad” de las cosas, su capacidad para relaciones espaciales vis-à-vis una de otra y como un resultado de la funcionalidad de relaciones espaciales en el campo de realidad. “La funcionalidad, pues, no es una relación de unas cosas con otras, sino que es un carácter estructural del campo mismo en cuanto campo: unas cosas dependen de otras porque todas están incluidas en un campo que es intrínseca y formalmente campo funcional. Lo cual significa que toda cosa real, por su momento de campalidad es realidad funcional” (Zubiri 1999, 38). Es decir, cada cosa real determina su propia función al interior del campo en razón de su naturaleza campal, por medio de la cual está necesariamente incluida en el campo y contribuye a la estructura global de aquél: “Cada cosa determina la campalidad y por tanto su propia funcionalidad. La realidad campal misma es, en cuanto realidad, de carácter funcional” (Zubiri 1999, 38).

Funcionalidad, sin embargo, no ha de ser confundida con causalidad (Fowler 2009, 110-114). Causalidad es únicamente un tipo de funcionalidad y no está automáticamente dada con la percepción de lo real *qua* real. Con nuestra percepción sensible solamente inferimos la existencia de la causalidad a partir de la sucesión ordenada de eventos, pero percibimos la funcionalidad inmediatamente y en cada instancia, “por el modo en que las cosas individuales están relacionadas unas con otras, en el modo en que ellas existen “hacia” o “entre” otras” (Zubiri 1999, 40-41). “Cada cosa es real en el campo entre otras cosas reales y en función de ellas” (Zubiri 1999, 42). Resumiendo, en cada “intelección sentiente” en que hay una distinción entre sí mismo y otro, el conocedor y la cosa

conocida, la realidad es aprehendida como un campo ya estructurado por las cosas reales individuales que, ora coexisten ora se suceden una a otra dentro del campo. “Por tanto el campo como dimensión de la actualidad de lo real no es un momento de lo real allende la aprehensión, pero tampoco es un momento subjetivo: es un momento de actualidad de lo real como real en la intelección sentiente” (Zubiri 1999, 42). Pero aquí también parece haber una ambigüedad en lo que dice. ¿Pertenece el carácter campal de la realidad a las cosas aparte del conocimiento humano o solamente en conjunción con la intelección sentiente humana de esas mismas cosas? Zubiri sostiene que el carácter campal de la realidad no es algo puramente subjetivo, esto es, algo que pueda o no pueda estar presente en cualquier acto cognoscitivo dado, sino que es algo invariablemente presente en toda cognición humana. ¿Se trata entonces de una estructura trascendental de la mente humana, de una realidad fenoménica estrictamente epistemológica? ¿O es una estructura ontológica de lo real *qua* real, totalmente aparte de los esfuerzos de la mente humana? Lo que es más, ¿Cuál es la naturaleza de la realidad aparte de la aprehensión humana de lo real? ¿Es la fuente de su presunto auto-otorgamiento en *intelección sentiente* humana algo más allá de nuestra comprensión?

En este punto ya estamos en posición de comparar y contrastar el esquema metafísico de Zubiri con la noción de “sistema” en la obra de Niklas Luhmann. Donde el esquema de Zubiri parece correr paralelo con el de Luhmann es en el énfasis que pone en la estructura y función del “campo de realidad”. La esencia, para Zubiri y según apuntáramos arriba, es a la vez (i) lo dado de una entidad, su realidad o carácter *de suyo* aquí y ahora y (ii) el principio estructural de la substantividad de una entidad, su conjunto de notas o características dinámicamente interrelacionadas en tanto entidad dentro del campo de realidad. El campo funciona como una totalidad organizada con cada cosa real que en el campo posee una posición y tiene un rol específico que jugar con las otras cosas que haya allí. Así entendida, la descripción de Zubiri del campo de realidad corresponde, *grasso modo*, a la noción de Luhmann de un sistema

autopoiético autoreferente (Luhmann 1995, 483-488). Pero, mientras Luhmann piensa al sistema autoreferente como “uno entre muchos, un subsistema de un subsistema de un subsistema social” (Luhmann 1995, 483), la noción de campo de realidad de Zubiri es ilimitada en su alcance y completamente diferente del campo perceptivo de un ser humano individual que está limitado por su propio “ámbito” finito u horizonte. ¿Es entonces el campo de realidad una entidad trascendente afín a la noción de Ser, de todo lo que existe? Si es así, el énfasis de Zubiri sobre la naturaleza campal de la realidad y sobre la substantividad como estructura dinámica intrínseca de las entidades físicas está más estrechamente alineado con las presuposiciones de la metafísica clásica que con los estrictamente empíricos sistemas autoreferentes de Luhmann. Lo que Zubiri y Luhmann tienen en común, sin embargo, es un renovado énfasis en las nociones de “sistema” y “función”, en el “cómo” de las cosas más que en su “por qué”. Y quizá esto sea lo mejor que uno puede hacer en términos de combinar los principios de Ser y Devenir en un único esquema metafísico. Permítasenos ver entonces si acaso una modificación apropiada del esquema cosmológico de Whitehead nos podría ofrecer una síntesis mejor entre ambos principios que pudiese incorporar, al menos, algunos de los elementos de la TGS de Luhmann en su propia metodología operacional y presuposiciones metafísicas.

### **Las sociedades whiteheadianas como campos de actividad estructurados**

Whitehead, al igual que Zubiri, opinaba que la noción de substancia-cualidad surgida en el alba de la filosofía occidental concebida en términos de una bifurcación entre sujeto-predicado propia de la lógica clásica era un error y que debía ser reemplazada por algo más dinámico:

“Descartes dejó que la forma de proposición sujeto-predicado y la tradición filosófica que derivó de allí le dictaran su consiguiente desarrollo metafísico. En su filosofía, ‘actualidad’ equivale a ser una substancia con cualidades inhe-

rentes. En la Filosofía del Organismo [la propia metafísica de Whitehead] la ocasión percipiente es su propio nivel de actualidad. Si en su conocer aparecen otras entidades actuales, ello puede ser únicamente porque se conforman a su nivel de actualidad. Sólo puede haber evidencia de un mundo de entidades actuales si la entidad actual inmediata las despliega como esenciales a su propia composición” (Whitehead 1978, 145).

Para Whitehead, entonces, “las entidades actuales —también llamadas “ocasiones actuales”— son las cosas reales finales con las cuales está hecho el mundo” (Whitehead 1978, 18). Estas entidades actuales no son cosas diminutas (como si fueran átomos materiales) sino momentáneos sujetos de experiencia auto-constitutivos (semejantes a átomos espirituales) que “prehenden” o internalizan todas las entidades actuales previas en su mundo de experiencia y las incorporan en sus auto-constituciones individuales aquí y ahora en términos de (i) la tonalidad de sentir o energía de aquellas entidades actuales pasadas y de (ii) sus patrones de auto-constitución. Cada nueva entidad actual es, consecuentemente, un microcosmos de todo su mundo pasado pero conformado en términos de su propio patrón de auto-constitución aquí y ahora (Whitehead 1978, 47-48).

Asimismo, y de modo muy semejante a Zubiri, sostiene Whitehead que “no es la “substancia” lo que es permanente sino la “forma”. Las formas sufren relaciones cambiantes; las entidades actuales “perecen perpetuamente” de modo subjetivo, pero son inmortales objetivamente” (Whitehead 1978, 29). En efecto, sostenía Zubiri en *Sobre la Esencia*: “La esencia de un ser vivo es una estructura. Por esto es por lo que la estructura no es una forma sustancial informante: porque sus notas se codeterminan mutuamente, y porque la estructura no es sustancia sino sustantividad” (Zubiri 1980, 454). Así entonces, la comprensión que Zubiri tiene de la sustantividad guarda alguna analogía con la idea whiteheadiana de una entidad actual como un “superjeto”, como una entidad actual finalizada con una estructura objetiva, una forma fija o patrón de existencia (Whitehead 1978, 28). Pero las entidades actuales son eventos estrictamente momentáneos destina-

dos a ser sustituidos todavía por otras entidades actuales en sus propios procesos de auto-constitución. Así, mientras la noción de estructura o patrón es de suma importancia tanto para Whitehead como para Zubiri, la incesante subjetividad en la forma de nuevas entidades actuales con-crecientes<sup>2</sup> es necesaria para la perpetuación y transmisión de esa estructura o forma en el futuro. A diferencia de Zubiri, Whitehead no cree que la esencia o estructura sea por sí misma dinámica. La subjetividad es necesaria para que la estructura heredada de las entidades actuales pasadas sea un factor en el proceso de auto-realización de la nueva entidad. Pero esta subjetividad no es la de una substancia singular, una cosa inmutable, sino la de una incesante serie de sujetos momentáneos de experiencia que comparten básicamente el mismo patrón o estructura de auto-constitución.

Por cierto que en *Sobre la Esencia* distingue Zubiri entre esencias abiertas y cerradas: “La estructura de la esencia cerrada es principio “de donde” algo es hecho; la esencia humana abierta es principio “de donde” algo es suceso” (Zubiri 1980, 457). Las esencias cerradas, en otras palabras, actualizan potencialidades ya fijadas en una entidad material. Las esencias abiertas, específicamente la esencia propia de los seres humanos plenamente conscientes, actualizan posibilidades contingentes que han sido conscientemente “aceptadas” o “aprobadas” (Zubiri 1980, 456). Ciertamente, el carácter “eventual” que una esencia (humana) abierta tiene para Zubiri se asemeja a las entidades actuales de orden superior en las que Whitehead conscientemente distingue entre la posibilidad y la actualidad de sus decisiones auto-constitutivas. De igual modo, la noción de Zubiri de una esencia cerrada guarda algún parecido con la entidad actual de grado inferior de Whitehead que se limita simplemente a repetir el patrón de auto-constitución propio de sus predecesores. Pero la mayor diferencia que hay entre ambos esquemas es que la esencia o constitución interna de una entidad es una es-

---

<sup>2</sup> En proceso de integración de su mundo pasado y nuevas posibilidades futuras (n. del t.).

estructura dinámica para Zubiri, en tanto que para Whitehead lo que está en primer lugar es la subjetividad de una entidad actual y solamente después una estructura o patrón de existencia adecuado a su realidad como un “superjeto”, como un sujeto de experiencia objetificado.

Puede ser, empero, que Whitehead haya abultado la noción de una entidad actual como un sujeto auto-constitutivo de experiencia y haya aminorado o no haya desarrollado de modo suficiente la noción de esa misma entidad actual como un “superjeto”, como algo objetivamente “prehensible” por entidades actuales consiguientes; sobre todo, aquellas entidades actuales de la misma “sociedad” o serie continua de entidades actuales. Es aquí donde la noción de Zubiri de “campo de realidad” podría ser muy valiosa para repensar lo que Whitehead pudo haber entendido por “sociedad” como una realidad semejante a una substancia aristotélica en su continuidad, pero completamente diferente en su constitución interna (Whitehead 1967, 204). A mayor abundamiento, tal revisión de lo que Whitehead entendía por “sociedad” podría guardar afinidad con lo que Luhmann dice acerca de los sistemas auto-referentes en cuanto foco central de su TGS. Para aclararlo más, sin embargo, voy a resumir, en primer lugar, lo que dice Luhmann en *Sistemas Sociales* acerca de los sistemas auto-referentes y sus *autopoiesis* y luego, en segundo lugar, voy a exponer cómo una “sociedad” whiteheadiana podría ser reconsiderada como un campo estructurado estable de actividad para los incesantes conjuntos de entidades actuales constituyentes mostrándose así como el equivalente de un sistema auto-referente de Luhmann.

En el capítulo titulado “Sistema y Función” de su libro *Sistemas Sociales*, Luhmann comienza notando que hay múltiples tipos de sistemas reales discernibles en el mundo, pero que se centrará únicamente en los sistemas auto-referentes, a saber, “aquellos sistemas que tienen la habilidad de establecer relaciones consigo mismos y que diferencian aquellas relaciones de las que tienen con su medioambiente” (Luhmann 1995, 13). En vez de emplear la distinción convencional entre partes y todos en su análisis de los siste-



mas auto-referentes, Luhmann distingue entre los sistemas y sus medioambientes, con la consecuencia de que las relaciones entre dos o más entidades al interior del sistema son más importantes que sus relaciones individuales con las entidades del medioambiente. Tal como lo indicaré más adelante, tal definición de los sistemas auto-referentes parece valer igualmente para las “sociedades” whiteheadianas siempre que sean consideradas como campos estructurados de actividad para sus entidades actuales constituyentes más que como simples agregados de entidades actuales individuales con un patrón similar de auto-constitución. Por cierto que Luhmann se mostraría receloso de tal comparación, puesto que para él los sistemas específicamente sociales tales como los que gobiernan comunidades, organizaciones y medioambientes son “no psíquicos” (Luhmann 1995, 14). Sus componentes son “elementos” con relaciones objetivas recíprocas en virtud de la estructura del sistema (Luhmann 1995, 20-23) y no sujetos de experiencia momentáneos con relaciones recíprocas “internas” (Whitehead 1978, 58-59). Y sin embargo Luhmann también describe a los sistemas sociales como capaces de distinguir entre sí mismos y su medioambiente: “La teoría de los sistemas auto-referentes sostiene que los sistemas sólo pueden diferenciarse por auto-referencia, es decir, sólo en la medida en que como sistemas se refieren a sí mismos (sea a los elementos del mismo sistema, a sus operaciones o a su propia unidad) cuando constituyen sus elementos y sus operaciones elementales. Para hacer esto posible, los sistemas crean y emplean una descripción de sí mismos; tienen que ser capaces de usar la diferencia entre sistema y medioambiente dentro de sí mismos, para orientarse y como principio de creación de información” (Luhmann 1995, 9). Pero, ¿Puede un sistema auto-referente tomar tales decisiones auto-referenciales sin alguna forma de subjetividad para el sistema como un todo o sin alguna clase de intersubjetividad que opere entre los elementos y sus relaciones recíprocas objetivas?

Evidentemente, Luhmann quiere mantenerse objetivo en su análisis de la operación de los sistemas. Pero pese a que en su opinión el concepto de “sujeto” —tal como fue usado por Kant y otros—

haya de ser reemplazado por el concepto de “sistemas auto-referentes” (Luhmann 28), está todavía presente el lenguaje de la subjetividad en su análisis de la operación aquellos sistemas: “Por hacer relaciones selectivas con la ayuda de mecanismos fronterizos diferenciados, la organización interna de un sistema conduce a que los sistemas sean indeterminables unos respecto de otros y respecto de la emergencia de nuevos sistemas (sistemas de comunicación) para regular esta indeterminabilidad” (Luhmann 1995, 29). Empero, ¿Cómo un sistema considerado como una realidad puramente objetiva lleva a cabo “relaciones selectivas con la ayuda de mecanismos fronterizos diferenciados” sin alguna forma de auto-percepción interna o subjetividad? Sostiene Luhmann: “La selección ya no puede ser concebida como efectuada por un sujeto, como si fuera un análogo de la acción. Es un evento sin sujeto alguno, una operación que es desencadenada por el establecimiento de una diferencia” (Luhmann 1995, 32). Pero luego agrega: “La diferencia no determina qué es lo que tiene que ser seleccionado, sino sólo que hay que hacer una selección. Sobre todo, parece que es la diferencia sistema/medioambiente la que obliga al sistema, a través de su propia complejidad, a realizar selecciones” (Luhmann 1995, 32). Vemos que aquí también está presente el lenguaje de la subjetividad: la diferencia objetiva sistema/medioambiente “obliga al sistema (...) a realizar selecciones”.

En su libro, *Luhmann Explained*, Hans Georg Moeller deja en claro que Luhmann no niega la realidad *de facto* de los seres humanos sino que nada más afirma que éstos existen en varios niveles a la vez (corporal, mental, social) y que esos niveles —en cuanto sistemas auto-referentes autónomos— no constituyen un todo orgánico, un ser humano completo en sentido tradicional (Moeller 2006, 10). Generalizando todavía más, Moeller sugiere que para Luhmann,

“la realidad no es un todo onniabarcador de muchas partes sino más bien una variedad de realidades sistémicas que se producen a sí mismas, cada una de las cuales forma el medioambiente de las otras. No hay un “mundo” común en la realidad, porque la realidad es, en cada instante, un efecto de *autopoiesis* sistémicas “individuales” ” (Moeller 2006, 14).

Luhmann toma prestado conscientemente el término *autopoiesis* de los dos biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela que aplicaron la TS al estudio de la reproducción biológica; al modo en que las células vivientes son, de momento a momento, el producto de sus propios procesos internos de reproducción (Moeller 2006, 12-13).

Dando por descontado la eficacia de la TGS como metodología común para un análisis objetivo en diversas disciplinas científicas indirectamente relacionadas, uno todavía podría preguntar si acaso se está delante de una comprensión adecuada de la naturaleza humana y del mundo de la Naturaleza. Además, tal como Moeller comenta en *Luhmann Explained*, la comprensión última de la TS como una “super-teoría (Luhmann 1995, 4-5) no va mucho más allá de la teoría. Con una super-teoría, el mundo no se vuelve moralmente mejor, más racional o espiritualmente completo. Sólo aumenta en distinción” (Moeller 2006, 201). Así, la TGS con su pasión por la objetividad es una herramienta excelente para incrementar en conocimiento, pero claramente inadecuada para ayudar a los seres humanos —como individuos y como miembros de una sociedad— a vivir una vida humana mejor y en mayor armonía con el mundo natural. Es probable que estas metas pudieran ser alcanzadas mejor con una visión de mundo o metafísica que tuviese su punto de partida en la subjetividad o, todavía mejor, en una intersubjetividad tanto como base para la actividad moral como para la reflexión filosófica. Pero tal visión de mundo o metafísica debería aspirar también a los mismos niveles de objetividad que hallamos en la TGS de Luhmann. Y de ahí que, en las páginas finales de este ensayo, me dedique a indicar brevemente cómo una sociedad whiteheadiana, cuando es entendida como un campo de actividad estructurado para sus entidades actuales constituyentes responde, en términos generales, a la exigencia de objetividad de la TS pero conserva todavía su base necesaria en las incesantes relaciones intersubjetivas de sus entidades actuales constituyentes.

Para comenzar, repetiré la definición que da Luhmann de los sistemas auto-referentes: “Aquellos sistemas que tienen la habili-

dad de establecer relaciones consigo mismos y que diferencian aquellas relaciones de las que tienen con su medioambiente” (Luhmann 1995, 13). Desde mi punto de vista, esta definición de un sistema auto-referente también se ajusta a la noción de una sociedad whiteheadiana cuando es entendida como un campo de actividad estructurado de momento a momento por sus entidades actuales constituyentes. Whitehead, por supuesto, no describió a una “sociedad” como un campo estructurado de actividad. Pero en su libro *Proceso y Realidad* dice: “Toda sociedad tiene que ser considerada con el trasfondo de un amplio medioambiente de entidades actuales que también contribuye con sus objetificaciones y a las que los miembros de la sociedad tienen que conformarse (...) esto quiere decir, empero, que el medioambiente junto con la sociedad en cuestión tienen que formar una sociedad más vasta respecto de algunas características más generales que aquellas que definían a la sociedad de la cual habíamos partido. Llegamos así al principio de que toda sociedad requiere de un trasfondo social del cual es ella misma una parte” (Whitehead 1978, 90). Uno podría conjeturar que los términos “medioambiente” y “campo de actividad” son básicamente sinónimos. Y de ahí que el medioambiente/campo de actividad esté en cada caso estructurado por patrones de auto-organización de sus entidades actuales constituyentes en incesante sucesión. “Así, en una sociedad, los miembros pueden únicamente existir en razón de las leyes que dominan la sociedad, y las leyes sólo pueden llegar a existir en razón de las características análogas de los miembros de la sociedad” (Whitehead 1978, 91).

En lo que difiere de Whitehead en este punto es que él parece confundir el patrón objetivo de organización de la “sociedad”/campo de actividad como un todo con lo que puede derivarse del comparar los patrones individuales de auto-constitución para cada una de sus entidades actuales constituyentes. Pero esto implica que la “sociedad”/campo de actividad no posee realidad objetiva ni patrón alguno de organización propio que sea distinto al de sus partes o miembros interrelacionados dinámicamente. Se reduce a un agregado de entidades individuales interrelacionadas y no a una reali-

dad objetiva específicamente social con su propio patrón de existencia y actividad. Así, y desde hace ya bastantes años, he sostenido que los patrones propios de la auto-constitución de las entidades actuales individuales están, en último término, incorporados en el patrón objetivo del campo de actividad como un todo.<sup>3</sup> En este sentido, mi comprensión de una sociedad whiteheadiana se corresponde estrechamente con la comprensión que Luhmann tiene de un sistema y sus “elementos” constitutivos: “Los elementos son tales únicamente para el sistema que los emplea como unidades y ellos son tales únicamente gracias a este sistema. Esto está formulado en el concepto de *autopoiesis*” (Luhmann 1995, 22).

De este modo —tal como en la comprensión que tiene Luhmann de los sistemas y sus elementos— en mi interpretación de las sociedades whiteheadianas, hay una nítida causalidad desde arriba hacia abajo partiendo desde el patrón objetivo de organización de la sociedad como un todo hasta sus entidades actuales constituyentes en sus auto-constituciones individuales de momento a momento. Pero mientras Luhmann, debido a su enfoque en la objetividad, básicamente ignora el rol indispensable que tienen los elementos individuales en la formación de una estructura rectora del sistema, concuerdo con Whitehead en su insistencia en que la fuente de la estructura rectora de una “sociedad” proviene de la actividad interrelacionada de sus entidades actuales constituyentes en tanto sujetos de experiencia auto-constituyentes. Así, mientras Whitehead en su comprensión de una sociedad se enfoca casi exclusivamente en la causalidad eficiente de las entidades actuales constituyentes que configuran su “elemento común de forma” como sociedad

---

<sup>3</sup> Cf. Bracken, *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology* (Selinsgrove, PA Susquehanna University Press, 1991), 43-49; *The Divine Matrix: Creativity as Link between East and West* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995-1996), 60-61; *The One in the Many; A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 134-135; *Subjectivity, Objectivity and Intersubjectivity: A New Paradigm for Religion and Science* (West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009), 133-134; *Does God Roll Dice?: Divine Providence for a World in the Making* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), (n. del a.)

(Whitehead 1978, 34), y mientras Luhmann enfatiza la causalidad formal de la estructura rectora del sistema al organizar sus diversos elementos, yo escojo el camino intermedio con mi tesis de que una sociedad whiteheadiana y un sistema auto-referente de Luhmann deberían ser considerados como constituidos en igual medida por una causalidad eficiente desde abajo hacia arriba y una causalidad formal desde arriba hacia abajo. De esta manera, obtenemos una combinación apropiada de subjetividad y objetividad en la producción de la unidad funcional de una sociedad whiteheadiana o de un sistema auto-referente de Luhmann.

Todavía otra característica de los sistemas auto-referentes de Luhmann puede hallarse en su noción de la diferenciación del sistema: “La diferenciación del sistema no es otra cosa que la repetición de la formación de sistemas dentro de sistemas. Adicionales diferencias sistema/medioambiente pueden ser diferenciadas dentro de los sistemas. El sistema completo adquiere entonces la función de un “medioambiente interno” para esos subsistemas; en realidad, para cada subsistema en su modo propio específico” (Luhmann 1995, 18). Esto puede ser comparado provechosamente con la noción de “sociedad estructurada” de Whitehead; una sociedad “que incluye sociedades y nexos subordinados con un patrón definido de interrelaciones estructurales (...) una sociedad estructurada como un todo, proporciona un medioambiente favorable para las sociedades subordinadas que alberga en sí misma. También ha de situarse esta sociedad completa en un medioambiente más vasto que permita su persistencia” (Whitehead 1978, 99). La noción de Luhmann de la diferenciación del sistema y la comprensión que tiene Whitehead de las “sociedades estructuradas” sin embargo, pueden ser dispuestas incluso en un alineamiento conceptual más estrecho si uno concibe las sociedades whiteheadianas y los sistemas auto-referentes de Luhmann en términos de campos estructurados de actividad para sus elementos o entidades actuales constituyentes. En otras palabras, el utilizar “campo” como metáfora común puede sorpresivamente hermanar la noción de Whitehead de “sociedad estructurada”, una sociedad de subsociedades, y el concepto de

Luhmann de sistemas dentro de sistemas. Dicho de otro modo, la realidad está hecha de campos dentro de campos. Pero cada campo o sistema posee su propia unidad interna y tiene así una identidad individual en razón de sus propios principios estructurales, incluso si contribuye a la estructura de campos de actividad o sistemas más comprensivos que sí mismo.

¿Pero qué ha de decirse acerca de un campo de actividad último o inclusivo? Para Whitehead, este campo de actividad último parecería tener su mejor correspondencia en la Naturaleza Consecuente de Dios, en la incesante experiencia que Dios tiene del mundo como un todo donde “las sublevaciones destructivas del mal son remitidas a su trivialidad de meros hechos individuales; y sin embargo, el bien que alcanzaron —en gozo individual, en pena individual, en la introducción de un contraste necesario— es todavía salvado en relación a la totalidad completa” (Whitehead 1978, 346). Para mí, como creyente en la doctrina cristiana de la Trinidad, el campo de actividad último y onniabarcador es el reino de Dios, la participación de todas las entidades actuales creadas y de las sociedades a las que pertenecen en el campo de actividad divino: la vida comunitaria de las Tres Personas Divinas (Bracken 2006, 8-10; 53-56). Sin embargo, tal como destaca Moeller en *Luhmann Explained*, la sociedad global no es, para Luhmann, sinónimo de un todo armonioso: “La sociedad global es una multiplicidad compleja de subsistemas que no están integrados en una unidad global dominante. Los sistemas funcionales (por ejemplo, las ciencias sociales y naturales, la economía, la política internacional) operan más allá de sus límites geográficos; en este sentido son universales. No hay un espacio geográfico al que no puedan ir, pero al mismo tiempo son todos ellos funcionalmente particulares. Están constreñidos por sus funciones, no por el espacio. La sociedad global consta de una pluralidad de sistemas que son, a la vez, universales y particulares” (Moeller 2006, 54).

En último término, Luhmann, en tanto pensador puramente secular poderosamente afín al postmodernismo y deconstruccionismo francés, se distancia de Xavier Zubiri, de Alfred North Whitehead

y de mí. Nosotros tres somos metafísicos con una firme convicción en la noción clásica de *cosmos*, la unidad que todas las cosas tienen en un orden universal inclusivo, dominada ésta por la creencia en un Dios trascendente. Igualmente, por más que nosotros tres compartamos con Luhmann un enfoque evolutivo frente a la realidad, no creemos que una aproximación a ella basada en sistemas funcionales pueda dispensarse, sin más, de la subjetividad humana como punto de partida necesario para la explicación acerca de cómo opera la evolución en el mundo de la Naturaleza.

### **Referencias:**

- Bracken, Joseph, A. 2006. *Christianity and Process Thought: Spirituality for a Changing World* (Philadelphia: Templeton Foundation Press).
- Fowler, Thomas B. 2009. "Zubiri and Science", *Theoforum* 40, pp. 95-121.
- Gilson, Etienne 1982, *The Unity of Philosophical Experience* (Westminster, MD: Four Court Press).
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time* Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row).
- Luhmann, Niklas 1995. *Social Systems*. Translated by John Bednarz, Jr., with Dirk Baecker (Stanford: CA: Stanford University Press).
- Moeller, Hans-Georg 2006. *Luhmann Explained: From Souls to System* (Chicago: Open Court).
- Theilhard de Chardin 1965. *The Phenomenon of Man*. Translated by Bernard Wall (New York, Harper & Row).
- Villa, Alfonso 2009. "Xavier Zubiri: First Philosophy of the Real", *Theoforum* 40, pp. 27-42.
- Whitehead, Alfred North 1978. *Process and Reality*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press).
- Zubiri, Xavier 1980. *On Essence*: Translation and introduction by A. Robert Caponigri (Washington, D.C.: The Catholic University of America).
- \_\_\_\_\_. 1999. *Sentient Intelligence*, Part Two: *Intelligence and Logos*. Translated by Thomas B. Fowler (Washington, D.C.: The Xavier Zubiri Foundation of North America).
- \_\_\_\_\_. 2003. *Dynamic Structure of Reality*: Translated by Neson R. Orringer (Chicago: University of Illinois Press).