
MENTALIDAD

Ver: *Concepto y esquema / Forma mentis*

La verdad crea una mentalidad en la inteligencia que la entiende. Y la mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre; se apodera y le da esa figura en distintos niveles.

•

«Junto a la mismidad del quién y del qué, junto a la estabilidad y la continuidad de su personalidad, tenemos el hecho de que esta personalidad está calificando intrínsecamente y formalmente al subsistente que la posee. Y lo que le confiere no es una biografía. Es algo mucho más hondo. La filosofía antigua había empleado en un sentido completamente distinto una espléndida expresión: *forma mentis*, la forma de una mente.

La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Es una *figura animi* más que una *forma mentis*. Apropriados los actos por el hombre, realidad subsistente, la forma concreta de su apropiación la confiere precisamente una figura.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 128]

•

«Todas las personas somos distintas en nuestras *notas reales*. Somos distintos en edad, en condición, en caracteres somáticos, en caracteres psíquicos, etc. En este sentido, la diversidad de los hombres es inmensa. Además, el individuo puede ser diverso respecto de sí mismo en el curso de su vida y de su biografía. Por lo menos puede serlo en cierto modo.

Estas diferencias afectan en primer término a los caracteres “naturales”: el hombre tiene un cierto color de tez, un cierto timbre de voz, una cierta fisonomía. Pero afecta también a los caracteres “apropiados”, aquellos caracteres que el hombre ha optado por poseer. No hay dos hombres idénticos. El sistema de propiedades apropiadas es distinto en cada uno de los hombres. Inclusive, todo este sistema de notas naturales y de notas apropiadas puede cristalizar en esto que vagamente se llama mentalidad cuya definición formal y precisa es ser *forma mentis*, forma de la mente, y que innegablemente es distinta según las personas a las que atendamos. Desde este punto de vista no hay posibilidad ninguna de confundir dos

personas. Su diversidad diferencial afecta ante todo al sistema de notas que constituye la realidad de cada una de ellas. Esto es lo que da su variedad a la realidad de los hombres sobre la Tierra. Todo hombre es "de suyo" diverso, esto es, la diversidad es un momento de su realidad.

Esta diversidad como carácter de mi realidad determina en función trascendental una diferencia en el ser de mi realidad, en mi Yo. Es la segunda cuestión: la diversidad como dimensión del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 23-24]



«El espíritu objetivo no tiene razón alguna; la razón no la tienen más que los individuos. Los actos de razón no están constituidos más que por los individuos racionales, que están incurso en el espíritu objetivo. Y esto es verdad más radical todavía, porque la razón no es más que una forma de inteligencia. Lo primero que hay que decir entonces del espíritu objetivo es que no tiene inteligencia. Ahora, esto no quiere decir que no tenga nada que ver con la inteligencia; es una inteligencia convertida en puro haber. Y la forma concreta como esta conversión del intelecto en haber acontece en la sociedad, tiene figuras absolutamente concretas, nada abstractas ni dialécticas.

No se trata, pues del intelecto ni aun de la razón, si se quiere emplear el término de Hegel, sino del haber del intelecto y de la razón. Dicho en otros términos, el espíritu objetivo no es "*mens*", pero es mentalidad; *forma mentis*. Esto sí. Una mentalidad no es una especie de inteligencia cósmica que está pensando las ideas como la inteligencia de cada individuo piensa las suyas. El espíritu social no piensa ni entiende; es puramente la figura del haber entendido y del haber pensado. Y por esto, la mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de entender que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *héxis*. El haber en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es los modos de pensar y entender que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente aceptados por los demás.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 263]



«La verdad afecta al hombre en esta forma de experiencia, y en esa experiencia la inteligencia no sólo posee la verdad, sino que además se halla configurada, adquiere en cierto modo la figura misma de la verdad.

Adquiere la figura de la verdad, la *forma mentis*, una *forma mentis* que – naturalmente – puede tener *niveles* muy distintos, pero que es innegable. Va desde lo que llamaríamos la vulgar deformación profesional de quien no está dedicado más que a una disciplina, hasta cosas mucho más hondas.

La verdad configura la mente, en primer lugar, desde el punto de vista *individual*.

Pero, además, la verdad configura en esa forma que hemos llamado la verdad que se conoce, y que está establecida tanto en el mundo como en forma anónima en el Espíritu Anónimo. Le configura a una con todas sus virtudes positivas y negativas de configuración.

No hay duda ninguna de que el Espíritu Objetivo, dotado de esquemas, de esbozos que se establecen, que son así, facilita la investigación de la verdad. Imagínese lo que ha estado abandonado a la ocurrencia, aunque sea genial, de cada uno de los investigadores, en la fase de constitución de la ciencia física. Hoy las cosas marchan como sobre ruedas. Ahí está el Espíritu Objetivo, que ha puesto en franquía las vías de la Matemática para llegar al conocimiento de la realidad. Cuando uno piensa lo que tuvo que luchar, individualmente, Galileo para ello, y la situación en que estamos hoy, comprende el largo camino que ha andado la verdad para configurar la mente humana. Hasta el punto de que hay nos parecería incomprensible que hubiese un esbozo distinto, una forma distinta de llegar a la verdad acerca del Universo físico.

Y, sin embargo, esto es gracias a grandes limitaciones y a grandes renunciaciones. Se preguntará cuáles son esas limitaciones y esas renunciaciones. Y no lo puedo decir, porque si lo supiera decir estaría dando otro esbozo; en fin, no tengo capacidad de hacerlo. Pero, innegablemente, esas renunciaciones existen en el seno de cualquier esbozo, y por consiguiente, dentro de la figura constituida por un perfil unitario dentro del Espíritu Objetivo: la figura de la mente.

Y, justamente, la figura de eso que está establecido, la figura de la verdad establecida en el mundo, la figura de los ἀρχαί tópicos del Espíritu Objetivo, es justamente lo que propia y formalmente constituye el Mundo de la Sociedad.

El resultado es lo que decía antes, una *forma mentis* a la que ahora podemos dar un nombre más preciso: es una *mentalidad*.

La verdad crea una mentalidad en la inteligencia que la entiende. Ciertamente, esta mentalidad no procede pura y exclusivamente de la verdad entendida. Es cierto. La *forma mentis* se inscribe dentro de algo más radical y primario, que es la *figura animi*. Y esta forma del alma es precisamente lo que las condiciones evolutivas, individuales, genéticas, las variaciones, etc., van imprimiendo en la inteligencia y en el espíritu de cada cual, con lo que este espíritu tiene una verdadera figura que le es propia. Pero dentro de esa figura individual propia del espíritu, es donde se inscribe la *forma mentis*, lo que llamamos mentalidad. No hay inteligencia sin mentalidad. Y *la mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre; se apodera y le da esa figura en distintos niveles. [...]*

Si comparamos la mentalidad de un físico o de un matemático con la de un filósofo o la de un teólogo, nos encontramos con mentalidades muy distintas. Los teólogos, generalmente, son muy propensos a emplear argumentos de autoridad. Y, naturalmente, el físico dice: a mí qué me importan las autoridades; no es esa mi misión. El matemático tiene, naturalmente, su mentalidad propia, etc...

Hay mentalidades distintas. Pero hay mentalidades de diferencia todavía mucho más grave: la mentalidad, por ejemplo, que opone la inteligencia occidental a la inteligencia asiática, a la inteligencia india. Son mentalidades completamente distintas. Hay niveles distintos dentro de una misma mentalidad general, pero no hay ninguna inteligencia que esté exenta de una mentalidad propia e individual, inscrita dentro de una mentalidad debida a la forma como el Espíritu Objetivo va configurando cada una de las inteligencias que a él pertenecen. Hasta el punto de que hay verdades que lo son en mentalidades distintas; y que, por serlo, la figura que imprimen en las mentes es completamente distinta.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 150-153]



«Como realidad la esencia no es formalmente el correlato real de una definición, sino el momento físico estructurante de lo real, un momento formalmente individual *qua* esencia. Por otra parte, la esencia como realidad física es un sistema fundamental de notas, esto es, un modo de unidad que directamente y entre sí poseen las notas de que se halla formada. Siendo así, para aprehender metafísicamente la esencia nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órgano conceptual adecuado para el caso.

Para lograrlo apelamos, naturalmente, al lenguaje. Y esto no sólo ni tan siquiera principalmente (como hicieron los griegos) porque el lenguaje sea >significativo<, *phoné semantiké*, sino porque significa >expresando<. Y entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad, honda y radical: la *forma mentis*. Esta unidad, es decir, esta mente así >conformada<, es lo que precisa y formalmente llamamos >mentalidad<: mentalidad es *forma mentis*. Por esto es por lo que el decir, el *légein*, no es sólo un decir >algo<, sino que es decirlo de >alguna manera<, esto es, con ciertos módulos propios de una determinada mentalidad. Dejemos ahora de lado el carácter social y las modificaciones de toda mentalidad y de lo que en ella se dice; no es nuestro tema. Nos basta con afirmar que la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad. Expliquémonos.

Ante todo, el lenguaje deja traslucir ciertas estructuras conceptuales. No se confunda esta afirmación con otras cuatro perfectamente distintas de ella:

primera, la afirmación de que la función del lenguaje es primariamente expresar conceptos; segunda, la afirmación de que el lenguaje es aquello donde *primo et per se* se expresan las estructuras conceptuales; tercera, la afirmación de que la función primaria de la intelección es forjar conceptos de las cosas; cuarta, la afirmación de que todo momento estructural de la intelección tiene su expresión formal en el lenguaje. Por el contrario, me he limitado a afirmar que en toda estructura lingüística transparece en algún modo una estructura conceptual. Las cuatro afirmaciones antes citadas son, en rigor formal, falsas, mientras que lo que hemos afirmado aquí enuncia un hecho innegable y fácilmente constatable. Digamos, sin embargo, que, a pesar de ser falsas, aquellas cuatro afirmaciones denuncian cuatro graves cuestiones, que, junto con lo que hemos afirmado aquí, constituyen cinco aspectos fundamentales que habrían de esclarecerse si se quiere salir a flote en el problema ›logos y realidad‹. No es nuestro tema. Nos limitamos aquí a tomar el lenguaje como mero índice de estructuras conceptuales.

Ahora bien, estas estructuras, decía, son en buena medida propias de una mentalidad determinada. No es que estos conceptos sean ›subjetivos‹, sino que, aun siendo verdaderos y fecundos, lo son siempre de un modo intrínsecamente limitado. Sin despreciarlos ni dejarlos de lado, cabe, pues, integrarlos con otros conceptos oriundos de formas mentales distintas. Y en este sentido, todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real.

La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la ›lógica‹ como órgano primario para aprehender lo real. El logos predicativo envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el logos por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición. Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos, tres limitaciones: la identificación del logos esencial con la definición, la identificación del logos con el logos predicativo, y la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual. [...]

En conclusión, proposición esencial no es idéntico a definición. El logos esencial no es forzosamente un logos definiente. Haber identificado ambas cosas es la primera limitación del concepto usual de logos esencial.

Pero hay en este concepto una limitación aún más honda: la de considerar que la predicación misma es la primera y primaria función de afirmar lo real *qua* real, de suerte que los nombres serían tan sólo ›simples aprehensiones‹, esto es, meras designaciones de conceptos, totalmente ajenos a la afirmación. Pero esto es inexacto. La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal. Y esto no es sólo porque, como veremos más tarde, hay frases nominales, sino también porque el simple nombre desempeña a veces la función de designar afirmativamente la realidad de algo, sin la intervención del verbo *ser*. Antes

de la división del logos en simple aprehensión y afirmación predicativa hay un logos previo, que es, indiferencialmente, lo que he solido llamar >aprehensión simple<, que es, a la vez y simplemente, denominación afirmativa de lo real. Es un logos ante-predicativo, el >logos nominal<. Por tanto, no puede identificarse el logos con el logos predicativo.

Ahora bien, este logos nominal puede revestir formas diversas, según sean las formas nominales mismas. La lógica clásica se ha adscrito a una de ellas, a aquella según la cual la realidad está compuesta de simples cosas substantes. Y ésta es la tercera limitación de la lógica clásica: la identificación del correlato real del nombre con cosa sustantiva. Hay un logos nominal de estructura formal distinta.

En efecto, las >cosas< (en sentido más latísimo del vocablo), tomadas por sí mismas, se expresan en todas las lenguas por >nombres<. Pero tomadas en sus conexiones mutuas, se expresan nominalmente de distintas maneras. Se expresan, en primer lugar, mediante una >flexión< nominal. Y esta estructura morfológica deja transparecer la conceptualización de un determinadísimo aspecto de la realidad. La flexión, en efecto, afecta intrínsecamente a cada nombre; esto es, en el nombre declinado se expresa la conexión de una cosa con otra no como mera >conexión<, sino como >modificación< de realidad absoluta, y, por tanto, se expresa la cosa como una realidad subjetiva dotada de intrínsecas modificaciones. Pero se trata siempre y sólo de una cosa y de su nombre, bien que con matiz distinto en cada >caso<. Por esto las conexiones, más que conexiones, son modos o estados de ser, justamente πτώσεις [ptóseis], >flexiones< de la cosa real >en absoluto<. De ahí que el nombre declinado pueda ocupar en principio cualquier lugar en la frase, porque lleva en sí la expresión de su propio momento flexivo.

Otras veces se expresan las conexiones mediante >preposiciones< que se añaden al nombre. Esto es, se conceptualizan las conexiones no como modificaciones intrínsecas, sino justamente al revés, como tales conexiones de cosas. Las cosas son, por tanto, primariamente, independientes entre sí, y a esa realidad se le añade después una red de >relaciones< más o menos extrínsecas, que las vinculan. Aquí, la conexión es >relación<.

Pero hay veces en que el lenguaje expresa las cosas conexas mediante nombre morfológicamente contruidos unos sobre otros, de suerte que la conexión se expresa mediante una unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el >estado constructo<. Por eso los nombres en estado constructo ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en estado absoluto. En este tercer recurso morfológico transparece conceptualizado un nuevo y original aspecto de la realidad. Tanto en la flexión nominal como en el régimen preposicional se carga el acento sobre cada cosa en y por sí misma, o bien modificándola intrínsecamente, o bien relacionándola extrínsecamente. Pues bien: en el estado constructo se conceptualiza lo real como un sistema unitario de cosas,

las cuales están, por tanto, construidas las unas según las otras, formando un todo entre sí. Aquí lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema. La conexión no es entonces ni flexión ni relación, sino sistema intrínseco.

Son tres conceptuaciones distintas de la realidad, cada una de las cuales responde a distintos aspectos de ella. Por eso no se excluyen mutuamente, sino que las lenguas echan mano de uno u otro recurso en distinta forma y medida. Las lenguas indoeuropeas emplean sólo la flexión nominal y el régimen preposicional. Otras lenguas, por ejemplo, las románicas, emplean tan sólo preposiciones. Las lenguas semíticas, unas emplean tanto la flexión como las preposiciones y el estado constructo, mientras que otras han perdido la flexión nominal y emplean sólo los dos últimos recursos. Pero lo que aquí nos importa ahora no es la morfología nominal, sino la conceptuación de la realidad que en ella transparece. El estado constructo, como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la conceptuación de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo et per se* unidad de sistema. Con lo cual la expresión >estado constructo< ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física. En este sentido real, y sólo en éste, es en el que he empleado y emplearé en lo sucesivo aquella expresión. He aquí, pues, el *organon* conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo. La esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la >constructividad< intrínseca. La esencia constitutiva, en efecto, es un sistema de notas, y este sistema no es una concatenación aditiva o flexiva de notas, sino que es un sistema de notas intrínsecamente constructo.

Esta constructividad intrínseca de la esencia como sistema se expresa en dos momentos: la esencia tiene unas notas en estado constructo, esto es, como >notas-de<, y estas notas tienen una unidad que es el momento absoluto >en< ellas. El término absoluto de la esencia no es, pues, cada nota según su contenido propio, sino justamente al revés, la unidad misma. Esta unidad es formalmente una unidad coherencial primaria. De suerte que la esencia como realidad en sistema es una realidad intrínsecamente construida según dos momentos: el >de< de las notas y el >en< de la unidad. [...] La esencia en sí mismo no es, pues, ni sustancia ni determinación sustancial. Primero, porque la realidad no es formalmente sustancia, sino sustantividad; y segundo, porque esta sustantividad tiene formalmente carácter de sistema. Su esencia es, pues, un sistema intrínsecamente constructo de notas. Tal es la índole metafísica de la realidad física integral de la esencia constitutiva.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 345-356]



«Y esa que el hombre no solamente está en unas determinadas situaciones religiosas, sino que, además, por pertenecer a un cuerpo objetivo, tiene esencialmente algo que no es religión, pero que evidentemente no puede ser ajeno a ella: es una mentalidad, su *forma mentis*. Ahora bien, la mentalidad no se identifica en manera alguna con la religión. El animismo, contra lo que se pretendió en la etnología primitiva, no es una religión; es pura y simplemente una mentalidad. Una misma mentalidad puede acoger dioses y religiones muy distintas. Por eso puede haber y hay en esos casos una gran *analogía* entre los dioses de las distintas religiones. Una analogía que, sin embargo, no puede borrar la diferencia esencial que tal vez los separa. Así, por ejemplo, entre el *Elohim* de los patriarcas y los dioses de Babilonia hay innegablemente una gran analogía, que deriva pura y simplemente de la mentalidad común de todos los semitas. Sin embargo, sería absurdo pretender borrar la diferencia esencial entre la religión de los patriarcas y la religión asirio-babilonia. Y no solamente eso, sino que distintas mentalidades pueden alojar los mismos dioses y a la misma religión. Entonces podríamos caer en el error opuesto: creer que se trata de dioses esencialmente distintos. Ahora bien, esto es completamente falso. Si en el primer caso la diferencia de los dioses puede parecer en el fondo de una analogía, aquí hay un proceso distinto que es la *homología*, que puede hacernos pensar que los dioses son distintos. Esto no es verdad: el *Yahweh* de Moisés es el mismo que el *Elohim* del código sacerdotal. EL mismo dios puede ser concebido homológamente en mentalidades muy distintas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 198]



«La verdad actualiza la cosa real en la inteligencia, pero afecta también a un sujeto reflexivo y subjetivo. Y le afecta, por lo pronto, desde una dimensión esencial de la verdad que es su publicidad, es decir, por la capacidad que tiene de ser inteligida por muchos. Estos muchos, por pertenecer concretamente a una misma especie y al estar vertidos entre sí, en tanto que realidad, hacen que lo público de la verdad se convierta en verdad pública, pues lo público de la realidad se convierte forzosamente en realidad pública. Gracias a esta publicidad, la verdad adopta una precisa condición: la de tener poder sobre el hombre. El ejercicio o la actualización de este poder es el apoderamiento. El hombre, afectado por la verdad, es un hombre apoderado por la verdad en su dimensión individual y en su dimensión social. Y esto coloca ante nuevas estructuras.

Anta todo, la instalación. La verdad reconocida como tal es algo establecido y en ese establecimiento se instala el hombre de modo que esa verdad reconocida y establecida es el *Oikos* de la inteligencia, allí donde se mueve como en familia. Pero los modos de instalación son distintos. Ante todo, por lo que es la inteligencia de cada cual. Pero cada cual no está solo, sino que está inmerso en la publicidad de la verdad, en el "se", en el mundo como

conjunto de verdades establecidas; en este caso lo propio de la verdad es "estar ahí", ser *topos*, y en cuanto este *topos* gravita sobre la inteligencia tenemos la topicidad como principio, que determina en parte mis propios esbozos. Queda todavía, como distinto del espíritu objetivo, el espíritu anónimo, que también determina, en el que también estamos instalados.

El hombre instalado en la verdad, queda configurado por ella al adquirir ese tipo de familiaridad que llamamos experiencia. Queda configurada la propia *forma mentis*. La mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera del hombre.

Finalmente, la verdad se apodera del hombre en forma de posibilitación. Hay una tradición que no es pura transmisión y que lo que formalmente la constituye es entregar un sistema de posibilidades. La historicidad no consiste en el mero pasar sino en lo que queda, y lo que da es formalmente un sistema de posibilidades. De aquí que en la tradición de la verdad de una generación a otra en la unidad de padre e hijos de cada generación más que una transmisión de verdades es, a través de ellas, una transmisión de un sistema de posibilidades para encontrar la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 187 ss.]



«Principialidad canónica y sugerencia son en su intrínseca concreción momentos estructurales de la intelección racional. ¿Cuál es esta concreción?

Esta concreción estructural tiene un preciso carácter formal: es lo que constituye la *forma mentis*. La razón tiene una estricta y rigurosa figura estructural en su modo mismo de inteligir. ¿Qué es esta *forma mentis*?

En primer lugar, se trata de "mente". ¿Qué es esa *mens*? Mente no es formalmente idéntico a inteligencia. Etimológicamente procede de una raíz indoeuropea *men-* que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc.; en definitiva, expresa movimiento anímico. Pero, a mi modo de ver, no es solo eso, porque no es un movimiento, como por ejemplo el movimiento pasional; en tanto que simple movimiento esta pasión esta pasión no es sin más algo mental. El movimiento mismo es mental tan solo si lleva como momento suyo alguna manera de intelección de la trayectoria y del término de ese movimiento. Es decir, el movimiento que *mens* significa es siempre y solo el movimiento en cuanto tiene un momento intrínsecamente intelectual. La fuerza de la *mens* tiene como carácter formal propio el momento intelectual: es la fuerza según la cual está entendido y determinado intelectivamente el movimiento mismo. Recíprocamente, la intelección es *mens* solo cuando es moción intelectual. Ahora bien, este movimiento es justo el lanzamiento. Por tanto, *mens* es inteligencia en lanzamiento. Bien entendido, que es un lanzamiento como modo mismo de intelección. No se trata de lo que nos mueve a inteligir, sino del movimiento intelectual mismo. Y como el movimiento intelectual

en lanzamiento es justamente la razón, resulta que hay una interna implicación entre razón y *mens*. Pues bien, "mente" expresa el carácter concreto de la razón.

Esta *mens* tiene una forma o figura: *forma mentis*. [...] Es esta forma como decantada, como incrustada en la intelección misma en cuanto "lanzable". La forma en cuestión no es solo la figura de un acto, sino la figura de un modo de habérselas con lo inteligible. Habérselas es lo que significa "habitud". La figura que buscamos no es sino la habitud de la intelección en lanzamiento. A la razón le es esencial una figura o forma como habitud intelectual de lanzamiento. [...]

La intelección puede tener muchas habitudes o modos de habérselas con las cosas. Algunas pueden ser debidas a diferencias tanto individuales como sociales. Son modos o habitudes determinados por el modo de ser del hombre. Constituyen la figura o forma del lanzamiento por ser figura o forma del hombre lanzado. [...]

La *forma mentis* está constituida por el modo intrínseco y formal del enfrentamiento o lanzamiento hacia lo real, por el modo del "hacia" en cuanto "hacia", y no por las modalidades que este lanzamiento o búsqueda pueda tener en función extrínseca de las modalidades de aquel que busca. Es la diferencia entre figura o razón poética de lo real, y figura o razón teórica de lo real. [...] La *forma mentis* consiste en este caso en la diferencia entre hacer ciencia y hacer poesía.

Estos tres aspectos, el ser acción intelectual, el ser habitud de moción, y el ser habitud intrínseca y formal de esa moción, constituyen "a una" lo que entiendo por *forma mentis*: la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal.

Pues bien, este concepto tiene un nombre muy preciso: es *mentalidad*. No es primariamente un concepto psicológico, social o étnico, sino un concepto estructural. Mentalidad es el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales; por ejemplo, la mentalidad teórica. No me refiero pues a las cualidades que la mentalidad puede tener, y tiene de hecho por determinados factores externos de origen psicológico, social, etc. Y esto es importante subrayarlo porque usualmente se llama mentalidad tanto a la mentalidad teórica como por ejemplo a la mentalidad semítica o a la mentalidad feudal. Y esto a mi modo de ver no es exacto. Lo semítico, lo feudal, son algo que ciertamente cualifica la mentalidad, pero es confiriendo una determinada cualidad a algo que es ya una mentalidad, esto es a la mentalidad como modo de habérselas intelectivamente con las cosas reales. [...]

La llamada mentalidad semítica es semítica por ser mentalidad propia "del" semita, pero no es mentalidad "en sí misma" semítica, cosa que formalmente no tiene sentido, aunque todos empleemos la expresión. Los modos de concebir las cosas que tiene un semita no son momentos

conceptivos formalmente semíticos. [...] Por eso es por lo que la llamada mentalidad del semita no es semítica en cuanto mentalidad; es solamente mentalidad del semita. En cambio, la mentalidad teórica es teórica "en sí misma" en cuanto mentalidad; no es mentalidad "de" un científico sino de intelección de lo real, un modo intrínseco de la razón. La diferencia entre intelección científica y poética constituye dos mentalidades, la científica y la poética. Estas dos son mentalidades estrictas. El semita o el heleno, en cambio, cualifican estas dos mentalidades con cualidades de origen extraintelectivo; su origen está en el modo de ser del semita y del heleno. Por eso es por lo que no constituyen mentalidades propiamente dichas. Este es el concepto estricto y formal de mentalidad. [...] No en lo mismo hablar de mentalidad refiriéndose a mentalidad semítica que refiriéndose a mentalidad científica. Lo primero es propio de una sociología del conocimiento; solo lo segundo pertenece a una filosofía de la inteligencia. [...]

La razón es concreta, y su concreción en cuanto razón es mentalidad. No hay ni puede haber razón sin mentalidad; lo que hubiera sin mentalidad no sería razón. [...]

No es la misma la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc. Y esto no solo por el "contenido" de su razón sino también y sobre todo por la "línea", por la habitud en la cual la razón marcha lanzada en búsqueda. Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del "hacia" en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 149 ss.]

COMENTARIOS

«Mente:

El vocablo 'mente' no es de uso frecuente en la literatura filosófica española; en todo caso su uso no ha sido hasta ahora muy preciso. A veces se ha empleado mente en el significado de 'intelecto' - especialmente en el significado de "intelecto pasivo" -; a veces, en el significado de "inteligencia"; a veces, en el significado de "espíritu"; a veces, en el significado de "psique" o de "operaciones psíquicas en general". En algunas ocasiones se prefiere 'mente' a 'espíritu' cuando se quiere evitar las implicaciones metafísicas o supuestamente metafísicas, que conlleva este último vocablo. Muy frecuentemente se entiende por 'mente' el entendimiento, en particular el entendimiento después de haber entendido o comprendido algo, a diferencia de la propia facultad de entender o comprender. Se puede usar asimismo 'mente' para designar el alma en cuanto agente intelectual que usa la inteligencia. En este último caso 'mente' tiene un sentido primariamente, si no exclusivamente, "intelectual". Sin embargo, el vocablo *mens* fue empleado por algunos escolásticos (por

ejemplo, por Santo Tomás) para designar una *potentia* que abarca no solamente la inteligencia, sino también la memoria y la voluntad, no siendo algo distinto de las tres, sino las tres a un tiempo. Pero también se ha usado *mens* para referirse primariamente y la *potentia intellectiva*.

Se emplea también 'mente' para designar el sentido de algo, y especialmente el sentido de algo manifestado por alguien, como en "la mente del legislador" (la intención del legislador), "la mente de Egidio Romano" (lo que Egidio Romano quiso decir con lo que dijo), etc. Este significado de 'mente' está relacionado con el significado de 'mentalidad' en cuanto "forma de la mente", *forma mentis*. La mentalidad o forma de la mente es definible *grosso modo* como "la unidad de un modo de pensar".

Puede verse por lo anteriormente dicho que el vocablo 'mente', por lo menos en español, está lejos de tener un significado preciso. Por eso cuando se emplea dicho vocablo es menester emplearlo en un sentido muy general, o bien en un sentido bien especificado, pero nunca entre medio. Agreguemos que se ha usado asimismo el adjetivo 'mental' no sólo para referirse a la condición de la mente, o a lo producido por la mente (cualquiera que sea entonces el significado de 'mente'), sino también para caracterizar cierto tipo de realidades: las "realidades psíquicas" (u operaciones psíquicas), a diferencia de las "realidades físicas". En este caso 'mental' y 'psíquico' son intercambiables. Se habla también de la "mentalidad primitiva".

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, vol. 2, p. 178]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten