

# LA CONCEPCIÓN ZUBIRIANA DE LA HISTORIA. IMPORTANCIA DE UNA PROPUESTA FUNDAMENTADA PARA LA TEOLOGÍA <sup>(1)</sup>

**JOSÉ MANUEL CASTRO CAVERO**  
PROFESOR DEL CET

## INTRODUCCIÓN

La historia nos interesa como objeto de investigación en la medida que ha sido descubierta como problema. Cumplimos sencillamente con el procedimiento de prestar atención a una cuestión que sigue siendo actual y a las reconocidas repercusiones sobre la misma entraña del cristianismo<sup>(2)</sup>. Nada más será necesario para que la teología levante su vuelo y aporte razones al problema de la historia.

A raíz de la lectura de X. Zubiri descubrimos que desde el planteamiento *teológico* expuesto en la trilogía de igual denominación, la historia jugaba un papel importante, a lo que se añadía la reflexión que sobre tal dimensión había realizado el autor durante largos años de su vida. Dos

- 
- (1) El presente artículo tiene relación con la tesis doctoral del autor, dirigida por el Dr. Xavier Pikaza y defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca el día 6 de marzo de 2001.
- (2) Sostiene O. GONZÁLEZ de CARDEDAL en su obra reciente, *Cristología*, Madrid 2001, p. 179, n. 2: "Todo en el cristianismo es historia y nada se entiende sin referencia a ella, comenzando por Jesucristo".

elementos más se dieron cita. Uno, la atención que sobre la historia había dispensado la teología cristiana en el siglo XX tras épocas prolongadas de abandono<sup>(3)</sup>. Otro, que a la sazón del cambio de siglo y de milenio, en pos del siglo XXI, fue ocasión para discutir sobre la historia, el tiempo y las incertidumbres que rodean a los seres humanos en torno a la existencia.

En el pensamiento de Zubiri hemos encontrado, si no la ocasión, si el cuerpo de la ideas, que nos permitan atajar una de las cuestiones que precisan repensarse con profundidad. La historia incorrectamente pensada o desde claves de superficialidad puede dar lugar, y de hecho así ha sucedido, a barbaridades y hecatombes. ¿Qué visión de la historia esconden los totalitarismos<sup>(4)</sup>? Sin una idea sobre la historia, el lugar del ser humano entre el cielo y la tierra y con días por delante, no hay nadie que pueda mantenerse en la vida. ¿Qué sentido contiene o nos entrega la historia? Si hacemos problema de la historia, ¿la teología no se da por aludida?

Para guiar nuestros pasos por el trazado que delimita nuestra tesis, sin perder su horizonte teológico, acudimos a la obra capital de la trilogía teológica de Zubiri, *El hombre y Dios* (HD), para certificar la importancia de la historia como preámbulo insoslayable, si se quiere estudiar a fondo la religación de la realidad humana a la realidad divina. Como una cascada de ideas nos fue apareciendo en la trilogía citada, la historia como una dimensión humana y como experiencia en las dimensiones de Dios, las religiones son históricas, la historia es revelación en acto, etc.

## 1. EL PENSAMIENTO SOBRE LA HISTORIA EN LA OBRA DE X. ZUBIRI

La aportación primera y en la que cabe señalar las intuiciones que habría de sostener nuestro autor hasta su muerte se encuentra en “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (AH)(1942)<sup>(5)</sup>; le sigue

- 
- (3) Muy oportunamente cabría decir aquí lo mismo que von Balthasar precisó respecto a la escatología. En parangón a la ocurrencia de E. Troeltsch, representante de la teología liberal del siglo XIX: “Las oficinas de la escatología suelen estar cerradas”, la respuesta de H.U. von Balthasar fue que, pasado el tiempo, a su parecer se está trabajando allí en horas extraordinarias, cf. R. WINLING, *La teología del siglo XX*, Salamanca 1987, p. 334. Otro tanto observó J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1979, p. 18, “Hoy aparece como la señora de todo el espectro teológico”. Se pasó así de la nada al todo. Con la historia ha ocurrido una cosa parecida. Me remito a las ideas de M.-D.Chenu y de Y.Congar retomadas en nuestra investigación.
- (4) A nuestro parecer las ideologías totalitarias sienten una especial inclinación por la historia, con el fin de reescribirla y hacerla a su medida. Esto nos muestra que el pensar la historia, el sentido dado, no es una cuestión baladí en el constituirse como personas, en la necesidad de ubicarse en el mundo (cosmos), en el creer o ser indiferentes y, por extensión, el alcance que esto tiene en el construir la sociedad (ética).
- (5) Publicado el año citado en la revista *Escorial* y dos años más tarde recogido en la primera edición de NHD, publicada por Editora Nacional, Madrid 1944.

dos décadas después Sobre la esencia (SE)(1962)<sup>(6)</sup>; vuelve a ocuparse del tema señalado en dos estudios publicados en la revista *Realitas*: “La dimensión histórica del ser humano” (DHSH)(1974) y “El concepto descriptivo del tiempo” (CDT) (1976)<sup>(7)</sup>.

Las publicaciones póstumas, que dan cuenta del tratamiento que en diferentes cursos impartió a lo largo de su vida, son las siguientes: *Inteligencia y razón* (IRA)(1983), *El hombre y Dios* (HD)(1984), *Sobre el hombre* (SH)(1986), *Estructura dinámica de la realidad* (EDR)(1989)<sup>(8)</sup>, *Sobre el sentimiento y la volición* (SSV)(1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR)(1993), *Los problemas fundamentales de la metafísica Occidental* (PFMO)(1994), *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (PTHC)(1997), *El hombre y la verdad* (HV)(1998). En todas estas obras, unas de manera más sistemática, otras por referencia, podemos encontrar algún apartado concerniente a la historia. El colofón final lo podemos leer en el “Prólogo a la traducción inglesa” de *Naturaleza. Historia. Dios* (NHD), escrito en 1980 y recogido en la última edición española de esta obra citada<sup>(9)</sup>, ya clásica en el panorama filosófico como lo muestra al contar con diez ediciones:

*Así, por lo que se refiere al concepto de historia. En el estudio “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” conceptué la historia como un acontecimiento de posibilidades. Esto lo mantengo hoy íntegramente, pero esta concepción me ha llevado a un concepto todavía más radical: la historia como acontecer de posibilidades se funda en la historia como capacitación. Sólo gracias a la capacitación se da, y tiene que darse necesariamente, el acontecer de la posibilidad y de las posibilidades. La historia como capacitación ha sido el tema de un estudio publicado en Realitas I, pp. 11-41 (Madrid 1974)” (NHD 9-10).*

De toda la bibliografía de la que Zubiri es autor, cabría citar como cimientos de su concepción histórica solamente tres: el artículo de 1942 (AH), el de 1974 (DHSH) y el de 1976 (CDT). Este es el criterio de P. Cerezo. Nosotros añadiríamos a la lista *El hombre y Dios*, por una razón bien sencilla. Es la última obra que tiene en mano antes de morir y en el capítulo primero vuelve sobre su concepción constante de la historia para fijar el tema a tratar:

- 
- (6) Obra que a juicio de P. Cerezo constituye el suelo metafísico del sistema zubiriano, cf. Íd., “La idea de la historia en X. Zubiri”, en X. QUINZA, J.J. ALEMANY (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Al arez Bolado, S.J.*, Madrid 1999, p. 92.
  - (7) “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas I* (1974) 11-69; *El concepto descriptivo del tiempo*, *Realitas II* (1976) 7-47. Estos dos artículos constituyen “las dos piezas básicas de la meditación zubiriana sobre la historia”, cf. P. CEREZO, *o.c.*, 92, n. 4.
  - (8) Esta obra recoge las lecciones de 1968, donde se encuentra la “verdadera base metafísica de su consideración de la historia”, cf. P. CEREZO, *o.c.*, 92, n. 4.
  - (9) Madrid 1994, pp. 9-17.

la realidad humana (HD 68-74). Histórica es la religación, y en la historia se perfila la figura de la deidad (HD 157), idea esta a la que retorna en los capítulos quinto y sexto de la tercera parte, donde plantea la dimensión histórica de la experiencia de Dios (HD 307-342).

“La historia de cada persona es últimamente capacitación. La historia es proceso positivo o negativo de capacitación. La transmisión tradente es un momento de la persona como capacitada” (HD 72). El interés que despierta en Zubiri la cuestión de la historia se refleja en su amplia bibliografía. De su estudio deducimos, y llegamos a la conclusión de que es una cuestión compleja; aún más en manos del autor que nos ocupa. No lo decimos despectivamente, sino con el aprecio y reconocimiento de observar cómo toma una cuestión y la agota en su reflexión hasta llevarla a extremos de complejidad. Eleva la historia a problema (DHS 18), y ya sabemos que cuando Zubiri alude a una cuestión en estos términos, es porque lo toma como preocupación, es un tema inagotable de interrogantes y desde el cual bien pudiera perderse el pensamiento tratando de buscar fondo y fundamento.

Por este apartado del pensamiento zubiriano se han ocupado estudiosos como P. Cerezo<sup>(10)</sup>, I. Ellacuría<sup>(11)</sup>, D. Gracia<sup>(12)</sup>, G. Marquín Argote<sup>(13)</sup>, A. Pintor Ramos<sup>(14)</sup>, y ha sido abordado en varias tesis y estudios<sup>(15)</sup>. No deja de resultarnos sorprendente y mezquino, que en publicaciones centradas en la filosofía de la historia, no aparezca referencia alguna a X. Zubiri. A la vista de lo que venimos introduciendo, y lo que nos queda por estudiar, les será difícil

- 
- (10) “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría* 19 (1998) 97-136; “La idea de la historia en X. Zubiri”, en X. QUINZA y J.J. ALEMANY (eds.), *o.c.*, 91-124.
- (11) “La historicidad del hombre en X. Zubiri”, *Estudios de Deusto* 14 (1966) 245-285; 523-547; “Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica”, *Re vista Latinoamericana de Teología* 8 (1986) 113-131; “Historicidad de la salvación cristiana”, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, I,
- (12) “La historia como problema metafísico”, *Realitas III-IV* (1979) 79-149.
- (13) “Centralidad de la categoría posibilidad en la fundamentación zubiriana de la moral” *Ciencia Tomista* 118 (1991) 139-151 y *Univesitas Philosophica* 8/15-16 (1991) 107-121; “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri”, *Análisis* 55 (1992) 161-176 y *Re vista Agustiniiana* 34 (1993) 311-333.
- (14) *Íd.*, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca 1993.
- (15) Recordamos aquí dos tesis, una de A. CARDONA, *Realidad e historia según el pensamiento de Xa ier Zubiri*, Friburgo 1977 y otra de M<sup>a</sup>J. ALVAREZ, *Historia e historicidad en Xa ier Zubiri*, Madrid 1989. Otros estudios ocupados parcialmente sobre la historia: L. DIEZ DEL CORRAL, “Zubiri y la filosofía de la historia”, en *Homenaje a Xa ier Zubiri*, Madrid 1953, pp. 71-87; G. GARCÍA, *La inteligencia sentiente y la dimensión histórica del ser humano*, León 1978; A. CARDONA, “La historia: experiencia de realidad”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 17 (1983) 51-59; L. E. RUIZ, “La dinámica de la historia en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Análisis* 55 (1992) 177-187; F. NIÑO, “La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Análisis* 55 (1992) 189-221 y *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XX (1993) 263-291; M. OLIVER, “Realidad, ser e historia en Zubiri”, *Filosofía y cultura a finales del siglo XX. Congreso Internacional*, Mijas (Málaga) 1989; G. VARGAS, “De la naturaleza y de la historia al ser”, *Anthropos* (Venezuela) 1 (1992) 33-56.

ocultar este silencio a quienes persisten en ignorar lo evidente de un pensador y su pensamiento.

## 2. EL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA HISTORIA

Lejos de ser un tópico, Zubiri habla del problema de la historia porque en ella se concentra un cúmulo de interrogantes que sobrepasan lo meramente histórico. La historia es un problema metafísico. Esto hace que para nuestro pensador no nos encontremos con una “filosofía de la historia” al uso<sup>(16)</sup>. La índole metafísica la tiene presente ya desde el “Prólogo” a la *Historia de la Filosofía* de J. Marías, publicada en Madrid en 1941<sup>(17)</sup>. Es, entonces, cuando escribe que, la historia no es una simple ciencia, porque no se ocupa del pasado, puesto que no existe; lo que sí existe es la realidad histórica como dimensión de historicidad<sup>(18)</sup> que afecta al ser del hombre.

Llamamos la atención ante esta idea que desobjetiviza la historia tal como era entendida desde Ranke o Fustel de Coulanges, más empeñados en hacerla reposar sobre los hechos del pasado. Zubiri entiende que el objeto de la historia coincide con el de la filosofía, es trascendental, por esta razón no es ciencia, desde el momento que su objeto sólo es accesible por la reflexión<sup>(19)</sup> (NHD 151 y 154). Zubiri no polemiza con la consideración científica de la historia, a la cual considera insuficiente (NHD 141); él va a intentar otra vía de reflexión que sea capaz de explicar la índole metafísica de la historia, la *eternidad* a la que es tangente el ser humano. La realidad actual que es la persona, se halla constituida parcialmente en el ejercicio de su autoposición, experiencia de fundamentalidad en la que se encuentra siendo lo que es, “porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro”. La persona, habitante de la actualidad, reside en el “presente”: “esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica: el punto en el que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad” (NHD 141).

A falta de ser humano no hay historia (HD 69), sin tradición tampoco hay historia (DHS 24), y antes de todo y nada está la realidad, que es siempre

---

(16) En un texto del ya lejano 1942, “Nuestra situación intelectual”, escribe Zubiri: “Desde el siglo XVIII, la historia va apretando cada vez más la existencia humana. Mientras, hasta entonces, salvo en casos aislados y en aisladas circunstancias, se consideró la historia, como algo que le pasa al hombre. Hoy la historicidad pugna por introducirse en su propio ser” (NHD 53).

(17) El texto está recogido en NHD 141-151.

(18) La historicidad es un concepto que algunos intérpretes de Zubiri lo hacen venir de Heidegger.

(19) La ciencia tiene al objeto con claridad, en cambio, la filosofía, y en este caso la historia, se esfuerzan en sacar al objeto de su latencia a una efectiva patencia (NHD 154).

lo primario (DSSH 14). Bastarían estos elementos para configurar la estructura de la historia según el original y espléndido planteamiento de Zubiri. Explicaremos que primero es la realidad; de la realidad accedemos al individuo, al Yo y a la historia, pues no obstante ésta es dimensión del Yo; a partir de estos pasos previos podemos hablar de historia zubirianamente. Sobre estos elementos insustituibles organizaremos nuestra lectura de “La dimensión humana del ser humano” (DSSH), sin ignorar las variadas intervenciones del autor en otros lugares de su obra<sup>(20)</sup>.

## 2.1. EN EL PRINCIPIO ESTÁ LA REALIDAD

El planteamiento trazado por Zubiri con respecto a la historia comienza por lo que es siempre primario, la realidad<sup>(21)</sup> (SE 404-405). Es ella la que pone el Yo y en ella se funda (HD 59). “La realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya ‘frente al todo de lo real’ ” (DSSH 12), es su carácter “érgico” (SE 405), la realidad es lo primario y lo primero en la intelección (SE 417). Aunque no existiéramos los humanos, la realidad no carecería de ser<sup>(22)</sup>, el cual existe como acto segundo al reactualizarse la realidad (SE 414). En el Yo se distinguen con mayor claridad la realidad y el ser. El Yo tiene realidad aunque no ejercite el acto de ser yo (EDR 27).

Desde que el ser humano, definido zubirianamente como animal que vive de la realidad, actúa como persona, o lo que es lo mismo, aplica una de sus notas constitutivas psico-órgánicas, la inteligencia sentiente, siente la realidad y a sí mismo y se hace cargo de ella, lo aprehende todo, para poder optar y

(20) Fundamentalmente estos otros centros de interés los constituyen el artículo “El acontecer...”, recogido en NHD, SH, EDR y la trilogía teológica (HD, PFHR y PTHC); de manera especial la primera parte de HD, páginas en las que trabajó Zubiri hasta darlas por definitivas el mismo año de su muerte y donde al tratar la realidad humana retoma una vez más la dimensión histórica.

(21) La anterioridad sobre la existencia y la esencia a la que remite Zubiri la realidad no es ni causal ni natural. La anterioridad de la realidad es tan sólo en el sentido en que una razón formal es anterior a aquello de que es razón formal. Es cierto que sin existencia y esencia no habría realidad, pero “en el exordio de la metafísica no se ha de partir de una concepción distinta de los momentos de la cosa real, sino que, justamente al revés, partimos de la cosa real *que* real. Después yo puedo considerar la cosa real *existencialmente* o puedo considerarla *esencialmente*; pero en ambos casos, y antes de eso, yo aprehendo y considero la cosa *realmente*, a saber, en lo que ella es ‘de suyo’ ” (SE 404-405).

(22) El orto del ser lo explica Zubiri con el ejemplo del hierro (SE 413-414; EDR 24-28). ¿Qué es ser hierro? El hierro como cosa tiene notas que identifican al hierro, pero que no son su ‘ser’. Lo mismo vale si consideramos la existencia del hierro (la esencia y existencia son momentos distintos de algo indistinto y previo, la realidad). El ser, clarifica Zubiri, significa no en lo que la realidad consiste, sino el ser que abarca todos los momentos de lo real. El hierro y cualquier otra realidad del Universo son respectivas, porque ninguna está montada sobre sí misma. Tenemos así la realidad en una doble dimensión de actualidad. Una, las propiedades de lo que la realidad hierro es; otra, lo que es la realidad hierro en relación con las demás cosas. El ser no es la respectividad, sino la actualidad: el hierro es hierro frente a las demás realidades del mundo (respectividad). Esto si es el ser sustantivo (EDR 24-25).

actuar (DHS 12 y 14). Al dar este paso el Yo se descubre absoluto, enfrentado a la realidad y suelto de ella, pero de modo relativo, pues necesita de la realidad para inteligirse a sí mismo y fundamentarse (HD 79).

Ser consiste en estar en el mundo, una reactualización<sup>(23)</sup> revertida sobre la realidad (DHS 14). “Lo primario es siempre la realidad”. Hacerse cargo de la realidad define lo que es la inteligencia sentiente<sup>(24)</sup>. La filosofía de Zubiri, a juicio de sus más destacados estudiosos (I. Ellacuría; A. Pintor Ramos...), se caracteriza por ser una filosofía de la realidad. No se olvide que la revista que recogía los trabajos del Seminario Xavier Zubiri llevaba por título *Realitas*. No queremos desarrollar un estudio sobre la realidad en Zubiri, sino destacar que es esta la plataforma sobre la que podemos hablar de individuo-persona e historia. Sobre la realidad recae la inteligencia, como aprehensión, la persona.

Al constituirse el ser humano por el contraste de sentirse en la realidad, una cosa nos parece clara con Zubiri: la realidad humana se percibe como suya al situarse frente al todo de lo real. A este todo y realidad nosotros queremos llamarle desde ahora historia. Sabemos que Zubiri habla de realidad y que, por nuestra parte, nada nos legitima a traer un nuevo término para redundar en algo que está de sobra nombrado. De ahí que la historia sea “proceso de posibilitación tradente de modos de estar en la realidad”, que capacita al Yo para estar en la realidad como proceso metafísico y no sólo antropológico. En esto consiste la implicación cíclica de la persona en la historia (DHS 53): realidad, ser de la realidad humana, realidad actuada (hecha cargo y sentida por la persona).

*La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades. Es el ciclo de capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso. El ser proceso de posibilitación está,*

(23) Recordamos que el concepto actualización es básico en la metafísica zubiriana. En SE 117 escribe: La actualización como acto de la inteligencia, no tiene que ver con la desvelación de Heidegger. “La cosa adquiere por la intelección sólo su mera actualidad en la inteligencia”. La inteligencia no da verdad a la intelección, sino que “verdadea” en ella. Cf. C. HERRANZ YAGÜE, “Sobre el concepto de actualidad en Zubiri”, *Re ista Agustiniiana*, 127 (2001) 3-51.

(24) SE 69, 395; OH 159, 165, 169; DHS 14; IRE 13, 54-67, 89-97; HD 135-137. La intelección sentiente es el acto de la aprehensión de la realidad. Un acto de actualidad, diferente de la actualidad. Para comprender estos conceptos Zubiri da un ejemplo: los virus tenían actualidad desde hace millones de años, pero hoy han adquirido actualidad que antes no tenían. Actualidad es hacerse, estar presente. De aquí extrae Zubiri que la intelección humana sea actualización de lo real en la inteligencia sentiente (IRE 13). La función de la inteligencia, escribía ya Zubiri en SE 69, 395, no es formar conceptos, sino aprehender las cosas reales como reales.

*pues, esencialmente constituido por el proceso de capacitación (DHS 53-54).*

A la vista de lo expuesto hasta ahora, se nos ocurre una pregunta: ¿No antecede la intelección a la realidad? ¿No es anterior la posibilidad?. Ciertamente toda intelección lo es de la realidad, responde Zubiri (IRA 217-222), y como tal consiste en una actividad inquiriente; por tanto resulta que la posibilidad es a una, posibilidad del “podría ser” de la cosa real y posibilidad del “podría ser” de mi intelección.

*Lo real no es sólo lo que es sino que es algo real modalmente constituido desde su propio fundamento, desde sus propias, intrínsecas y formales posibilidades reales. En cuanto posibilidades, son en sí mismas algo irreal; pero lo irreal, realizado como fundamento de la realidad, es la posibilidad misma de lo real, lo que intrínseca y formalmente lo está posibilitando. Lo real es algo posibilitado (IRA 218).*

Razón por la cual Zubiri preferirá hablar de posibilitación en lugar de posibilidad: “La actividad se apropia provisionalmente unas posibilidades como posibilidades de lo que la cosa podría ser; y al apropiárselas, acepta un trazado concreto de su marcha inquiriente como momento de su propia actividad” (IRA 218).

La digresión que hemos propiciado en torno a las posibilidades no nos ha hecho perder la relación con la historia, lugar del que veníamos. A este propósito no quisiéramos despreciar el siguiente párrafo por los elementos explicativos que nos alumbraba:

*En el curso de su historia, el hombre no sólo descubre lo que las cosas son y podrían ser mundanalmente, sino que descubre también las posibilidades de que mi intelección pueda cobrar nueva forma de intelección racional. Nosotros tenemos posibilidades intelectivas que los griegos no tenían. No es sólo que no supieran muchas de las cosas que nosotros sabemos, sino que no pudieron saberlas como nosotros podemos saberlas y las sabemos. Ambos momentos son distintos. Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real. Recíprocamente, hay fundamentos posibles que no pueden ser inteligidos más que alumbrando nuevas posibilidades de intelección. Posible, como momento formal de la intelección racional, del conocimiento, es “a una” lo que la cosa podría ser, (lo que es su propio fundamento), y lo que es una posibilidad mía de conocer, no en el sentido de ser término de una actividad, sino en el sentido de ser posibilidades que esta acción tiene formalmente en sí*

*misma como acción. Posible es unitariamente 'lo posible' y 'las posibilidades' (IRA 219).*

## 2.2. LA HISTORIA COMO DIMENSIÓN HUMANA: EL YO SE HACE CARGO DE LA REALIDAD

Con el concepto dimensión, Zubiri nos abre el camino de las sugerencias en torno a su idea de la historia. Nuestra interpretación va a tomar un rumbo propio basándose en esta apoyatura. La dimensión nace de la versión real de cada ser humano a los demás que hace ver que la historia no se entiende separada de la persona. En Zubiri no podemos estudiar la historia sin pasar por la persona, y viceversa<sup>(25)</sup>; se trata de una relación constitutiva y vinculante, observada explícitamente en los textos citados. Una relación cíclica, como ya hemos recordado, emprendida por la persona con el concurso de sus capacidades, por las que accede a unas posibilidades que modifican de nuevo las capacidades y así sucesivamente: la historia como proceso (DHS 53-54). A juicio de P. Cerezo<sup>(26)</sup>, quien se hace eco también de las opiniones de I. Ellacuría y de D. Gracia, esta fijación le impide a Zubiri asumir el marxismo, porque la persona nunca puede quedar diluida en un proceso materialista; argumento, éste de centramiento en la persona, que mantiene toda su validez contra cualquier acusación de idealismo<sup>(27)</sup> que se le haga, de naturalismo o también de historicismo<sup>(28)</sup>.

El Yo no es mi realidad (la tiene aunque no ejercite el acto de ser yo), sino la reactualización de mi realidad como absoluta (DHS 15; EDR 27; HD 356-357). En el Yo descubro a los otros, vertido a los demás, la dimensión Yo a la dimensión ser humano. El Yo es Yo respecto al tú, repercusión de una filosofía personalista<sup>(29)</sup>, que desarrolló como nadie el filósofo judío M. Buber<sup>(30)</sup>. Si desembocamos en los otros desembocamos en la historia, porque

(25) Escribe I. ELLACURÍA en la obra, que a partes iguales nos presenta tanto una interpretación de Zubiri como su propia concepción "liberacionista" de la realidad histórica, titulada *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, p. 311: "En la historia está en juego tanto el hombre como la sociedad, el ser del hombre y el ser de la sociedad; pero, a su vez, la realidad y el ser de la historia están en juego en relación con lo que sea la persona humana y la sociedad, o lo que vayan siendo la persona y la sociedad. No cabe interpretación de la historia sin tener una interpretación de la persona y de la sociedad, ni cabe tampoco una interpretación de la persona y de la sociedad sin tenerla de la historia".

(26) Íd., "La idea de la historia en Zubiri", en X. QUINZÁ y J.J. ALEMANY (eds.), *o.c.*, 98 y 99, n. 21.

(27) "Pero dice Hegel en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel" (EDR 271).

(28) El historicismo, el positivismo y el pragmatismo representan para Zubiri un amplio frente al que se opondrá con decisión desde sus primeras etapas (NHD 44).

(29) Cerezo, en un alarde de pensador con fuste, estima que Zubiri hereda la experiencia personalista-humanista, referencia que cae a la perfección si se habla de historia y obligadamente de tradición, cf. X. QUINZÁ y J.J. ALEMANY (eds.), *o.c.*, 116-117.

(30) Íd., *Ich und Du*, 1922. No podemos por menos que comentar un dato meramente ocasional. En la entrada dedicada a M. Buber por J. FERRATER MORA, *Diccionario de*

la historia es social, en ella nos hacemos y existimos (DHS 17). La historia es una dimensión de la realidad y del ser humano (DHS 18). El Yo tiene tres dimensiones (DHS 17): una de tipo individual reconocida en “ser-cada-cual”, un “yo” en referencia de contraste ante un “tú” o los “otros”; otra es la dimensión social, proveniente de la pertenencia a una especie o *phylum*, que hace del “yo” un ser “comunal”; por último está la dimensión histórica, como consecuencia de la prospectividad genética en la que participa cada ser humano por ser miembro de una especie o *phylum*. El Yo es, entonces, ser histórico, a consecuencia de refluir la realidad de los otros en la constitución de la realidad de cada individuo. Para que vivir sea “autoposeerse como realidad en el todo de lo real” (HD 79, 81), se precisa que el Yo despliegue sus capacidades, no sus potencias, dando lugar al proceso de capacitación. Un proceso que Zubiri entiende estrictamente metafísico:

*La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un estadio internamente cualificado. Por apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un “lugar”, una posición bien determinada en el proceso de capacitación (DHS 57).*

Sin génesis biológica el ser humano no tendría historia, afirmación que de la mano de Zubiri pone coto a cualquier acusación velada de idealismo: la historia no arranca de estructuras transcendentales del espíritu (DHS 18); pero, con esta afirmación no hemos zanjado el “problema de la historia”: la historia no es formalmente un proceso de transmisión genética” (DHS 19). Para que en verdad haya historia no debe faltar el “momento de realidad” (DHS 19). De la genética no se puede esperar que instale al individuo en la vida: “El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. Y esto sí que se transmite genéticamente. Lo que sucede es que la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido” (DHS 19).

---

(...) *Filosofía*, 1, Barcelona 1991, pp. 395 s., no emplea ni una sola vez el término personalista o sus derivados; eso sí, reconoce que uno de los dos temas centrales del filósofo judío amigo de Scheler es junto al de la fe y sus formas, el de la relación interhumana y con las cosas. La voz “personalismo”, estudiada en el vol. 3, pp. 2.555-2.557, cita a E. Mounier, como doctrina más completa, ofrece varias clasificaciones de teorías personalistas, y solamente hay una referencia a Buber dentro de la bibliografía de autores que han estudiado el personalismo, en este caso, J.B. COATES, *The Crisis of Human Person*, 1949, quien estudia entre otros a Berdiaev, Buber, Lewis, Huxley...

Aquello que la inteligencia no puede dar, que no es otra cosa que hacerse cargo de la realidad, sí se consigue por medio de una acción libre y optativa (HD 221). Si falta esta capacidad de opción, frente a una rutina de procesos que se imponen al ser humano por vía genética, el hombre estará rodeado y en medio de las cosas, pero sin vivir en una forma de estar en la realidad, la figura de mi realidad. "Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto. Si tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma, por ejemplo, abstinentemente, etc." (DHS 20).

Dejábamos atrás la versión a los otros, que nos es constitutiva, puesto que los demás están ya de alguna manera previa constituyendo a cada sujeto, en ejercicio de refluencia (DHS 16). Así, resulta que en la codeterminación de la persona como consecuencia de estar vertida a los demás, el Yo se descubre relativo absoluto. La dimensión, engendrada por la experiencia de codeterminación, sirve de medida con relación a los demás el modo que cada persona tiene de ser absoluta (DHS 16-17). La versión a los otros merece una consideración especial y a ella nos vamos a entregar en las páginas que siguen a modo de explicación, porque es un horizonte común a Ortega y Gasset, maestro de X. Zubiri, y a dos pensadores próximos a ambos, J. Marías y P. Laín Entralgo.

### 2.2.1. A LOS OTROS LOS DESCUBRIMOS POR EL AMOR

Percibir a las personas es difícil, un problema mayor, como hemos recordado en expresión de Ortega. Esta percepción se torna harto difícil porque las personas son el objeto más complicado y sutil del universo <sup>(31)</sup>. Entenderemos ahora la dificultad apuntada. Si el amor es pura actividad sentimental hacia un objeto, que nos fuerza no a 'estar' sino a actuar hacia lo amado, cuando en nuestro amor nos encontramos con los otros, las personas, abrimos un estado de complejidad desbordante e imprevisible.

Ortega reacciona con temperamento a la teoría de Stendhal, denominada cristalización, propuesta por el escritor francés para explicar el origen del amor a los otros. Si cae una rama en las minas de Salzburgo y se recoge al día siguiente, aparecerá cubierta de cristales que la recubren como escamas. Atendiendo al argumento de Stendhal, resulta que el amor arranca de una fantasía fraudulenta, de una mentira; desea lo imposible, y no encontrándolo en la realidad se arroja en brazos de la imaginación; en la persona elegida para amar proyectamos inexistentes perfecciones. El amor no es que nos lleve a equivocaciones, sino que esencialmente es un error, una ficción.

---

(31) J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid 1996<sup>8</sup>, p. 37.

A esta teoría, transida de pesimismo e idealismo, “secreción típica del europeo siglo XIX” que explica lo normal por lo anormal, Ortega la descalifica con desprecio, no sin antes discutirla en un buen puñado de páginas. Detrás de la doctrina de la cristalización se halla la persona de Stendhal, que ni amó verdaderamente, ni verdaderamente logró ser amado<sup>(32)</sup>. El amor remite a los otros, esencialmente; en esa misma actuación, divina, escribe Ortega<sup>(33)</sup>, el amante se empeña en la existencia del objeto amado. El amor auténtico patentiza la persona del prójimo<sup>(34)</sup>, no su anulación.

Este “problema humano por excelencia”, no ha pasado desapercibido para Zubiri<sup>(35)</sup>. Tras el nacimiento, dice el pensador vasco, otro factor actuará “esencialmente sobre la configuración de la intimidad: las demás personas” (SH 139). La influencia se realiza desde cuatro conceptos: primero como ayuda, segundo como educación, por la que se transmite al nacido el mundo humano en el que tiene que vivir, en tercer lugar la convivencia social, que confiere modos de mentalidad, y por último, la compañía.

Quien lo ha sabido encarar y responder extensamente, nos referimos al problema de lo humano, es uno de los discípulos y continuador más aplicado conforme a las categorías del pensamiento zubiriano y por alcance, también, del maestro común, J. Ortega y Gasset. Con Pedro Laín Entralgo<sup>(36)</sup> disponemos, gozosamente, de un pensamiento que nos garantiza la continuidad en el desarrollo del tema sin sufrir notables sobresaltos. No será

(31) *Ibidem*, 26.

(32) *Ibidem*, 20.

(33) *Ibidem*, 162. Los enamorados no quieren perder su personalidad, ni disolverla en la del otro. El amante suspira por la *presencia y figura* de lo amado, como bien sabía san JUAN DE LA CRUZ. A este pensamiento sanjuanista (“Mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura”) alude P. LAÍN en *Teoría y realidad del otro*, pp. 403 y 508; y J. MARIAS en *Antropología metafísica*, p. 167; *La educación sentimental*, p. 236.

(34) X. ZUBIRI, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas* I (1974) 16-17. Escribe Zubiri que estamos vertidos a los demás, en virtud de lo cual los demás me constituyen. Esta misma idea aparece en el libro *Sobre la esencia*, como recoge I. ELLACURÍA en “La historicidad del hombre en X. Zubiri”, *Estudios de Deusto* 14 (1966) 245-285; 523-547. En otra parte de su obra y a título de ilustración Zubiri escribe lo siguiente: entre los hombres no puede darse la integración, como teorizaba Hegel; “Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres... la unidad de los hombres es primeramente ‘sociedad’... como realidades relativamente absolutas... es la ‘comunidad personal’ con las otras personas en tanto que personas” (IRE 213 s.).

(35) Si atendiendo al método, parece desacertado que en nuestro estudio sobre Zubiri, centremos por un momento la atención en Laín Entralgo, no obstante, justificamos nuestra opción en las siguientes precisiones: a) la obra de Laín se desenvuelve y reconoce en categorías de inspiración zubirianas, b) a partir de ellas, realiza una reflexión original, sistemática y conclusiva, c) dada la relación intelectual y amistosa mantenida por ambos hasta sus fallecimientos respectivos, deducimos el conocimiento detallado de sus mutuos planteamientos, y d) no nos consta reserva alguna de Zubiri sobre la obra citada de Laín. Por lo tanto, la referencia a Laín no supone ni un rodeo en el desarrollo de nuestro trabajo, ni mucho menos una empresa prescindible e innecesario. La referencia a Laín, en este aspecto concreto del que nos ocupamos, la consideramos esencial, porque nos muestra una aplicación, sin duda fecunda, del pensamiento zubiriano; tal vez, y no sea excesivo suponer, para Zubiri el estudio citado de Laín pudo atar cabos y zanjar ulteriores esfuerzos ahora ya elucidados.

exagerado, si decimos que esta apertura al otro, la ha estudiado Pedro Laín como nadie en nuestra lengua. Nos estamos refiriendo a su obra *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961. En el "Prólogo a la primera edición", nos relata cómo se vio "conducido al problema del otro", concretamente en el invierno de 1940 a 1941. Como inciso, nos parece que este problema ahonda en la preocupación intelectual del autor, convirtiéndose de verdad en "problema", pues de ser una cuestión baladí no resultaría recordada con tanta precisión. El problema lo suscitó una pregunta plenamente vocacional: ¿Qué es la medicina, en cuanto relación con otro ser humano?

### 2.2.2. DEFINICIÓN Y ORIGEN DEL PROBLEMA DEL OTRO

El otro es la persona distinta de aquella que siente y piensa<sup>(37)</sup>. El otro no fue vivido como problema ni en las civilizaciones de la India, ni en Grecia. La razón que ofrece Laín<sup>(38)</sup>, es que para descubrir al otro, es preciso sentir previamente la realidad del propio yo. Platón apenas usa la palabra yo, en su lugar habla de nosotros<sup>(39)</sup>. Fue el cristianismo quien aportó la visión del otro hombre, a partir de los textos del Nuevo Testamento, en cuya doctrina aparece el hombre interior, capaz de pecar y merecer (Mt 5, 21-28).

Sobre la intimidad del hombre, el cristianismo supera a los filósofos griegos. Para estos la intimidad será psicológica o moral, para aquel también será soteriológica y metafísica (Gn 1,26-27: somos a imagen y semejanza de Dios creador). La diferencia entre la filosofía griega y el cristianismo a este respecto es esencial. Para los griegos el hombre es un retoño de la naturaleza; para los cristianos, el ser humano es realidad emergente de la nada, capacidad misteriosa de deificarse o empecatarse. Sólo conociendo la historia del pensamiento occidental, desde Grecia a Agustín, desde Tomás de Aquino al Nominalismo... puede hacerse una afirmación tan rotunda como la que defiende Laín: "Sólo con el cristianismo, en efecto, podrá existir un problema del otro"<sup>(40)</sup>.

### 2.2.3. EL CARÁCTER METAFÍSICO Y PSICOFISIOLÓGICO DEL OTRO COMO NECESIDAD DEL YO

En este aspecto Laín<sup>(41)</sup> no se aparta del punto de partida indicado por su maestro Ortega y Gasset, a la vez que continuado por su 'amigo' Zubiri: la

(37) P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1983, p. 15, n. 1.

(38) *Ibidem*, 18-21.

(39) No queremos dejar en saco roto que el nosotros no está exento de caer en perversiones, a pesar de contar con el significado, a nuestro juicio, más dignificante para el ser humano. Ese riesgo no es otro que la tentación de posesivizarlo, saltar del nosotros al nuestro, génesis de todas las exclusiones que hemos conocido en la historia humana.

(40) *Ibidem*, 22. J. MARIÁS, *La educación sentimental*, Barcelona 1993, p. 42, escribe que la gran innovación del cristianismo es la radical insistencia en el amor, muy superior a la que podamos encontrar en otras religiones, culturas e incluso el Antiguo Testamento.

(41) *Ibidem*, 234, 246.

realidad radical. La realidad se estructura sobre tres dimensiones: mi propia vida; lo mío en cuanto no-yo que me rodea; y la realidad del otro, o lo inaccesible e íntimo del no-yo. Al poner en concordancia mi mundo y el mundo suyo, intuimos la existencia del mundo objetivo, así como el ser de las cosas, que son para mí y para él, y por tanto son ellas mismas.

Así se entiende el primer principio del carácter metafísico en la relación con el otro, nacido de un yo que piensa, siente, espera y quiere vivir la propia vida, siendo insustituibles en tal quehacer. De esta experiencia resulta que la vida es soledad radical (de la raíz). Este descubrimiento de la vida no me lleva a pensar que solamente exista yo. Me descubro rodeado de infinitos objetos, el universo, pero me encuentro solo, solo con las cosas.

Esa es mi realidad radical de soledad, desde la cual el ser humano se alza con ansias de compañía, abriéndose a cuanto no soy yo, especialmente si es otro ser humano. La vida humana, por tanto, es llenar el espacio de soledad con la compañía de todo cuanto nos rodea, cosas y personas. Propiamente hablando, podemos defender con Ortega, Zubiri y Laín, que antes de conocerse el yo se conoce el tú, y desde la otredad regresamos al yo, posibilitando, entonces, el nosotros. El otro, metafísicamente, es para mí quien me permite la doble operación de especular sobre el ser de las cosas y de completar mi realidad, al hacer de mi vida una posibilidad comunicable, robándole espacio y dominio a la soledad radical. Con esta visión arquitectónica del amor humano, Laín<sup>(42)</sup> no tiene reparos en afirmar que el amor “pertenece a la constitución metafísica de la existencia humana”, no porque el otro sea la dependencia del yo, sino porque es su referencia realizada como amor.

La percepción del otro desde un punto de vista psicofisiológico, se ajusta a un acto en cuya estructura operan tres variantes de la vivencia: la vivencia del otro como realidad expresiva frente a mí; la vivencia del otro como parte de un nosotros propio de la común condición humana; y, la vivencia del nosotros limitado al yo y al tú, creadores de un ámbito dual propio. Zubiri sostendrá que la versión al otro es una versión biológicamente fundada, por eso mucho antes de que el hombre se vierta a los demás, éstos ya se hallan incrustados en su vida (DHS 16; SH 244, 271; HV 143).

Sea desde un planteamiento psicológico o metafísico, Laín no lo duda: el hombre necesita a los otros para ser. Nos hallamos, por tanto, muy lejos de la respuesta dada por J. P. Sartre. Los otros no originan una ‘ontorragia’ (hemorragia del ser), no son infierno de mi existencia, por el solo hecho de encontrarme con ellos. Un ejemplo nos puede ayudar para comprender las

---

(42) *Ibidem*, 684.

diferencias: el hombre es mentiroso porque puede mentir, pero no porque su palabra se fundamente en la mentira. Puede ocurrir, como explica J.P. Sartre, que de un nosotros se sucedan las mayores aberraciones; pero siempre será discutible si el momento que hizo posible el encuentro comenzó siendo abominable.

La realidad del mal late tras el conjunto de ideas que venimos exponiendo. Si el amor entra en la constitución metafísica, ¿por qué el ser humano puede responder con odio?. Nos encaramos con el misterio de la iniquidad. A una respuesta aproximada nos acercamos al concebir al ser humano como quien quiere ser, conforme a su naturaleza y el mundo. “El hombre es amor, pero amor de algún modo enfermo”<sup>(43)</sup>.

#### 2.2.4. LA APARICIÓN O DESCUBRIMIENTO DEL PRÓJIMO

La tercera parte de la obra inigualable que manejamos de P. Laín se titula “Otridad y projimidad”. Le dedica la mitad de las páginas totales de libro (362-687), lo cual nos da una idea del significado que tiene para el autor la cuestión de la apertura al otro; a esta experiencia humana le dará el nombre de encuentro. El modelo<sup>(44)</sup> por antonomasia de los encuentros interhumanos es el protagonizado por el Samaritano con un semejante maltratado y herido, según el relato del Evangelio de Lucas 10, 25-27. ¿Qué mueve al Samaritano a detenerse ante un semejante herido y abandonado? ¿Cuáles son las raíces del encuentro? ¿Basta con estar ante otro ser humano? Laín Entralgo responde que el Samaritano actuó libre y creadoramente movido por la compasión; porque sintió en sus entrañas misericordia. En estos supuestos del encuentro se asienta la relación de projimidad, el encuentro con el otro.

Percibir al otro es advertir o descubrir su presencia, disponerse al encuentro y responder. La respuesta se da como tal si es consecuencia de un acto de libertad por parte de la persona que responde. Sin respuesta no hay encuentro, porque el otro no puede saber si yo he llegado a percibir su individualidad; a esta modalidad negativa corresponde el silencio evasivo o negación del encuentro. Las respuestas pueden revestir diferentes formas ante el encuentro: rechazarlo, dilatarlo y aceptarlo. De la respuesta aceptadora se siguen tres modos de encuentro y de relación: si el otro es para mí un objeto, relación de objetividad; si es persona, relación de personeidad (amistad); si el otro es prójimo y yo para él, relación de projimidad.

Para llegar a la relación de projimidad (Samaritano) se precisa una respuesta recíproca, implicadora de ambas libertades, la mía y la tuya, por

(43) *Ibidem*, 685.

(44) Al mismo texto evangélico acude P. Ricoeur, para su ensayo sobre el prójimo. En este asombro-descubrimiento del otro no como socio, sino como prójimo, radica Ricoeur la posibilidad de la teología de la historia en virtud de la teología de la caridad; cf. *idem*, *Historia y erdad*, Madrid 1990, pp. 88-98.

tanto corresponsables<sup>(45)</sup>. A este nivel, Laín entiende que para que sea real el amor de proximidad se precisan los ingredientes que hacen posible el amor personal: amor de coejecución o instante, amor de concreencia y amor de donación<sup>(46)</sup>. Hablamos de amistad y proximidad, ¿qué diferencias se dan entre ambas formas de amor? La amistad es el amor a este hombre; el amor al prójimo (Samaritano) es la ayuda amorosa a un hombre (a cualquier hombre). La proximidad culmina la relación amistosa; aunque distintos, se complementan.

La particularidad del amor al prójimo supone la creencia en el menester del otro (sus heridas), capaz de suscitar en quien lo siente la acción que remedie ese menester; recíprocamente, como creencia en la capacidad benevolente del prójimo, a raíz de la ayuda recibida, nace la respuesta agradecida. En torno al amor al prójimo, Laín Entralgo nos enuncia un tipo de amor llamado de 'coefusión' o 'constante'<sup>(47)</sup>; un tipo de amor en el que el otro y yo se efunden como dos arroyos que se juntan.

La coefusión en terminología de Laín, la llamada a la comunión de los amantes, de los amigos, de los prójimos, a nada se opone tanto como a entenderla en claves de anulación o identificación ontológica, por la que el tú y el yo se pierden en el nosotros. El amor no puede ser una fuerza aniquiladora, todo lo contrario, pues se diferencia del odio, como ya vimos, en el esfuerzo infinitamente comprometido para que el otro exista. Conforme a la manera en la que hemos venimos planteando la relación amorosa en términos de tú, yo y nosotros, apenas hemos hecho referencia alguna a la dimensión universal de esta experiencia tan profundamente humana. ¿Cabe la humanidad en el nosotros? ¿No perderá intensidad el amor ante un objeto tan extenso?. Con Laín respondemos que el amor entre dos personas arrastra el germen del *corpus mysticum*, la pretensión de universalidad cósmica.

Encontramos en Ortega<sup>(48)</sup> la reivindicación de la inspiración cosmológica del amor, una faceta elemental, por cierto, perdida en nuestros tiempos y desplazada por la psicología: Labor esta, que ha sido incapaz de desembocar en la cultura general, perdida en amontonar casuística y desviando

---

(45) Si bien la palabra corresponsabilidad no la he encontrado en Ortega, ni en Laín, me parece aceptable usarla en este contexto por la relación que tiene con responsabilidad y respuesta. Responder con responsabilidad es, dice Ortega, responder comprometidamente ante Dios. *Spondê* era el nombre de la *libatio*, consistente en una ceremonia religiosa por la cual el hombre griego se obligaba a cumplir un pacto ante los dioses. Del sustantivo griego *spondê*, los latinos crearon *sponsalia*, el pacto matrimonial. La responsabilidad contiene una primaria noción de 'respuesta'; es responder a y de. En esta idea, aplicada al orden de la comunicación-interpretación, se expresa G. STEINER, *Presencias reales*, Barcelona 1998, p. 114.

(46) *Ibidem*, 598.

(47) Según precisa P. LAÍN, *o.c.*, 621, constante no quiere decir que sea imperecedero, sino 'con-stare': cuando una cosa es cierta y manifiesta.

(48) J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Madrid 19968, pp. 35; 37-39.

la explicación de las formas amorosas más perfectas para centrarse en la patología u óptica gruesa.

### **2.2.5. ALTERIDAD Y CONVIVENCIA. PARA UNA TEORÍA SOCIAL ZUBIRIANA**

La versión a los otros es de carácter gentilicio, exclusiva entre miembros de una misma especie o *phylum*. Sigue afirmando Zubiri (SH 193 ss.), que es impensable, y por tanto se descarta, que se dé versión entre un hombre y un caballo; a lo sumo existe incorporación. La incompatibilidad viene dada por la condición estímulo de los animales, la cual es sobrepasada por los humanos. La versión entre seres humanos conduce a la convivencia social, una actividad psico-orgánica abierta a la realidad y por la que se constituye la sociedad. Los seres humanos pueden estar vertidos o convivir con los demás en dos direcciones: impersonalmente (como sociedad), o en comunión personal como comunidad. De una u otra manera, el hombre es animal social, comunal, y sin esa socialidad ni siquiera sería alcanzable la personalidad (SH 197-198).

La condición comunal humana la lleva dentro cada uno, debido a que los otros intervienen en mi situación antes que yo mismo, e intervienen con la situación que ellos tienen. Ese es el fundamento de la convivencia. Esta circunstancia determina que no estemos tratando de meras vivencias (SH 223 ss; 233 ss.); ha de quedar despejado que la versión a los otros no es de orden vivencial como quiso M. Scheler, y ello porque los otros ya han intervenido y siguen interviniendo en mi vida, gracias a ellos descubro lo humano (SH 241). La realidad de lo humano la descubro cuando me hago cargo de que otros intervienen en mi vida, donde otros son como yo, son otros que yo. La versión a los demás, dirá Zubiri es un problema de estructura de inteligencia sentiente (SH 243).

En esta dimensión de lo humano inscribe Zubiri la alteridad, lo que no soy yo, los otros que me afectan en mi vida misma, en mi propia autodefinición y autoposesión. Los estratos de esta dimensión pasan por la vinculación del niño con la madre, fenómeno biológico en nada específicamente humano; sigue el momento que arranca al reconocer que no me es dado entrar en la estructura interna de los demás, fundándose la alteridad radical o toma de consciencia de la monadización del ego o darse cuenta de que cada cual es cada cual; la monadización nos descubre que no tenemos mero ego, sino un yo referido a un posible tú. Ese momento de ayuda lo descubre el niño y en él está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás, porque advierte independencia unida a la baja de las posibilidades de control. El paso siguiente es el de la socorrenca, nacida del uso de la inteligencia por obra del niño. Mediante este paso el hombre se abre a la necesidad de las cosas, apertura que viene del sentir, pero al sentir la necesidad de socorro el hombre se abre constitutivamente a los otros (siquiera como padre y madre).

La apertura a los otros, afirma Zubiri (SH 233 ss.), se debe a la dimensión de animal del hombre, pues está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida y en la que ya están los demás. Los otros son los que están en mi vida dispuestos a acudir en socorro. Y están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida. Por tanto no es cuestión de vivencia sino de realidad. Los demás imprimen en mí la impronta de mi ser. En los casos de niños-lobo, los otros los configuraron en esa dimensión de lobos; esto muestra que lo primero que se le da al niño no son los otros, sino lo humano, el sentido humano de la vida, y posteriormente ya se planteará la identidad de esos otros.

La alteridad plantea la cuestión de la unidad y diferencia entre yo y los demás, puesto que el yo no queda identificado en los otros. Para responder a esta cuestión Zubiri plantea el camino de la unidad (SH 226 ss.). ¿Qué unidad interna se produce entre los hombres?, ¿qué es un tú y un yo para un mí? El tú comienza por ser el otro, no otro cualquiera sino referido a mí. Las respuestas aportadas por Husserl, Scheler y Lipps, no son aceptables para Zubiri, quien desde el concepto publicidad (las cosas dejadas a mi disposición por decisión de los demás) explica el fundamento de la versión a los demás, en el fondo el problema del otro referido a mí, la existencia de un tú referido a un yo.

Desde esta perspectiva, como animal de realidades<sup>(49)</sup> (SE 456 s.) abierto a los demás, los humanos podemos plantearnos el problema de la convivencia y de la sociedad. La convivencia dará ocasión a la expresión (SH 275-302), apartado en el que Zubiri estudia la exteriorización de lo que formalmente en realidad es un hombre. De este modo, el pensador vasco aporta las bases para una teoría social, no suficientemente desarrollada por él mismo, pero que contiene todos los ingredientes para ser estudiada en profundidad.

### 2.3. HISTORIA Y SOCIEDAD

Una vez que Zubiri nos hace caer en la cuenta de que los otros están antes en nosotros que nosotros en ellos, podemos dar un salto más hasta preguntar si la historia abarca a la sociedad. Nos mueve el no querer destapar falsas contradicciones donde no las hay y, por tanto, poner sumo cuidado en no violentar el pensamiento del autor que nos ocupa. Es el caso de la relación de lo social con la historia. En una obra anterior, emplazada en su etapa intelectual de inspiración fenomenológica (1932-1944), sostiene que lo social

---

(49) La definición del hombre como animal de realidades se opone a la concepción de Heidegger, el hombre como morada y pastor del ser. Heidegger considera que el ser es la posibilidad de que las cosas se muestren y el ser humano las comprenda, para Zubiri esto es inaceptable, porque la función del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad y el ser no posee sustantividad; el ser es respectividad a la realidad del todo. Sólo la realidad tiene sustantividad.

no es histórico (NHD 380-381), mientras que en la última obra que dejó preparada parcialmente para la imprenta, antes de morir en 1983, escribe que lo social y la historia se dan la mano (HD 338).

Por el rastreo realizado entre sus ideas llegamos a concluir que predomina esta segunda consideración. Así sucede en el ensayo “La dimensión histórica...”, donde propone como sujeto de la tradición a la especie, y lo mismo en otro texto que mantiene conexión inmediata con el artículo publicado en *Realitas*: la historia es un producto de la sociedad (EDR 266). Para remate aportamos una cala extraída de un trabajo capital asignado al comienzo de la etapa de madurez del pensador vasco: sin lo social no hay historia (SE 520). Si buscábamos más diaphanidad al respecto, tenemos que ir al curso titulado “El problema del mal” (1964), donde leeremos que, el sujeto de la historia no es el Mundo, porque éste se detiene ante las fronteras de la libertad (SSV 283): “El sujeto propio de la historia es la realidad social, el cuerpo social” (SSV 283).

El conflicto en el que nos situamos nos llega de una nota insertada en su estudio de 1942, “El acontecer humano...”. Nada nos hace sospechar del conflicto que advertimos mientras leemos que “la historia envuelve, no sólo al individuo, sino también y más especialmente a la sociedad”. Nos sorprende la idea que sigue: “Sin embargo, lo social no es lo histórico” (NHD 381). La solución a esta ambigüedad la recogemos de otra frase formulada con oportunos matices, para entender que lo social es necesario pero no suficiente: “La historia no es sólo lo social” (DHS 32). A Zubiri le preocupa que lo social se erija en único elemento de la historia, idea con la que se equivocaron Hegel y Durkheim, al sustantivizar la sociedad en perjuicio de considerarla como momento de la sustantividad de los individuos.

La sociedad para Zubiri no es sustancia, sino una estructura de los individuos entre sí (EDR 255): “La convivencia de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades es lo que formalmente constituye la sociedad humana, en el sentido más amplio, pero también más radical del vocablo” (HD 66). También los animales conviven y forman grupos, pero no forman sociedad, sino agrupaciones referenciadas a estímulos. Bien distinto es cuando la persona se vierte a otra persona, no ya como “otra” sino en tanto que persona. A esta relación más profunda Zubiri le da el nombre de “comunidad personal”. El Yo ya no es individual solamente, sino comunalmente absoluto: desde sí mismo convive con los demás individuos en tanto que realidades (HD 66-68). El riesgo que trata de alejar Zubiri no es otro que la posible vinculación de lo social a la naturaleza, esto hace que se diferencie de la historia. Lo social ocurre cuando el sujeto humano posee potencias en su misma naturaleza que lo mantienen abierto a las cosas y a los demás, de esta forma queda posibilitado para muchas formas de convivencia.

Pero, y en esto toma juego la historia, se precisa necesariamente la ejecución de optar, actualizar el sistema de posibilidades<sup>(50)</sup>. Recordemos que en “La dimensión histórica del ser humano”, como ya hiciera en “El acontecer humano...” (NHD 371, 377) y en la obra *Sobre el hombre* (SH 202), descarta toda posible historia natural, debido a la “razón de acontecer” (sucesos) exigible al ser humano por encima de la “razón de ser” (hechos). Para solventar esta cuestión, Zubiri precisa que lo social es histórico si es un hecho actualizable en posibilidades y proyectos. Primero es la sociedad personal, después, como acción derivada viene lo social (NHD 502). Valga de resumen una frase que pudiera pasar por lapidaria: “La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad” (EDR 274).

#### 2.4. LA TRADICIÓN

La tradición es un elemento constitutivo de la historia a la cual descubre como problema (DHS 23), debido a que la historia refluye sobre la realidad y sobre el ser humano. Sólo hay historia cuando hay tradición, pero no toda tradición es historia (SH 203). El animal no tiene historia porque carece de tradición (SH 201). Por tradición entiende Zubiri no grandes verdades; en el caso del niño es transmitirle el decir lo que son las cosas o cómo las tiene que manipular (HV 156). A este efecto de la tradición acierta Zubiri al aplicarle el concepto platónico<sup>(51)</sup> de mayéutica, arte y ética al mismo instante que hace que cada uno, ayudado por otros, alumbré por sí mismo lo que son las cosas (HV 156). Desde estos primeros pasos, tan prometedores, queremos llamar la atención del interés que pueda tener la explicación de la tradición para la teología.

Para estudiar la tradición Zubiri propone un recorrido sumamente ordenado. Primero clarifica el concepto. La tradición es entrega de una forma de estar en la realidad, no es, por tanto equivalente a tradicionalidad, porque la persona que recibe la transmisión puede acogerla, rechazarla o modificarla.

(50) Las posibilidades se las encuentra el ser humano, desencadenan un dinamismo distinto al que desencadenan las estructuras sociales (dinamismo de la comunización). El dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social es la historia (EDR 260, remite, suponemos que es el editor, en nota a pie de página, textualmente, “Sobre la filosofía de la historia de X. Zubiri”, a DHS). El concepto posibilidad llega a Zubiri tras ser acogido por Kierkegaard, Dilthey, Heidegger y Ortega. A juicio de P. CEREZO, “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría* 19 (1998) 134, el análisis del concepto posibilidad que emprende Zubiri es para brillar con luz propia, “inflexionando la herencia orteguiana y heideggeriana e introduciendo matices y precisiones que habían escapado al análisis existencial. La categoría de posibilidad significa aquí, conforme a la expresión castellana que menciona Zubiri, ser ‘un hombre de posibles’ o que ‘tiene posibles’. Con ello se quiere indicar no sólo que tiene ante sí un ancho horizonte de posibilidades sino que cuenta con el haber necesario para llevarlas a cabo”.

(51) PLATÓN, *Teeteto*, 150a-151d.

Para que el sujeto pueda ejercer su “poder”, algo tiene que entregarse, de lo contrario nada se rechaza si nada se recibe. Zubiri nos lleva a una paradoja. En otro lugar de su obra defiende que la tradición no consiste en transmisión, no es algo forzoso. La tradición es reactualización como sistema de posibilidades. La paradoja nos la despeja con un ejemplo sin duda clarificador: “Si uno por tradición recibe un objeto con determinaciones a lo largo de la historia, si un buen día del siglo equis se examinan las condiciones de ese objeto, puede descubrirse en él lo que no se ha descubierto siglos atrás. Si esa búsqueda ha sido coronada por el éxito, no por eso aquello deja de ser tradición” (EDR 264).

Con el concepto lo más cribado posible de equívocos, Zubiri aborda la estructura de la tradición (DHS 24-26; HD 69-70). Contiene un momento constituyente o de instalación (la persona no nace con unas notas transmitidas genéticamente sino que se le instala en una forma de estar en la realidad), un momento continuante (quien recibe lo hace a su modo, conforme a su realidad, de ahí que la tradición no sea una reiteración mecánica), y el momento progrediente (al optar, puede resultar un progreso positivo o negativo).

Este esquema tridimensional de la tradición lo aplica Zubiri en otros momentos de su obra, en PFHR 108-110, donde explica en qué consiste el cuerpo de la religión, y en PTHC 512-551, cuando explica el carácter de la tradición como acto de la revelación. Referidos a este último aspecto, Zubiri anota sustanciales diferencias con respecto al concepto histórico de tradición. Conforme a éste concepto, la tradición se identifica con: “Una transmisión escrita o, sobre todo, oral; su contenido está constituido por algo que no es sino mera supervivencia; y su valor pende de una prueba documental en el sentido más amplio de la palabra” (PTHC 548-549).

La tradición vinculada al acontecimiento revelador de Dios mismo, presenta características propias en cuanto al objeto, al modo de transmisión y al fundamento de su valor:

*Su objeto, en efecto, no es algo que sobrevive, sino algo que fue, es y será; es una tradición a la vez y a una constituyente, continuante y progrediente porque es “actualidad”, la actualidad de la realidad divina manifiesta. Su transmisión no es repetición sino reactualización, esto es, continuación en actualidad. Su valor, finalmente, no pende de una prueba documental... Se trata de la acción misma de Dios... (PTHC 549).*

Explicada la estructura, Zubiri nos lleva a estudiar la identidad del sujeto de la tradición. Es la especie, el *phylum*. De aquí resulta que el modo de poseerse cada ser humano a sí mismo viene determinado por ser realidad filética; por pertenecer a la especie se da una refluencia desde los otros con

respecto al individuo (DHS 27). La historia<sup>(52)</sup> no existe como un algo flotante sobre sí misma. Es precisamente el phylum humano el que ofrece el cuerpo material de la historia, dado su carácter pluralizante, continuante y prospectivo (DHS 17). La tradición afecta a las personas de dos modos que, al fin, vienen a delimitar el doble concepto de historia que maneja Zubiri: modal y dimensional (DHS 33). El primero de los dos modos de la tradición, se constituye en biografía: cada ser humano es siempre el mismo, pero nunca lo mismo (DHS 27; HD 51; EDR 249). En el segundo, se habla de lo impersonal, resultado de la tradición en su componente social (SE 520; SH 193-198).

Zubiri observa dos variantes de impersonalidad<sup>(53)</sup> (DHS 30-31), una es la vía o reducción por la alteridad, la otra es el *operatum*. De acuerdo a la primera, la persona adquiere condición de “otredad” (alteridad), donde se pierde el carácter personal que aboca a la comunión entre personas (más propio de la biografía), y se constituye la sociedad, destino al que todas las acciones se pueden transmitir. Conforme a la segunda vía, prima lo operado (acción) por encima del carácter personal<sup>(54)</sup> (la acción de la persona es ajena al mundo de la vida). Consciente de la dificultad de la explicación<sup>(55)</sup>, Zubiri recurre a varios ejemplos; a la historia pertenece la acción de enamorarse Alejandro Magno de Roxana, pero no el enamoramiento (amor) mismo (DHS 31). A la historia no pertenece lo que las personas nos llevamos a la tumba, “el quién somos”; permanece, solamente, “el que” (Miguel Ángel es “el que” pintó la capilla Sixtina). La acción impersonal resulta de la reducción de “ser-personal” a “ser-de-la-persona”. La impersonalidad se completa en dos tipos de historia: la historia social y la historia biográfica (DHS 32).

La tradición conforme al planteamiento zubiriano nos descubre que la historia modal es social y biográfica, según afecta a los sujetos la pertenencia al phylum: “En rigor sólo hay historia cuando la tradición tiene como sujeto a una comunidad” (SH 203).

(52) I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, p. 388.

(53) Lo impersonal de una acción se da en la persona (los animales no son impersonales sino apersonales), pero no como momento de su vida. Es la reducción de ser-personal a ser-de-la-persona (DHS 30).

(54) Como acción interna (externa o pública sería hablando de Miguel Ángel las pinturas de la Sixtina) puede considerarse el estar enamorado (Alejandro Magno de Roxana), ambas formas de acciones son *opus operatum*, acciones sólo de-la-persona y ya no personales, por tanto independientes de la operación misma e independiente del momento de la vida personal. En el caso de ser consideradas como momentos de la vida personal Zubiri habla de *opus operans*: el enamoramiento mismo.

(55) El sujeto de la tradición es la especie, y el *phylum* tradente afecta a la o las personas por pertenecer al *phylum*, un modo de afectarles es personal (biografía) y otro modo es impersonal (historia social e historia biográfica). No se da una diferencia de sujetos afectados, sino de los diferentes modos de afección para el mismo sujeto (DHS 32-33).

Distinta es la *biografía*<sup>(56)</sup> personal, definida por Zubiri como argumento de la vida (SH 545-671), del modo de poseerse a sí mismo como absoluto (DHS 27, 32); la vida tiene argumento, pero no es un decurso sino el enigma de estar religado (HD 99), éste es el modo de autoposeerse: se vive por y para ser-sí-mismo, antecedendo a toda reflexión y como fundamento de la posibilidad de ella (HD 31, 288). El concepto de historia dimensional incorpora los modos impersonales y personales, tan historia es lo social como lo biográfico y la biografía personal (DHS 33, 41).

El sentido dimensional de la historia al que nos lleva Zubiri concluye en definirla como entrega-transmisión de realidad (DHS 36). El hombre de Cromagnon no se diferencia del hombre de hoy por las notas psico-orgánicas que acompañan a ambos, la diferencia es el resultado de la realidad, el sistema de posibilidades entre ambos es “radicalmente distinto”, nosotros tenemos posibilidad de volar cosa que el Cromagnon o Voltaire no tuvieron (DHS 38; HD 71-72). Una entrega que sirve de apoyo para que quien la recibe, admita o modifique o rechace lo recibido, la tradición, lo cual define su aspecto continuante y progrediente (DHS 37). Al recibir la entrega de formas de estar en la realidad la persona tiene poder (DHS 45) para optar: ejerce un poder de admitir, rechazar o modificar; da entrada a la inteligencia sentiente que le abre a fondo el todo de lo real.

Y el sujeto tiene que optar (HD 78), por esto la historia no se reduce a mera transmisión de tradición (SH 201). El poder de optar abre el ámbito de las posibilidades, factibles o no, sobre las que opta el hombre. Esas posibilidades (poder posibilitante), como tercer sentido del poder, difieren de las potencias (poder potencial) y de las facultades (poder efectivo), al tiempo que configuran un proyecto (DHS 38). El poder al que nos remite Zubiri es poder de actualidad, un concepto rico en aplicaciones<sup>(57)</sup>, con el que consigue superar la explicación clásica incapaz de distinguir con rigor entre potencia y facultad. Con las posibilidades de por medio como elemento primordial de la tradición, diferenciadas de las potencias humanas que dan a las acciones el carácter de hechos, otorgan a la acción un aspecto distinto: la realización de un proyecto, la opción de posibilidades para apropiármelas. Por la opción y apropiación de posibilidades una acción se convierte en suceso (DHS 38-39).

---

(56) La biografía, interpretando a Zubiri, merece una consideración específica; primero se nos exige conocer el significado en el que la toma y después, explicarla fuera de la concepción modal y dentro de la concepción dimensional de la historia. La biografía forma unidad con el argumento de la vida (SH 584) constituido por la triple dimensión de la duración-decisión-destinación (SH 587), es lo que hace el hombre, el conjunto de actos conexos. La biografía no es autoposesión, ni autoconciencia (SH 661) porque nada de lo que entra en la biografía constituye carácter vital mismo (SH 574). Biografía se le llama sola y esencialmente a la propia vida personal, es intransferible (DHS 31), y se va con el individuo a la tumba (DHS 27).

(57) P. CERESO, “La idea de la historia en X. Zubiri”, en X. QUINZÁ-J.J. ALEMANY (eds.), *o.c.*, 119, sugiere que es un concepto clave en la metafísica zubiriana, portador de enorme trascendencia en cualquier área de la teología y de la filosofía.

*La historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos. Como no hay suceso sin hecho, a la historia pertenece también (cómo no le va a pertenecer) la realidad, pero en tanto que principio de posibilidades, esto es, en tanto que principio de suceder. Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia...en esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de posibilidad de estar de alguna manera en la realidad (DHS 39).*

Si no fuera porque Zubiri remite a lo social, nos quedaríamos con muchas dudas sobre su explicación, demasiado concentrada en salvar al individuo y en un notable olvido de la humanidad. A nuestro entender Zubiri concreta en la persona la dimensión social e individual. La tradición eleva a sujeto a la especie, el individuo toma protagonismo al optar y recibir las formas de estar en la realidad.

A nuestro juicio, Zubiri logra una magistral articulación y equilibrio entre lo individual y lo social, sin que ninguno de los dos ámbitos se roben espacio, y, además, supera una de las respuestas que han lastrado el problema de la historia, el idealismo, por ejemplo, Hegel, que restringió la historicidad del ser humano al diluirlo en las instituciones, en el arte, en las lenguas, en la cultura, y en el otro extremo la “sociología dinámica” de A. Comte (NHD 381; DHS 40-41). De esta manera, Zubiri resuelve el problema de la esencia de la tradición, que lo es también de la historia, entendiendo el pasado como proceso que engendra nuevas posibilidades (DHS 40). Nos emplazamos a ampliar esta cuestión al estudiar el siguiente apartado, que trata de la relación entre la historia y el tiempo.

## 2.5. LA HISTORIA Y EL TIEMPO

La reflexión zubiriana sobre el tiempo se inscribe en el orden filosófico <sup>(58)</sup>, más concretamente metafísico <sup>(59)</sup>, donde cabe estudiarlo desde el concepto descriptivo, el concepto estructural y el concepto modal <sup>(60)</sup>. A esta

(58) Así como para Hegel el tiempo no le mereció interés, fue lo contrario para san Agustín, Kant, Dilthey, Bergson, Husserl y Heidegger, a quienes Zubiri tomará como referencia y superación.

(59) I. ELLACURÍA, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, II, *Estudios de Deusto* 14 (1966) 523: “La idea de tiempo se incardina, según Zubiri, en la distinción entre realidad y ser”.

(60) El tiempo puede considerarse un tema perenne en el sistema filosófico zubiriano, si no detengámonos en la bibliografía: “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (*Escorial* (1942), publicado después en NHD, 1944); “Curso oral sobre el problema del hombre” 1953-1954 (publicado dentro de la obra póstuma, *Sobre el hombre*, Madrid 1986); curso sobre *El hombre y la edad* (impartido en 1966 y publicado con idéntico título en 1999); *Estructura dinámica de la realidad* (curso de 1968, publicado con el mismo título en 1989); “La dimensión histórica del ser humano” (publicado en la

cuestión Zubiri se entregó con un excelente bagaje intelectual <sup>(61)</sup>; aquel que había adquirido de primera mano formándose en la constitución de la nueva física de la relatividad e indeterminación, como expone <sup>(62)</sup> en el ensayo “La idea de naturaleza: la nueva física” publicado el año 1934 en la revista Cruz y Raya (NHD 291-353). El atrevido conocimiento de la física en estado provisional (NHD 352) le reportó a Zubiri nuevas ideas con las que afrontar “el problema de ontología de la Naturaleza” (NHD 351), y así superar <sup>(63)</sup> a su maestro Ortega y Gasset en cuestiones que les eran comunes, como la realidad, la naturaleza y la historia <sup>(64)</sup>, el tiempo.

Lo primero que nos importa saber, para continuar en el contexto de nuestro discurso histórico, es el punto de articulación entre el tiempo y la historia, ¿cómo intervienen todos los tiempos determinando la historia desde dentro? <sup>(65)</sup>. ¿Lo histórico es formalmente lo temporal (HD 72)? A esta cuestión apunta Zubiri en el temprano ensayo “Sobre el acontecer humano...” (NHD 355-391) al convocar a la realidad, al Yo y a los tres momentos del tiempo. El pasado per-vive en el presente bajo forma de realidad, no de recuerdo, y el futuro ya está actuando. La historia no es sucesión, ni movimiento, sino parte formal de la realidad, el curso histórico es acontecimiento, realización de posibilidades.

(60) revista *Realitas* I, el año 1974); curso dictado en 1970 sobre el tiempo (publicado parcialmente con el título, “El concepto descriptivo del tiempo” en *Realitas* II (1976) y completo en *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid 1996).

(61) Competencia que le reconocen hasta sus más enfurecidos detractores. Es el caso de A. Márquez, quien se desprestigia en un apéndice de la obra de P. KUROPULOS, *El tiempo en el hombre*, Madrid 1970, pp. 61-68, al hacer una “breve reseña crítica” (sic) de dos conferencias “Sobre el Tiempo”, impartidas por X. Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones durante la primavera de 1970. En el “prólogo a la edición castellana”, hace de censor M. Pizán, y aprovecha la ocasión para lanzar su excomunión contra Zubiri (pp. 13 s.): “pensador neoescolástico... Zubiri, que desde el áureo pedestal que le proporciona el Banco Urquijo, señorea el erial teórico hispánico de este último cuarto de siglo, es uno de esos falsos mitos –ni siquiera mitos– a cuyas ideas la crítica debe ir pensando en hacerle un merecido ajuste de cuentas. Don Javier, cuyas obras son conocidas por su oscuridad –que no es lo mismo que profundidad–...”. Entre otros epítetos con los que adorna el ínclito Pizán a Zubiri podemos citar: neoescolástico, existencialconfusionista y suarikantiano.

(62) Prueba de su competencia para abordar cuestiones de la física son, la traducción y el “Prólogo e introducción” a MARCH, A., *La física del átomo. Iniciación en las nue as teorías*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1934, pp. 9-17; la traducción de SCHRÖDINGER, E., *La nue a mecánica ondulatoria*, Ed. Signo, Madrid 1935; la traducción de BROGLIE, L. de, *Materia y Luz*, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires-Madrid 1939; la traducción de THIBAUD, J., *Vida y transmutaciones de los átomos*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1939.

(63) Esto opina un reconocido intérprete del pensamiento zubiriano, el profesor hispano-colombiano G. MARQUÍNEZ ARGOTE, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri”, *Análisis* 55 (1992)161-176.

(64) Zubiri entiende que entre la Naturaleza y la Historia se da la misma realidad, aunque se diferencian por lo que son; el hombre está allende la historia y la naturaleza, y la historia está allende la naturaleza. “Entre su naturaleza y su existencia personal, el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia” (NHD 375).

(65) I. ELLACURÍA, *o.c.*, 348, 378, 381 ss.

En el estudio citado de 1942, Zubiri adelanta una muestra de conceptos clave, con los que nos las tenemos que ver si leemos el resto de aportaciones posteriores. A las dificultades de comprensión que nos vimos obligados a sortear nada más encarnarnos con el asunto del tiempo, la obra *Espacio. Tiempo. Materia* (pp. 207-329) nos sirvió de gran ayuda, lo mismo que la interpretación defendida por I. Ellacuría en su más ingente trabajo intelectual y obra póstuma: *Filosofía de la realidad histórica*. En concreto, el capítulo cuarto lleva por título, “La estructura temporal de la historia” (pp. 313-385) y en él, el que fuera rector de la Universidad Centroamericana en San Salvador (UCA), estudia la intervención del tiempo en la historia. Hace uso de un recurso muy válido metodológicamente, al desdoblar la cuestión en dos apartados, reconocidos como impropios si lo que se pretende es ajustarse a la literalidad de la exposición zubiriana: el tiempo de la realidad humana (pp. 315-346) y el tiempo de la realidad histórica (pp. 346-385).

La percepción del tiempo que atisbamos los humanos, se experimenta (se describe) como algo que va pasando sobre las coordenadas del ahora, antes y después, o en otros términos, fue, será y es, las tres “facies” estructurales y constitutivas del ser (CDT 40). Zubiri define el tiempo como “partes” o “puntos” que constituyen una línea simbólica en infinitos “ahoras” (CDT 12), conectados entre sí (continuidad), con dirección fija (irrepetible e irreversible) y medible la distancia entre dos momentos (CDT 13-22). El tiempo es universal (CDT 31) pero no unívoco, porque las cosas están de muy distintas maneras en el tiempo. No es que exista un único tiempo, del cual se separen fragmentos, como pensó Kant. A lo sumo lo que se da es homogeneidad (CDT 33), en forma de dos aspectos: la índole y el carácter procesual.

Con respecto al concepto estructural del tiempo, Zubiri estudia dos tipos. A uno lo denomina cósmico o físico (ETM 262-267). Se caracteriza por ser un tiempo mínimo, debido a que lo cósmico se rige por procesos y el tiempo es sucesión. Aquí el momento inicial es el presente que fluye hacia el pasado y lo que era futuro se torna presente. El otro es el tiempo humano (ETM 267-284) y lo divide en dos apartados, tiempo psíquico y tiempo de la acción vital. Entre ambos tipos de tiempo se da relación, pero el cósmico no constituye al humano (ETM 286).

Si comenzamos por considerar el tiempo como sucesión, al neutralizarlo por la experiencia de vivenciación<sup>(66)</sup> (ETM 270) da Zubiri con el tiempo como duración: el pasado continúa no como sucesión (pasado-presente y futuro) sino continúa avanzando hacia el presente y empujando hacia el porvenir. El ahora es siempre el mismo que como una pieza elástica se expande sin romperse.

(66) Una mirada interior en la que destaque no mi fluencia en la que ocurren cosas diversas, sino la fluencia en como momentos vividos por mí (ETM 270).

Zubiri retoma conceptos de H. Bergson pero le señala el grave error en el que cayó (ETM 272), el no diferenciar entre sucesión (que algo deje de ser para pasar a ser otro) y duración (el ser no deja de ser el mismo, es un ahora que se enriquece) y no tener en cuenta el momento sentiente y vidente de la inteligencia (HV 87; ETM 281-284).

A la teoría bergsoniana le sale en su contra Heidegger, que está en lo cierto, sostiene Zubiri, pues la duración no explica todas las dimensiones del tiempo, pero a Heidegger le pregunta Zubiri: ¿La temporeidad (*Zeitlichkeit*) reposa sobre sí misma? ¿Por qué el ser humano está vertido hacia el futuro? ¿Cómo no caer presos del idealismo y la sustantivización del tiempo? La respuesta de nuestro autor no será otra que la inteligencia sentiente (HV 85-89), el hacerse cargo de la situación, desde donde el ser humano tiende hacia el futuro bajo la forma de posibilidad. El tiempo de la acción vital resulta al dar entrada a las posibilidades. La duración no responde a este juego, pues el pasado pervive en el presente (ETM 276) y los tres momentos, pasado, presente y futuro, cambian de sentido. El pasado se desrealiza y también el futuro adviene como porvenir hacia el presente. La neutralización que ejecuta Zubiri a esta idea le lleva a proponer que el futuro se mueve hacia el presente, es precesión<sup>(67)</sup> (ETM 277).

El futuro se hace presente no como algo que puede ocurrir o no. Una cosa es lo futurible como futuro indeterminado y otra bien distinta es aquello que puede o no llegar, “pero inscrito dentro de una posibilidad apropiada que emerge precisamente del presente. Para diferenciar futuro y futurible Zubiri recurre desde muy pronto a dos teólogos de la tradición escolástica española Francisco Suárez (HV 158) y Molina (SH 612). Lo futurible sostiene Zubiri es lo que el ser humano puede forjar pero está lejos de constituirse en proyecto real, pertenece a la fantasía; sólo si se dan posibilidades reales y anticipables para proyectarlo, puedo hablar de futuro o futurición (SH 612).

Un nuevo concepto, asignado propiamente al tiempo humano y que no tiene otro sentido que el de mostrar al Yo como ser abierto al futuro, al presente, al pasado y aceptando posibilidades. El tiempo de la precesión no transcurre, es campo temporal, algo que se tiene o no se tiene, según una expresión de Kant, se trata del carácter sinóptico del tiempo (ETM 279). La precesión nos introduce en la historia<sup>(68)</sup>. El tiempo como precesión, –y es el aún el que hace que la precesión sea tiempo–, (ETM 321-325) se funda en la textura del Yo en cuanto ser que está gerundivamente siendo (aún va a ser). La relación entre el tiempo y la historia se hace posible como conjunto de posibilidades, a través del Yo. El Yo es etáneo (coetáneo), es actualidad; no

(67) Término usado por los físicos y los astrónomos para caracterizar un tipo de movimiento.

(68) I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, p. 348.

tiene edad, ésta es la altura procesual de la realidad; el tiempo es para el ser humano su etaneidad (DHS 60), es siempre <sup>(69)</sup> (EDR 298-299). El tiempo, afirma Zubiri contra Heidegger, se funda en el ser y no el ser en el tiempo (CDT 38; ETM 301).

“Todos los hombres, pues, afirman el carácter absoluto de su realidad en esa actualidad que es su ser, su Yo. Y como la realidad tiene edad, el Yo la afirma de un modo estricta y formalmente etáneo. Esta etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. Es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella: su actualidad etánea” (DHS 60). Al ser la historia un proceso de capacitación, Zubiri le asigna una “altura procesual” (DHS 57), que caracteriza el carácter temporal del Yo: “Una misma acción ejecutada en el siglo V y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos” (DHS 57; HD 73).

La altura procesual constituye la edad <sup>(70)</sup>. La refluencia (sucesión) consiste en la posición en la que se encuentra la altura procesual, la cual da nombre a la edad histórica, la edad de mi realidad (DHS 58). La edad implica otros dos conceptos, la coetaneidad y la contemporaneidad. Esta es sincrónica, mientras que la coetaneidad es la pertenencia al mismo punto de altura procesual, a un mismo proceso de capacitación y por supuesto de nuevas posibilidades (DHS 59). A los esquimales del siglo II y a los babilonios de la misma época se los puede pensar en sincronía, pero de ninguna manera fueron coetáneos. No pertenecieron a la misma historia.

Con respecto a la edad, los tiempos de la historia son plurales. Sólo al irse unificando procesos tradentes de capacitación, la humanidad va formando parte de un proceso uno y único, desde el cual se puede hablar de coetaneidad universal o de historia universal (DHS 59), “sólo hay coetaneidad dentro de una misma tradición” (SH 210). Si de Historia Universal se ha comenzado a hablar a partir de J.B. Bossuet <sup>(71)</sup>, no parece que Zubiri se muestre conforme

(69) El poeta posee el don de la palabra precisa, porque la puede llevar hasta los límites de la realidad, el poeta llega a las estancias humanas que no es posible acceder ni entrar, llegar ni describir con otro lenguaje, para salir contando lo vivido. Si nos faltaran los poetas ¿cómo nombrar las cosas? ¿Cómo entrar en terrenos que son absolutamente desconocidos? Un poema de Mario Luzi, *Viaje terrestre y celeste de Simone Martini* (1994), nos ayuda a desvelar un amplio campo de nuestra investigación:

“No tiene sentido el instante. Lo tiene el tiempo,

lo tiene la misteriosa  
continuidad de éste -piensa.

¿Es ahora, o cuándo?

Es siempre”.

(70) No habla Zubiri de edad biológica, con nacimiento, desarrollo y muerte; si fuera así se le podría acusar de sostener una visión organicista de la historia.

(71) Su *Discours sur l'Histoire Universelle* se edita por vez primera en 1681. A la hora de hablar de los fundamentos de la metafísica de la historia o de la Teología de la Historia es un hecho admitido que fue Bossuet quien acuñó la noción de Historia Universal, entendiendo por tal expresión el proceso que va de los orígenes hasta el final de la humanidad y que todo ello está dotado de sentido, cf. J. BERMEJO, *Replanteamiento de la historia*, Madrid 1989, p. 19.

con esta idea. A su entender, la concepción sobre la universalidad de la historia fue un descubrimiento de nuestros días (PFHR 75; SH 219-220).

Si se nos permite extrapolar hacia cuestiones afines, suscribimos la idea que Ellacuría<sup>(72)</sup> sugirió sin rodeos y con fidelidad al pensamiento de Zubiri: el concepto de la “altura de los tiempos” debiera aplicarse en el discutido problema de la periodización. Se trata de una tarea que le compete propiamente a la ciencia de la historia. En relación con esta idea queda sugerido el tema del final de la historia. De la mano de Zubiri se podrá defender que, en uno de sus períodos, a la historia le falle su base material y, con ella, toda posibilidad de curso histórico, pero de por sí la historia no tiene final, porque es “sistema de posibilidades de ser hombre que va tejiendo la humanidad” (PTHC 85), y es escatología:

*Pero esta historia, aún tejida y entreverada en esta forma, críticamente centrada en Cristo y movida hacia él, no es sin embargo tampoco absoluta. Uno tiene siempre la impresión de que los hombres mueren, pero la historia continúa. La historia un día terminará. La historia no reposa sobre sí misma. La vida del hombre termina con la muerte y la historia terminará algún día en la forma que esto fuere. Es una realidad sub iudice. Y aquí aparece nuevamente la escatología. La escatología no es una especie de premio o de castigo, en el sentido arbitrario del vocablo, que viene después de la vida del individuo y de la vida de la historia, sino que es la colación a perpetuidad y a eternidad de lo que el hombre y la historia han decidido y han querido ser en el curso de su existencia (PTHC 86).*

## 2.6. HISTORIA, INTELIGENCIA SENTIENTE Y LIBERTAD

¿Se puede pensar<sup>(73)</sup> la historia? ¿Son libres los individuos al estar incursos en la historia como “proceso de posibilización tradente, resultado de apropiaciones excogitadas por las personas individuales (DHSH 61)? ¿Tiene sentido la historia, o que significa su coetaneidad universal (DHSH 59)? Se trata de preguntas que nos seguimos planteando con idéntica preocupación e interés, sólo que la respuesta se encuentra con horizontes más abiertos y, consecuentemente, complejos, a partir del sistema conceptual creado por Zubiri<sup>(74)</sup>, y por qué no decirlo, de su filosofía de la historia.

(72) Ídem, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, p. 355.

(73) Entendemos que esta expresión, el pensar la historia, requiere un breve comentario, porque ¿cómo se piensa la historia?. Nos valemos de una idea de J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid 1988, p. 22. Al cómo acontece la historia le sale en respuesta la paciente investigación historiográfica; al por qué de la historia, le puede ayudar el análisis filosófico para no perderse en el laberinto que descubre; al para qué la única reflexión que le sirve es la que emerge de la imaginación.

Una de las ideas ejes que nos aporta el pensador vasco es que la historia marcha no hacia el espíritu objetivo, como defendió Hegel, sino a conformar dimensionalmente a las personas, para que desde el ejercicio de la capacitación lleguen a ser absolutas (DHS 61-62; HD 321; SH 209). Por eso entendemos ahora con mayor profundidad una idea de Zubiri, que pudiera pasar por sentencia: *La historia está hecha para la persona, pero de ninguna manera la persona puede ser empleada como materia prima que mueva el motor continuo de la historia, ni como víctima anónima que queda despedazada inmisericordemente bajo las ruedas de un desarrollo o progreso indefinido, alimento que necesita digerir la historia para calmar su insatisfecha voracidad* (DHS 62; EDR 274).

### 2.6.1. INTELIGENCIA SENTIENTE

¿Qué quiere afirmar Zubiri al decir que la historia está radicada en la facultad de la inteligencia sentiente (DHS 54)? La realidad es “principlialidad última”, anterior al existir del ser humano (SH 204), de las posibilidades y al acto intelectual (SH 208). Por la inteligencia, sin que caigamos en contradicción con lo dicho, la persona al ser esencia abierta se implanta optativamente en la realidad (DHS 45) por capacitación (DHS 54); la realidad está ‘ahí’ de ‘suyo’, y la persona al hacerse cargo de ella “hace un poder”, se constituye en libre, en cuasi-creador<sup>(75)</sup> (DHS 55; EDR 250), en un *petit Dieu* que sólo carece del poder de crear de la nada (NHD 380; DHS 55). En este aspecto entendemos que se dé una relación entre historia en cuanto realidad humana e inteligencia sentiente como acto mío, debido a la antecesión que despliega la realidad sobre el inteligir<sup>(76)</sup>. A nuestro parecer la relación real-intelectiva se establece a partir del hecho de la opción tras la transmisión y entrega tradente de la historia como capacitación que actualiza posibilidades (DHS 54). La opción concita la acción del inteligir encarada a la apropiación del sistema de posibilidades ofrecidas para realizarse (SH 209, 315); la opción es voluntad de ser (HD 244).

(74) Recordamos la diferencia entre la historia modal y la historia dimensional, así como la idea de la impersonalidad de la historia: “En rigor sólo hay historia cuando la tradición tiene como sujeto a una comunidad. Lo demás sería pura biografía” (SH 203).

(75) La libertad de la que habla Zubiri es “radical innovación” y se debe a la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades, acto que antes no acontecía ya que el ser humano, “antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca”. Las implicaciones teológicas que deduce Zubiri de esta explicación le llevan a reiterar que la libertad del hombre es acto segundo de una iniciativa divina (EDR 250).

(76) I. ELLACURÍA, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *Estudios de Deusto* 14 (1966) 22 s: la realidad se encuentra presente al sujeto y fuerza a su inteligencia sentiente a descubrirla por fin. Este paso lo ha de realizar la persona a través de un esbozo con el que sale al encuentro del fundamento de las cosas. Aquí es el momento en el que se descubre la distancia y la dependencia del inteligir humano y la realidad: la realidad es la que nos fuerza a ir en busca de fundamento (dependencia); la realidad nos obliga a buscarla de tal manera que no nos quedemos pasivos.

La persona ejerciendo su poder de capacitación da paso a un nuevo juego de posibilidades, a condición de ejercer sus facultades, la inteligencia sentiente y la libertad<sup>(77)</sup>. Historia e inteligencia se relacionan a partir de la temporeidad (ETM 281-284), porque despliega condiciones para abrirse a la realidad como totalidad y a las posibilidades, sólo con las cuales es posible una vida intelectual y humana. Por la inteligencia sentiente nos abrimos a la realidad y así se dan posibilidades, en apertura impresiva, desde donde el Yo “es un acto de mi intrínseca ‘capacidad de absoluto’ ” (DHS 56).

### 2.6.2. LA LIBERTAD

¿Cómo sucede esto? La historia, al ser sistema de posibilidades principiado en la capacitación, ¿en qué plano deja a la libertad? Zubiri no ocultó que la libertad puede entenderse en muchos sentidos (NHD 445). En sus obras se pueden seguir tres: El uso de la libertad, ‘libertad de’ o libertad negativa (NHD 445; HD 329; SH 145; SSV 87-89, 92), como liberación, ‘libertad para’ o libertad positiva (NHD 445; HD 329-330; SH 145; SSV 89-92) y como constitución o ‘libertad en’ (NHD 446; HD 330; SSV 92).

Si la libertad es la raíz de la historia, –ésta no existe sin la libertad del hombre (SSV 310)–, frente a lo que entraña la naturaleza (NHD 195), se hace preciso, entonces, comprender los lazos de la libertad con la naturaleza, presentes en la explicación zubiriana, y que, por referencia al acontecer de posibilidades, también la idea de historia resulta afectada. En la medida que la persona tiene que elegir un sistema de posibilidades, escribe Zubiri (SH 145), tiene libertad de y libertad para:

- a) se toma a sí misma como realidad<sup>(78)</sup> (tal como se es);
- b) al aceptarse que es, y en medio de las cosas a su alcance, la persona proyecta lo que puede hacer;
- c) cuenta con una mínima seguridad de que esas posibilidades son accesibles;
- d) finaliza en dotar a su propia persona de mayor o menor consistencia, para enfrentarse al éxito o al fracaso (SH 145-146).

La persona se enfrenta a las cosas como realidad en situación abierta (haciendo y deshaciendo), aquí es donde inscribe Zubiri el problema de la

(77) *Ibidem*, 22: “Esta libertad es la que nos hará entender al hombre como historia, porque es la que nos va a permitir hablar con rigor de posibilidades a diferencia de potencialidades, y es la que nos va a permitir hablar de una estricta apropiación de posibilidades”.

(78) El Yo, escribe Zubiri, “no es mi realidad, sino la reactualización de mi realidad como absoluta. Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera ya antes; no hay sino afirmación de lo que ya era... la esencia del Yo consiste en ser el ser sustantivo de una realidad absoluta” (DHS 15).

libertad (SH 602; SSV 142-143), ¿quién y cómo pone los antecedentes (EDR 92)? En el primer hombre estaban dadas todas las potencias pero no todas las posibilidades, es cuasi-creación<sup>(79)</sup> (SH 604; EDR 250; SSV 179-180, 190). La libertad del hombre no crea cosas, sólo se determina eligiendo entre diversas posibilidades (SH 145) y en un contexto (HD 77; PTHC 221); el contexto es la vida que le ha caído en suerte a la persona, según la zona temporal, el marco social, la peculiaridad individual dada: “El hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado... la vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital” (HD 77). Lo expresado motiva que el hombre sea agente de su vida, también actor y sufriente, “la libertad, por el mero hecho de encontrarse en realidad, se encuentra en situación de libertad comprometida” (SH 605).

No hemos querido pasar por alto este aspecto de la libertad denominada comprometida (porque compromete la libertad futura), y nos ha llevado a descubrir su vinculación con otro aspecto, la libertad incorporada. Ambos aspectos se constituyen para Zubiri como el fenómeno único de la libertad del curso de la vida íntima, desde la cual el ser humano por medio de su inteligencia sentiente se afirma frente al todo de la realidad, y perfila la “configuración de la personalidad por vía de la implantación”. Esta independencia en la que subsiste le impide formar parte de un todo: “La persona, en tanto que persona, no forma jamás parte de un todo y no puede formarla, so pena de no ser persona. Y el hombre lo es. Por eso no forma parte de un todo, sino que se define frente a ese todo” (SH 150).

Si la historia es hablar de la tangencia del hombre con la eternidad<sup>(80)</sup> (NHD 141), entonces, se aproxima al acto creador. Esta proximidad no resulta del enfrentamiento a la nada, sino, como sucede con el acto de libertad, que en el hombre “adopta la forma de un acontecer histórico”, al elegir entre diversas posibilidades” ya ofrecidas –ofrecimiento que depende de las propias decisiones humanas– (NHD 195); en “crear por propia decisión las posibilidades del acto de decisión”, o un sistema de posibilidades que nos conduzcan a él. Consiste en innovar sin prescindir de la naturaleza, con el fin de realizar los deseos en orden a crear nuevos deseos (SH 604); por tanto, innovación rigurosa:

*El acto de libertad es una innovación. Innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía –esto acontece en todos los órdenes del Universo– sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el*

(79) Remitimos a la nota dedicada anteriormente al concepto cuasi-creación.

(80) A juicio de Zubiri la palabra eternidad es equívoca. Por un lado significa la infinita duración de una cosa, y por otro, como modo interno de la vida de Dios. Al primero le da el nombre de eternidad, al segundo el de eternalidad (SSV 174).

*hombre mismo las posibilidades para que acontezca. Libertad es radical innovación: radical, porque recae sobre la posición misma de la posibilidad. Y por esto en cierto modo puede llamársele cuasi-creación. Desde este punto de vista la libre apropiación y apoderamiento de posibilidades es justamente una radical innovación (EDR 250).*

En continuidad con el argumento que va desgranando, Zubiri no oculta la extensión teológica (“Teología de la innovación”, SSV 179) de la que es factible (SSV 179-191): “Y este carácter no queda abolido ni tan siquiera en el contexto teológico, porque en ese contexto varias veces he expuesto que la libertad del hombre es justamente la causa segunda de una innovación divina, de una iniciativa divina” (EDR 250).

La explicación que ofrece Zubiri sobre la libertad contiene, de una parte, aspectos críticos ante planteamientos que juzga insuficientes y, de otra, como no podía faltar, la originalidad de sus propios argumentos. En resumen: la libertad no anula ni se despidе de la naturaleza, como pretendía Hegel (SH 594); la libertad no se confunde con la indeterminación, como afirma el idealismo (NHD 195); tampoco la libertad anula las tendencias<sup>(81)</sup>, no es un acto mío (SH 599), al contrario, soy yo quien las llevo, porque “sin deseos no habría libertad” (SH 597), y la libertad es potencia, no facultad (SSV 119), que lleva a sumergirme más en mí mismo (SSV 102, 111). “La libertad, en definitiva, es fruición en la realidad en cuanto tal, y por consiguiente amor” (SSV 191).

## 2.7. EL SENTIDO DE LA HISTORIA

No podemos hablar con propiedad zubiriana de sentido de la historia, porque todo en la vida posee sentido y éste se funda en la realidad y no al revés (SH 206). El sentido de la historia pasa por el encuentro del ser humano con la necesidad de fundamentación en una realidad absoluta, desde ella despierta a su absolutez relativa. De este modo hemos dado en uno de los conceptos más decisivos del sistema intelectual ideado por Zubiri, la religación. Permítasenos un último apunte. El sentido de la historia, como sentido total de la realidad, es una preocupación secundaria; la historia como proceso de capacitación, confiere al Yo la capacitación para ser absoluto (DHS 57), en búsqueda y experiencia inquieta (ab-errante) hacia Dios (HD 334).

Lo que tan penosamente buscó Zubiri en su inconfundible peregrinaje intelectual, la voluntad de fundamentalidad como principio de actitud<sup>(82)</sup>,

(81) En torno a estas afirmaciones se abre un campo interesante de estudio en relación con la moral, cf. SH 142 ss.; SSV 121 ss.; 136 ss.

(82) La voluntad de fundamentalidad es motor del proceso intelectual, en orden a inteligir el fundamento al que nuestro ser relativamente absoluto está lanzado por la religación (HD 262); y es la voluntad de entrega al fundamento que la razón descubre (HD 263).

puede reducirse a una breve fórmula: “La historia es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana” (HD 321).

Si cabe hablar de sentido, con todas las prevenciones a que debe someterse esta palabra frente a conclusiones fáciles, a él no es ajena la historia, entendida como sistema de posibilidades fundado en la capacitación. El sentido de la historia en términos zubirianos es experiencia de fundamentación, y dicho teologalmente es escatología: marcha hacia Dios, opción razonable por Cristo en el cristianismo (PTHC 614-617).

*Ni la gloria representa otra cosa que la gracia en acto que el hombre ha tenido en la tierra. Ni el infierno otra cosa, sino la fijación en aquello en que el hombre ha querido fijar realmente su voluntad en aversión a Dios. La escatología no representa, por consiguiente, un sistema de castigos y de premios. Representa simplemente el supremo respeto que Dios otorga a aquello que ha querido crear cuando ha creado un hombre, que es precisamente su libertad. Dios ha estimado que no hay bien mayor posible en la creación que la libertad. Y que es preferible el que uno se condene libremente a que no se condenara yugulando su libertad (PTHC 86).*

## CONCLUSIÓN

En torno a la historia se condensa una de las cuestiones que más ha dado que pensar al ser humano durante todos los tiempos. Un problema que no ha cesado de acrecentarse desde el lejano descubrimiento de la esencial historicidad del ser humano. El despertar del sujeto a la condición de ser histórico ahonda en una serie de implicaciones, que resultarían desconocidas para el individuo si se afinca en los límites de la temporalidad física. A condición de la historicidad el ser humano vuelve sobre su autointelección. Desde su actualidad mirará a un pasado y mirará anticipadoramente a un futuro. Anamnesis y prognosis, afirma, K. Rahner<sup>(83)</sup>, pertenecen a los existenciales ineludibles del ser humano.

(83) Ídem, “Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas”, en *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, p. 420. Por el interés que tiene para nosotros, recogemos más extensamente el texto referido: “El hombre es un ser histórico, lo cual implica más que una temporalidad meramente externa y lineal como la que es propia de lo físico. Siendo esto así, resulta, entonces, que a su autointelección, justamente en cada uno de los momentos de su actualidad y presencia, le corresponde la mirada regresiva a un pasado auténticamente temporal, una “anamnesis”, y la mirada anticipadora a un futuro auténticamente temporal, es decir, el estar-referido al comienzo y fin de su historicidad temporal, tanto en la vida del hombre concreto como en la de la humanidad. *Anamnesis* y

El concepto de historia que entra en crisis se corresponde con el elaborado en la tradición judeocristiana, el cual ha dado base a la cultura occidental. Este concepto no sólo ha entrado en crisis desde tiempo atrás, sino que ha llegado a ser rechazado por las más influyentes corrientes intelectuales, que lo acusan de ser el más grave impedimento del proceso emancipador en el que se halla inscrita la humanidad. De todas las estructuras que se proponen para amparar la historia, en ninguna el cristianismo se siente cómodo; se trata de una crisis que le afecta en sus mismas entrañas. A la teología le corresponde indagar sobre esta crisis, revisar críticamente la concepción cristiana de la historia y proponerla en su más profética y actual originalidad. Estamos convencidos de que es la ruta más apropiada para dialogar con la sociedad contemporánea y, además, comprometernos con el proceso actualizador del dar razón de nuestra fe, esperanza y caridad.

Zubiri propone una relación interesante para la teología en consonancia con el problema de la historia. En el pensador vasco encontramos el guía que necesitamos para efectuar la travesía. Su planteamiento lo sintetizamos como sigue: el ser humano está obligado a religarse, puede o no descubrir a Dios como fundamento de su persona, de este paso de entrega surgen las religiones. Si no hubiera realidad, sería la nada. A partir de aquella vive el ser humano como animal de la realidad, pone en marcha la inteligencia sentiente, se aprehende a sí mismo y a la realidad, se hace cargo de ella y toma opciones de cara a la acción. Sin alterar el pensamiento zubiriano, donde habla de realidad nosotros ponemos, sin que suene a sustitución, la historia. La realidad, sabemos, no coincide con los límites inmensurables de la historia. Pero, si la historia es un proceso de posibilitación constituido por la capacitación de la persona, receptora de tradición, no vemos inconveniente en realizar este salto por nuestra cuenta.

La concepción histórica a la que nos remite Zubiri es, sin duda, de orden metafísico. Lejos de quienes censuran este pensamiento, Zubiri presenta una metafísica de la historia cuajada de urgencias prácticas, una lectura comprometida en el hacerse cargo de la realidad. Historia y realidad no se identifican, hemos afirmado, como tampoco el Yo y la realidad. La historia sí necesita del Yo, no así la realidad. El Yo reactualiza la realidad como absoluta, en cambio la historia no necesita reactualización sino que vive de la efectuada sobre la realidad. En ella el Yo se descubre necesitado de fundamentación por su condición de absoluto relativo.

---

(...) *prognosis* pertenecen a los existenciales ineludibles del hombre. Es verdad que pueden estar dadas en forma de olvido indiferente. Pero no pueden faltar, El hombre se tiene a sí mismo, dispone de sí mismo, se entiende, conservando en la *anamnesis* su pasado y haciendo que en la *prognosis* esté ya presente su futuro aun no realizado”.

La historia, como proceso de capacitación interaccionado con las posibilidades, hace de eco de este primer paso del Yo con respecto a la realidad. El Yo descubre a los otros, antes que a él mismo, se descubre como persona y desemboca en la historia, se entiende inmerso en la historicidad. Esa antecisión ontológica de los otros fundamenta, para Zubiri, la tradición, y por tal motivo la historia no flota sobre sí misma, sino encarnada en un cuerpo material, en el *phylum* humano. La índole metafísica de la historia radica en la capacitación, la cual desvía toda acusación que juzgue abstracto el planteamiento sostenido por Zubiri. Otros elementos a tener en cuenta son la vinculación genética o *phylum* por la que entramos en la vida pero no nos instala en ella, ese es el oficio que se sigue de la inteligencia sentiente, por la cual ejecutamos la opción de estar en la realidad de modo y forma concreta.

Concluimos este capítulo convencidos de la originalidad de la que es portadora la concepción zubiriana de la historia: la eleva a problema en su vertiente metafísica. El individuo de suyo es histórico, pero esto no es suficiente, sino que la historia envuelve a la realidad (SH 204):

*La historia es proceso negativo o positivo de capacitación (HD 72).*

*La Humanidad se va enriqueciendo progresivamente en el curso de la historia. Podrá ser, repito, que tenga grandes baches, tanto mayores cuanto mayor sea, justamente, su enriquecimiento; pero, en cambio, ha tenido también mayores bienes (SSV 284).*

De seguir el postulado zubiriano puede resultar un campo abierto de aplicaciones y sugerencias para la teología, la cual tendrá que razonar por qué el sujeto contemporáneo, está más necesitado que nunca de la voluntad de fundamentalidad (HD 263). No transitamos por un camino en bruto, sin roturar. Ya el propio Zubiri llevó a término buena parte de las aplicaciones teológicas de la historia. Las iremos desgranando en próximos estudios dedicados a los dos centros teológicos por antonomasia, la revelación y las religiones.

Muchos otros temas, más propiamente teológicos, quedan abiertos y a la espera, todos ellos tienen entidad suficiente para constituirse en materia de nuevas y emprendedoras investigaciones.

*La historia está compuesta de estos tres vectores: el vector de la bondad, el vector de la maldad y un vector de progresión (SSV 284).*