

La noción de historia en la filosofía de Zubiri.

Rubén Fúnez¹

El autor pretende únicamente poner al lector en presencia de los conceptos fundamentales de la noción de historia en la filosofía zubiriana. Por ello se hacen presentes conceptos como tradición tradente, posibilidad, poder, capacidad, etc. El autor considera que dichos conceptos son de mucha importancia en el proceso de re-pensar al sujeto de la historia latinoamericana.

Introducción.

Voy a comentar brevemente la manera como he procedido en el siguiente trabajo. Está dividido en dos pequeños capítulos, en el primero señalo el diálogo que mantiene Zubiri con la historia de la filosofía. En dicho diálogo se hace evidente el modo como nuestro pensador la concibe.

Para Zubiri, en primer lugar, la historia de la filosofía no es un museo al que se va para encontrar momificados a los hombres que se dedicaron a la ardua y penosa tarea del filosofar.

En filosofía nunca ha sido así, Santo Tomás hace su filosofía en estrecho diálogo con Aristóteles, Descartes la hace en estrecho diálogo con la filosofía medieval y con el mismo Aristóteles, Kant construye su filosofía en estrecho diálogo con la filosofía tanto racionalista como empirista, y finalmente Hegel hace su filosofía en estrecho diálogo con Kant.

La dimensión crítica de la filosofía, que Ellacuría descubre en ese modo de proceder de los distintos filósofos, lo que radicalmente manifiesta es que la historia de la filosofía ha sido un constante hacerse problema lo que ha sido problema para todo ese conjunto de pensadores. Por ello dice Zubiri con respecto a Hegel: “Por eso toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problema, y no solamente tema de conversación, lo que también para él fue problema. La Filosofía es eterna repetición”.²

1. Profesor de Antropología Filosófica, en la Universidad Don Bosco.

2. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza editorial, Madrid 1999, p. 269.

Lo que Zubiri quiere decir con aquello de que la filosofía es eterna repetición es que lo que se repiten son los problemas, sin embargo cada uno de los pensadores los resuelve de la manera como lo ha ido capacitando la historia que le ha tocado vivir. Por ser una reflexión sobre los mismos problemas, una aproximación superficial a la historia de la filosofía nos deja con la impresión de que los filósofos están diciendo lo mismo.

Esta impresión es falsa, no obstante, si nos preguntamos por la razón última en la que se funda dicha impresión, se debe a la manera cómo se va construyendo la filosofía, es decir a base de pequeñas inflexiones. O dicho de manera zubiriana, de pequeñas entregas.³

En el segundo capítulo exponemos la idea de historia que tiene el propio Zubiri. De alguna manera es una idea que ya ha ido apareciendo, parcialmente, en el capítulo primero. El modo como nosotros hemos procedido no necesariamente es el modo como procedió Zubiri en su investigación sobre la dimensión del ser humano. A nosotros nos interesa comprender la relación que establece Zubiri con la historia de la filosofía y por ello separamos lo que cada uno de los filósofos decía al respecto, pero al hacerse este tema problema en Zubiri, éste va presentando su propia comprensión en la medida en la que confronta a los diversos pensadores.

Nosotros hemos distinguido lo que dicen los demás pensadores de lo que dice Zubiri, pero como lo que dice la historia de la filosofía y lo que dice Zubiri se encuentra en las mismas divisiones que se introducen en el trabajo, vamos a encontrar que en este segundo capítulo las mismas divisiones que en el capítulo anterior.

I Planteamiento del problema de la historicidad del ser humano.

a) El problema de la historia.

La primera dificultad que Zubiri quiere esclarecer es lo que denomina el problema de la historia. En esta dificultad hay dos cuestiones, por un lado qué es historia, y por otro, qué se entiende por problema.⁴

¿A qué es lo que llama problema de la historia? Al hecho de que para tener una idea más o menos completa de dicha noción ha sido necesario tener que investigar el modo diverso en que se ha ido presentando a lo largo del pensamiento occidental. Es problema en la medida en la que existe una diversidad de modos de concebir la historia. Evidentemente dicha diversidad

3. Op. Cit. p. 388.

4. La investigación sobre la noción de historia se centra en, Zubiri Xavier, *La Dimensión histórica del ser humano*, Realitas I, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1974. En lo que sigue citare DSH, con el número de página respectiva, en el cuerpo del trabajo.

no se debe a falta de ingenio de los distintos investigadores que se han planteado este problema, sino a la estructura problemática de la historia. Es la historia la que es un problema.

Zubiri, por lo menos en este tema que estamos exponiendo, no estaría de acuerdo con la posición kantiana cuando este pensador alemán sostuvo que la historia de la filosofía parecía más bien un campo de combate en el que ninguno de los contendientes lograba mantener sus dominios por mucho tiempo.

Zubiri tiene la delicadeza de ir constatando cómo la filosofía ha sido más bien la empresa de todos los pensadores que se han comprometido en la ardua tarea de entender la realidad.

Desde esta perspectiva la historia de la filosofía ha sido construida a base de pequeñas y, muchas veces, imperceptibles inflexiones.

Con respecto al problema de la historia, Zubiri comienza constatando que: “*la historia es ‘movimiento’*” (DHS 18). Esto, en cierto modo, es verdad. Pero es insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la historia; no todo movimiento es histórico.

Aquí le interesa a Zubiri la posibilidad que le ha sido entregada, es decir el hecho de que la historia se entienda como movimiento, eso es lo rescatable, eso es lo importante en el esfuerzo de construir una noción más adecuada de historia, una vez purificada dicha noción se le manifiesta en su insuficiencia. Es importante saber que se trata de un movimiento, pero hay que reflexionar sobre qué clase de movimiento es, y a esto, se responde que se trata de un movimiento procesual.

Zubiri se sigue preguntando ¿proceso de qué?: “sería un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se van transmitiendo de progenitores a engendrados... Es decir la historia sería un *proceso de transmisión genética*”. (DHS 19-20)

El proceso en la clarificación de la noción de historia ha sido ascendente. Llegados a este punto, Zubiri retoma con tal radicalidad el resultado al que se ha llegado, que establece sin ningún género de ambigüedad que se trata de una noción de historia de la cual no se puede prescindir si no se quiere incurrir en una consideración idealista de dicha problemática.

Sin embargo una vez constatada dicha importancia, también se le manifiesta en su insuficiencia, por ello sigue sosteniendo que: “Es verdad que esto ocurre. Sin ello no habría historia...sin embargo la historia no es *formalmente*

un proceso de transmisión genética... no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores... han de darle un modo de estar humanamente en la realidad” (DHS 19-20).

De este modo ha quedado explicitado qué es lo que entiende por problema, en este punto, a saber, el proceso mediante el cual se ha ido constituyendo una noción determinada, a partir de las posibilidades que se le han ido entregando a lo largo del proceso histórico.

Con respecto a nuestra segunda inquietud, a saber, ¿qué es lo que entiende por historia?, ya ha quedado establecido a partir del texto anterior que comentábamos. Lo formal de la historia es, según Zubiri, entrega de un modo humano de estar en la realidad.

Zubiri nos recuerda que entrega es *traditio*, por lo tanto, lo formal de la historia, es ser tradición. La historia no es biología aunque se funde en lo biológico, por ello, para rescatar la dimensión biológica de la historia, pero también su irreductible diferencia, Zubiri va a hablar de transmisión, es decir, lo que aportan los progenitores al nuevo vástago; pero también de tradente, es decir la entrega del modo humano de estar en la realidad. En el tratamiento que hace del problema de la historia, llama la atención el modo enérgico con el cual critica dos nociones de historia, por un lado la noción de historia natural, dice al respecto “La historia natural no existe; es un círculo cuadrado... es ‘natural’ el sistema de caracteres psico-orgánicos que constituyen la realidad sustantiva humana. Pero no lo son sus formas de estar en la realidad... el hombre es las dos cosas: las formas de estar en la realidad están vehiculadas en la transmisión genética, pero no son formalmente transmisión genética” (DHS 22).

¿Qué nos llama la atención de esa crítica? Que se trata de una crítica que, en una primera aproximación, parecería que deslegitimaría el modo como hemos presentado la aproximación zubiriana a la historia del pensamiento; aquí no se preocupa en recoger las aportaciones de ese modo de considerar la historia, sino que la niega rotundamente, ¿por qué? ¿cómo nos explicamos ese aparente y abrupto cambio de actitud? Lo entendemos en seguida cuando Zubiri nos explica que los antiguos entendieron por historia natural, al relato; “es decir, se entendía por historia un modo de saber” (DHS 22). Por lo tanto, lo que no puede aceptar de la comprensión de la historia como natural, es que hace caso omiso de las posibilidades entregadas por su pasado y entiende mal un problema que es central para entender la realidad misma.

Zubiri, como lo iremos viendo, concibe la historia como entrega de posibilidades. La noción de historia natural se construye de espaldas a las posibilidades otorgadas por la tradición filosófica, eso explica la agria crítica a la que es sometida por parte de Zubiri.

La segunda noción, defendida por Teilhard de Chardin, establece: “las especies... han surgido por evolución, y por evolución ha surgido también la especie humana. Ciertamente, esta evolución no está clausurada. Pero mientras no llega una fase evolutiva ulterior, el hombre tiene una historia: es una fase más de la evolución. El proceso histórico sería la prolongación del proceso evolutiva” (DHS 22).

A lo que Zubiri argumenta: “Ciertamente, la evolución puede jugar una función histórica, puede ser un factor de historia. No hay la menor duda... A su vez, la historia puede desempeñar la función de un factor evolutivo... Nada de esto obsta para que el mecanismo formal de la evolución sea distinto del mecanismo formal de la historia. La evolución... es mutación genética; la historia es invención optativa”. (DHS 22-23).

Entonces el problema de la historia consiste no sólo en la aproximación dialéctica que ha realizado el mismo Zubiri, sino también en el hecho de que dicho proceso dialéctico no es que haya sido transparente para todos aquellos que se han sentido urgidos a conceptuar la noción de historia, este es el caso de Teilhard de Chardin, que asume una noción de historia de modo acrítico.

b) La esencia de la historia.

La discusión zubiriana con todos aquellos planteamientos hechos en relación con lo que tenemos que entender por historia no es ociosa. Se trata por lo menos de dos problemas: el primero es el completo olvido, en algunos pensadores, de la realidad, en el planteamiento del problema de la historia, y el segundo, de una injustificada restricción, de los pensadores que la toman en consideración, de esa realidad.

En el primero de los problemas están incluidos todos aquellos que entienden la historia o como vicisitud, o como testimonio o como transmisión de sentido. En el segundo estaría aquellos que entienden la historia o como construcción o destrucción de realidades o como historia objetiva.

La postura de los que entienden la historia como vicisitud, Zubiri la expone del modo como sigue: “la historia es la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades. Vicisitud es lo que ‘le pasa’ a alguien... *la historia es esencialmente vicisitud*. El hombre es una realidad, y a lo que es ya como realidad le advienen unas vicisitudes: serían su historia. Y por ello frente a ella la actitud es contarla, contar las vicisitudes que acaecen” (DHS 34).

En una primera aproximación al problema de la historia, parece obvio establecer que la historia es el conjunto de hechos que le ocurren a los seres humanos, desde esta perspectiva, el sentido común estaría muy próximo a la comprensión de la historia como vicisitud. Por ejemplo, ¿Qué es la historia salvadoreña sino lo que les ha ocurrido a los hombres y mujeres salvadoreñas? Sin embargo, el que dicha postura sea tan clara no debe impedirnos preguntarnos ¿Qué es lo que hace tan obvia a esta comprensión de la historia? Quizá sea la ilegítima sustantivación realizada con la historia. Vista más de cerca, la historia tendría como una vida independiente de los seres humanos, es algo que les pasa a ellos, por lo tanto que es externa a ellos.

Pero más radical que esta objeción es la falta de radicalidad en la comprensión de la historia que ve Zubiri: “Evidentemente al hombre le pasan toda suerte de vicisitudes, es inexorablemente necesario que le tienen que pasar vicisitudes, unas u otras, pero algunas. ¿Por qué? Por la constitución misma del hombre. Con lo cual la historia no es una vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicional y tradicionante” (DHSH 34).

Decir que a los seres humanos le pasan vicisitudes puede generar dos modos de entender dicha propuesta, o bien poner el énfasis en la vicisitud o bien poner el énfasis en quien pasan dichas vicisitudes.

Consideremos la segunda manera de entender la propuesta. El ser humano no es ser humano porque le pasan vicisitudes, sino que le pasan vicisitudes porque es ser humano.

Optar por esta segunda manera es una apuesta en la medida en la que dado el contexto histórico en el que nos encontramos se puede perfectamente argumentar que es mucho más útil para los seres humanos interesarse por las vicisitudes que le han ocurrido, que por la realidad que hace que ocurran tales vicisitudes. En rigor la vicisitud no sería comprensible si no se considera respecto a la realidad humana.

Sin embargo, Zubiri está interesado en esclarecer la realidad, por lo tanto de lo que se trata es de quedar retenido en ella y no dar el rodeo timorato que nos excuse de su adecuada comprensión.

En relación a la historia como testimonio Zubiri señala que: “La historia está montada necesariamente sobre algo recibido en continuidad tradente, esta continuidad se expresa de alguna manera, en monumentos, documentos, en obras de toda suerte, etc. Es decir, la historia sería la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad... *la historia es testimonio*. Algo sería histórico y sería tradición, por estar atestiguado” (DHSH 34-35).

Se trata de la actitud normal de los historiadores, algo cumple con las exigencias científicas del historiador si se puede demostrar documental o arqueológicamente; de tal manera que las investigaciones de algunos historiadores consisten fundamentalmente, en la exposición de dichos documentos, salvaguardando así su objetividad como historiadores.

Zubiri piensa que: “Algo puede ser perfectamente una realidad tradicional y no estar atestiguado en testimonios que lo expresen. El testimonio es la *ratio cognoscendi*, pero no la *ratio essendi* de la tradición. El testimonio no constituye tradición por ser expresión, sino por lo que en esa expresión acontece, a saber, porque, en y con la expresión, el testimonio *entrega*” algo. (DHS 34-35).

Pero ¿cómo podemos tener algún conocimiento, por ejemplo, del hombre americano, si no encontramos de dicho hombre rastro alguno? Esta pregunta es necesario hacerla para no desfigurar el planteamiento de Zubiri. No es que podamos prescindir del testimonio. Lo que ocurre es que hay que ser más radical, no es el testimonio lo histórico, sino lo que se entrega en dicho testimonio. Por lo tanto sobre lo que hay que preguntarse es más bien sobre el modo de estar en la realidad que aparece en el testimonio. Un ejemplo más nuestro. Es verdad que los acuerdos de paz son hechos sumamente atestiguados, de tal modo que existe un documento oficial sobre dichos acuerdos, pero es evidente que lo histórico no son formalmente los documentos sino el que podamos estar en la realidad sin estar en guerra, eso es lo que es atestiguado, por lo tanto, anteriormente al testimonio está la realidad que es testimoniada.

En relación a la historia como transmisión de sentido, Zubiri comienza observando que: “Hemos distinguido, por un lado, los modos de estar en la realidad, y, de otro, los caracteres psico-orgánicos concretos que cada uno de los animales de realidades poseemos. Esto significa que los actos humanos tienen dos aspectos. Por un lado, son actos ejecutados por sus facultades naturales; por otro, son actos que difieren de unos individuos a otros, no por lo que tienen de actos ejecutados (todos los hombres ejecutan los mismos actos), sino por el significado, por el sentido que poseen en las distintas circunstancias de la vida de cada uno. Aquello por lo que en la opción se opta, sería por el sentido de lo que se va a hacer. Entonces parece que lo que se entrega en la tradición es el sentido de los actos: *historia sería transmisión de sentido*” (DHS 35-36).

Por muy razonable que parezca esa distinción entre lo biológico y lo histórico no es suficientemente radical, de hecho Zubiri comenta que: “es verdad que en la tradición se transmite sentidos, pero no es esto lo que constituye la tradición. Porque lo que llamamos ‘sentido’ tiene dos aspectos. Por un lado es ‘sentido’ el sentido que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo.

Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen un sentido ‘tenido’, sino que por su propia índole ‘tienen que tener’ algún sentido para ser lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el *sentido tenido*, sino el sentido que hay que tener, el *tener sentido*. Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino *la realidad misma del tener sentido*” (DHS 35-36).

Lo primero que deberíamos preguntarnos es si realmente en los actos humanos se dan esos dos aspectos, es decir, por un lado los actos ejecutados por una facultad, y por otro el sentido que dichos actos tienen. Zubiri en el tratamiento que hace de las acciones humanas⁵ establece que dichas acciones son acciones unitarias, es decir las acciones humanas son comportarse con la realidad, realidad que se descubre al filo del análisis de la sensibilidad, por lo tanto no es que ‘primero’ se de la ejecución de una facultad y ‘después’ se pregunte por un sentido, que sería la entrada de la inteligencia.

Con respecto a dicha posición Zubiri establece que tampoco se ha reflexionado con radicalidad sobre ‘el sentido’.

Con relación a la insistencia zubiriana de plantearse los problemas con radicalidad, hay que evitar la tentación de considerar su planteamiento como un vano juego de palabras, que en definitiva diría lo mismo. No sólo no se trata de un mero juego de palabras sino que es fundamental acompañar al pensador en su penoso esfuerzo por decirnos cómo ve dicha dificultad.

‘Tener sentido’ significa que las acciones tienen como nota el sentido, del mismo modo que cuando decimos que el agua tiene hidrógeno. Por lo tanto, lo que se ignora al no tomar en cuenta ese modo de ver el sentido es precisamente la realidad del sentido. Por lo tanto el sentido tenido se fundamenta en el tener sentido. La pregunta por el sentido tenido es una pregunta penúltima, por lo tanto por muy radical que se crea la pregunta hermenéutica por el sentido, es mucho más radical la pregunta por la realidad del sentido.

Por eso decía el Zubiri de los años 30 del siglo pasado: lo que buscamos es una lógica de la realidad.⁶

En relación a la comprensión de la historia como formas de estar en la realidad, Zubiri distingue dos posturas: la que concibe el pasado como algo preterido, por lo tanto en la historia se perdería todo, y la que lo concibe como persistiendo en el presente, por lo tanto como algo que en rigor no pasó.

5. Cf. Zubiri Xavier, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp 11-18.

6. Cf. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza editorial, Madrid 1999, p. 75.

Zubiri plantea este problema del modo como sigue: “Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. Entonces se podría pensar que la historia consiste formalmente en la entrega de formas de estar en la realidad. La historia sería, pues, un proceso de producción o destrucción de formas de estar realmente en la realidad, o dicho más concisamente, la historia sería un proceso de producción y destrucción de realidad. Pero esto, a mi modo de ver, no es así. Porque la historia tiene un carácter procesual que envuelve una connotación temporal: antes algo ‘fue’ y ya no ‘es’. En su virtud, en la concepción a que estoy aludiendo, el ‘pasado’ como realidad ‘fue’, pero ya ‘no es’. Y, por consiguiente, en la historia se perdería todo. Por el contrario, si de alguna manera se quiere salvar el pasado en el presente, entonces se hace del pasado algo que persiste; por tanto, algo que no pasó. (DHS 36-37).

Todo el problema de este modo de entender la historia estriba en la manera errónea de entender su dimensión procesual. Hay que recordar que entender la historia como proceso es algo que ha sido asumido por la filosofía zubiriana; de lo que se trata es de entender correctamente aquella dimensión procesual de la historia, y la historia es procesual en la medida en la que los momentos que la constituyen quedan intrínsecamente fundamentados los unos en los otros. Lo que pasó es fundamento de lo que es. Lo que somos no lo seríamos sino por lo que fuimos, en esa medida no es que el pasado persista como pasado sino que fundamenta el presente, de ese modo tampoco queda destruido.

c) El individuo histórico.

Zubiri, al hacerse problema lo que la historia aporta a los hombres, dialoga sobre todo con Kant y Hegel.

Kant entendió que la historia añade a los seres humanos maduración; en cambio Hegel pensó que lo añadido era la desvelación.

La postura de Kant, Zubiri la presenta sosteniendo que: “Lo que hace el hombre en la historia es ir madurando. *La historia es maduración*. La historia, se piensa entonces, nos hace patente el hecho de que cada uno de los individuos de la especie humana es un germen que va madurando... En la historia, el hombre va dando de sí todo lo que virtualmente ya es: es la maduración (DHS 42-43).

Hay dos cosas que podemos decir de la postura kantiana, por un lado es evidente que en su visión de historia no hay espacio para lo nuevo; todo de alguna manera está implicado en el germen que va a madurar. Lo que hace que de algún modo todo lo que ha ocurrido a los seres humanos o lo que les pueda ocurrir está de antemano justificado, dado que se trata del desarrollo

de lo que ya está en aquel germen; por otro lado, se trata de un desarrollo que se va dando en cada uno de los individuos, por lo tanto son los individuos en cuanto individuos los que van madurando.

Zubiri critica la postura kantiana del modo como sigue: “el hombre de Cromagnon tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual... la historia ‘añade’ algo a los hombres. Pero no es madurez” (DHSH 42-43).

En relación a la posición hegeliana con respecto a la historia se establece: “La *historia es desvelación*. El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de este poder. Y lo que el hombre ‘puede hacer’ lo va revelando precisamente la historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es un proceso de ‘despliegue’. (DHSH 43-44)

Establezcamos algunos rasgos que son de mucha importancia para entender el modo de proceder filosófico zubiriano. En primer lugar, es claro que el punto de partida tanto kantiano como hegeliano es similar, es decir, comprenden la historia como una *explicación* de lo que ya estaba *implicado* en el germen. Pero ahí es donde está planteado el problema, que seguirá siendo problema para el mismo Zubiri. Es decir, la postura tanto kantiana como hegeliana no sólo no solucionan la dificultad, sino que más bien formulan un nuevo problema.

En segundo lugar, llama la atención el modo como trata Zubiri la historia de la filosofía. A nuestro entender Zubiri estaría de acuerdo que la historia de la filosofía se ha hecho a base de pequeñas inflexiones.

Zubiri no nos dice cómo Kant entiende el proceso de maduración, pero si nos dice como Hegel entiende la desvelación, al escribir que el filósofo alemán sostuvo que: ‘el hombre puede hacer muchas cosas’.

Para los efectos de nuestro trabajo podemos constatar una rigurosa continuidad entre la filosofía kantiana, hegeliana y zubiriana. Kant dijo que se trataba de una maduración, Hegel dijo que desvelaba un poder, y Zubiri se va a preguntar por la índole de ese poder.

Pero veamos como se aproxima Zubiri al problema hegeliano: Se trata, pues, de la desvelación como momento real del acontecer. Haría falta, por tanto, que se nos dijera en qué consiste este desvelar ‘históricamente’. Por ello Zubiri se pregunta ¿Cómo está lo desvelado veladamente en la realidad de cada hombre? Lo que se desvela es lo que el hombre puede hacer, y por consiguiente, lo histórico está incluido en los hombres justo en eso que

llamamos su ‘poder. Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente ese poder” (DHSH 43-44).

II la marcha del problema.

a) Introducción.

Zubiri en las primeras líneas de su investigación sobre la Dimensión histórica del ser humano, nos pone en la pista sobre cuales serán los objetivos que pretende conseguir con dicho trabajo, dice al respecto: “Mi propósito (es) lo histórico como dimensión del ser humano” (DHSH 12). Por lo tanto, debemos pedirle que nos explique qué entiende por dimensión, y qué entiende por historia.

Para abordar el problema de la dimensión, Zubiri se ve precisado a abordar el tema de la especie, al respecto comenta: “Lo humano de nuestra realidad tiene un carácter preciso: es específica: especie es el carácter según el cual, cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas. En otras palabras: la especie es un *phylum*. Pertener a una especie es siempre y sólo pertenecer a un *phylum* determinado, en nuestro caso, al *phylum* del animal de realidades” (DHSH 16).

Las cuestiones implicadas en la postura zubiriana son las siguientes a) si lo humano de nuestra realidad es ser específica, eso implica que rigurosamente hablando sólo podemos hablar de especie con respecto al animal humano,⁷ b) si especie es el carácter según el cual *cada hombre* constituye un esquema de replicación genética ello implica una precisa realidad individual y c) si pertenecer a una especie es pertenecer al *phylum* del animal de realidades eso significa que la individualidad humana es una individualidad vertida a otras individualidades humanas.

Con todos estos datos a mano, Zubiri nos dirá qué entiende por dimensión: “En virtud del esquema, los demás están refluyendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos. Modulación es, pues, co-determinación de mi modo de ser absoluto. Y esta co-determinación es justo lo que llamo *dimensión*: mide, con el respecto a los demás, mi modo de ser absoluto”. (DHSH 16).

7. Cf. Zubiri Xavier, Sobre la esencia, Alianza Editorial, Madrid 1985, p 242.

Es evidente que toda re-fluencia es una segunda fluencia: los demás re-fluyen sobre mi propia realidad en cuanto mi realidad sustantiva fluye hacia los demás. Esta fluencia y re-fluencia hay que entenderla radicalmente. No se trata de que en la fluencia y re-fluencia nos condicionemos mutuamente, se trata más bien que nos determinamos, la modulación consiste en ser determinación mutua o como dice Zubiri, co-determinación, es a lo que llama di-mensión: la medida de mi ser absoluto está determinada precisamente por los otros.

Nos ha parecido importante insistir en la idea de dimensión, dado que corremos el riesgo, por el uso inconsiderado a la que la sometemos, de no entenderla adecuadamente.

Normalmente al hacer mención de dicha idea lo hacemos entendiéndola como momento de algo. No es que sea falsa esa manera de entenderla sino que es insuficiente dado que todo momento para ser tal momento está determinado por otros momentos. Sólo son momentos respecto a otros momentos, que se erigen, por lo tanto, en su medida, en este sentido es en el que se habla de dimensión.

Desde esta perspectiva ¿cómo entiende Zubiri la historia? Al respecto comenta: “El *phylum*, la especie, es genéticamente prospectiva... en el sentido de que no el individuo, sino su propio *phylum* que en tanto que *phylum* es constitutivamente prospectivo. Es una refluencia radical y constitutivamente genética: es lo que se llama *historia*. Si el hombre no tuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia”. (DHS 17).

Es importante caer en la cuenta de esta valiosa consideración zubiriana. En el caso que podamos hablar de prospectividad de los individuos, se debe precisamente al hecho de que quien es prospectivo es el *phylum*, al cual pertenece el individuo esto, como veremos, tiene una enorme importancia para la comprensión zubiriana del sujeto de la historia.

Otro aspecto de fundamental importancia es la consideración realista que tiene Zubiri de la historia. La historia es constitutivamente genética, Zubiri evita considerar la historia como el proceso de no sé que espíritu absoluto, pero también evita reducirla a la praxis de los seres humanos.

b) El problema de la historia.

Por lo tanto, la primera dificultad que tiene que encarar Zubiri consiste precisamente en el esclarecimiento de la historia como prospectividad de la especie. Zubiri se aproxima a este problema por pasos escalonados y siempre apoyado en lo que sobre este problema ha dicho la tradición filosófica.

En dicha tradición identifica tres consideraciones que son fundamentales para una comprensión correcta del problema que tiene planteado: por un lado, la historia se ha identificado con el movimiento, cosa que a Zubiri le parece verdad, pero una verdad parcial dado que hay que plantearse el tipo de movimiento que es la historia. Este movimiento ha sido procesual, se trata de una respuesta más profunda, pero no lo suficientemente radical, porque de lo que se trata es de decir de qué proceso se trata. Aquella postura se ha completado sosteniendo que se trata de un proceso de transmisión genética. Esta última afirmación le parece a Zubiri imprescindible para un tratamiento correcto de la historia como prospectividad de la especie. Sin embargo, dicha prospectividad genética no es lo formalmente histórico, al respecto Zubiri señala: “El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. Lo que sucede es que la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido. Es que, en virtud de su inteligencia, no puede responder a lo que la situación le reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, esto es, de una manera optativa... por lo que se opta es por una forma de estar en la realidad” (DHS 19-20).

Zubiri no parte de unas disquisiciones abstractas o meramente especulativas. Al quedar retenido por la cosa que quiere estudiar se da cuenta que esa cosa no sólo es una realidad genética, no sólo es inteligencia sentiente, porque piensa que la inteligencia por sí misma no instalaría al animal humano en la realidad, por lo que Zubiri se ve urgido a plantearse con más radicalidad el problema de esta prospectividad de la especie, al respecto observa: “Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le *entrega* un modo de estar en la realidad... Entrega se llama *paradosis*, *tradio*, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición”. (DHS 21).

Es decir, lo formalmente histórico para Zubiri es ser tradición. Sin embargo, este texto es muy complicado para enterarnos inteligentemente del tratamiento que está haciendo Zubiri de esta tradición, porque no se termina de distinguir lo biológico de lo formalmente histórico.

Lo histórico del nuevo ser humano, es una dimensión que tiene desde el proceso de gestación. Si el nuevo ser humano se gesta en un ambiente de inseguridad y de pobreza, se le está entregando la inseguridad del ambiente, se le está entregando un modo inseguro y pobre de estar en la realidad, incluso en el caso que se abandone al nacer, Zubiri considera que se le entrega un modo de estar en la realidad, en este caso, el modo abandonado de estar realmente.

Por lo tanto, continúa diciendo Zubiri: “El carácter prospectivo de la especie es histórico precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad”. (DHS 21).

Zubiri nos aporta un elemento clave con respecto a la relación entre lo biológico y lo histórico, al referirse a la transmisión genética y a la *traditio* como *a una*; se trata de una radical unidad, unidad que no es la identidad indiferenciada, en la que todos los gatos son pardos, de acuerdo a la crítica hecha por Hegel a la identidad de Schelling, sino de una unidad en la que no se identifica lo biológico con lo histórico, y sin embargo, no se entiende el uno sin el otro.

Zubiri continúa aclarando: “Sin génesis, no habría historia... Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad, no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente”. (DHS 21) Es decir es transmisión genética y tradición, entrega de modos de estar en la realidad.

c) Qué es la historia como transmisión tradente.

En el análisis que realiza Zubiri de la transmisión tradente distingue tres niveles de dificultades. En un primer momento se pregunta por los momentos estructurales de la tradición; en segundo lugar se pregunta por el sujeto de dicha tradición, y, finalmente por la esencia formal de la historia.

Con respecto al primer grupo de dificultades, Zubiri comienza constatando que: “La tradición es un proceso por el cual se instala al animal de realidades que nace, en una forma de estar en la realidad. La tradición tiene, pues, ante todo, un *momento constituyente*. Es su momento radical” (DHS 24). Si el animal de realidades es instalado en una forma de realidad, y esa forma de realidad le ha sido entregada, entonces la entrega tiene como momento suyo el poder de instalación, es a lo que Zubiri denomina momento constituyente de la tradición; la entrega instala porque puede instalar, puede constituir una manera de estar en la realidad.

La tradición tiene un segundo momento, que en cuanto momento se funda en el momento anterior, al respecto Zubiri observa que: “Esta forma de estar en la realidad, *en cuanto procede de los progenitores*, es formalmente una continuación de lo que éstos han querido entregarle desde sí mismos. La tradición tiene un *momento continuante*” (DHS 25).

Para comprender adecuadamente este texto hay que atender a la frase que Zubiri ha escrito en letras cursivas. ‘Proceder-de’ remite inmediatamente, a la realidad que principió esa forma de realidad y es aquella realidad, en cuanto principiante, la que es continuante, es el momento continuante de la tradición.

Finalmente, la tradición tiene un tercer momento: “El vástago se hace cargo entre otras cosas de lo recibido mismo y apoyado en ello tiene que seguir optando: la tradición tiene un *momento progrediente*. Ninguna opción sería posible si de alguna manera, el poder optar, no estuviera en lo recibido; por lo tanto lo progrediente, es momento de la tradición y no del vástago” (DSSH 25).

Estos momentos de la tradición nos llevan directamente a la pregunta por el sujeto de la tradición, aunque entre líneas pueda ya barruntarse, dejemos que sea Zubiri quien lo exponga: “El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al *phylum*; les afecta por *refluencia*” (DSSH 26).

No vamos a entrar en un análisis exhaustivo de esta posición zubiriana, cuestión que merecería un trabajo aparte, basta con mencionar su importancia filosófica, política, económica.

Asistimos a una coyuntura en la que se ha defendido que hemos llegado al final de la historia. Si nos preguntamos con cierto detenimiento sobre quién es el sujeto que a avocado a la sociedad a ese fin, los apologistas de dicha postura no dudarían en decir que son las empresas, es el capital el que ha sabido timonear a la historia hasta su fin; por otro lado, se creyó que eran los partidos políticos los que deberían erigirse en sujetos de la historia, decimos se creyó, porque actualmente dichas organizaciones no gozan de mucha credibilidad; otro tanto puede decirse con respecto a la creencia de que eran los pobres, las víctimas, las que tendrían que convertirse en sujetos de la historia.

Zubiri, sin duda conocía esa diversidad de posiciones, no obstante, el consideró que el auténtico sujeto de la historia es el *Phylum*, es la especie, es la sociedad mundial la que debe erigirse en sujeto, en una coyuntura en que la humanidad corre un inminente peligro, por la pobreza atroz, por las guerras, por la voracidad de los poderosos, etc. la posición zubiriana tendría que forzarnos a la reflexión.

El tercer momento que investiga Zubiri en relación con la transmisión tradente es la esencia formal de la historia, Zubiri con respecto a este tema plantea: “*Historia es entrega de realidad*. Y esta realidad no son las notas psico-orgánicas constitutivas de la sustantividad humana. El hombre de hoy no es

distinto del hombre de Cromagnon por sus notas psico-orgánicas; sin embargo, el hombre de hoy es distinto del hombre de Cromagnon por algo que concierne a su realidad misma” (DHS 37).

Observemos que Zubiri está interesado en acentuar su noción de realidad, entrega nos dice es entrega de realidad; luego es inexorable que se plantee con rigor qué realidad es la que se entrega.

La realidad entregada no es, por lo menos en el contexto que lo estamos exponiendo, las notas psico-orgánicas, porque si de ello se tratará no nos distinguiríamos del hombre de Cromagnon; el hombre de hoy tiene exactamente las mismas notas psicoorgánicas que los hombres de hace quinientos siglos, entonces de qué es de lo que se trata, Zubiri continúa comentando: “Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad” (DHS 37).

Hay que distinguir dos niveles, por un lado se trata de formas de estar; en este sentido es diverso el modo de estar de una piedra, de un astro y la de un animal humano, se entrega un *modo de estar*; pero, en segundo lugar, en lo que se está es en la realidad, se está colocado y situado entre cosas, pero en lo que está es en la realidad; esta es la radical diferencia entre el animal y el animal humano. Pero ¿de qué manera está colocado y situado en la realidad? Zubiri comenta al respecto: “En el momento en que entra en acción la inteligencia sentiente, esta intelección le abre al todo de lo real. Y este todo no le fija la respuesta adecuada que ha de dar en la situación en que se halla colocado. Por el contrario, el hombre tiene entonces que optar. ¿Y qué es optar? Optar es siempre optar por lo que ‘puede’ hacer. Esto es, el poder abre al hombre un ámbito de distintas posibilidades” (DHS 38)

Analicemos el texto en pasos sucesivos: a) la índole de la inteligencia es aprehender las cosas como reales; por su inteligencia queda instalado en la realidad, b) pero en una realidad de la que tiene que hacerse cargo, y el modo de hacerse cargo no viene programado en su estructura de animal humano, por lo tanto, c) se ve forzado a tener que optar. Optar ¿sobre qué? Sobre posibilidades, pero la realidad, o ofrece una diversidad de posibilidades, o hay que construirlas en esa realidad. Esta realidad en la que estamos es verdad que ofrece la posibilidad de volar, de viajar, etc, sin embargo, son pocos los que se apropian de esas posibilidades, por lo tanto, d) se opta por aquello sobre lo que se ‘puede’ optar.

De este modo tenemos planteado dos problemas que Zubiri tendrá que esclarecer, por un lado es necesario reflexionar sobre la idea de poder y por otro sobre la idea de posibilidad, se trata de problemas que están íntimamente unidos en nuestro problema de la historia.

En primer lugar el problema del poder. Zubiri comenta que: “Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente este poder. Aquí tomo la palabra ‘poder’ no como contradistinta de ‘causa’ sino poder en el sentido más usual e inocuo de poder hacer algo”. (DHS 38).

La claridad de este texto no se corresponde con la magnitud del problema que encierra; dado que a lo largo de la historia de la filosofía esto que en una primera aproximación al problema nos parece de una irritante claridad, no ha sido para todos los pensadores tan diáfano, por ejemplo, Zubiri recuerda que: “desde Aristóteles, *dynamis*, poder, significaba *potencia*, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su actuación misma. Así, *potencia*, *dynamis* se opone a acto, *enérgeia*” (DHS 45).

En cambio la filosofía medieval entendió la potencia como equivalente a facultad, esta identificación a Zubiri le parece inaceptable, al respecto comenta: “La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad ‘una’, pero metafísicamente compuesta de dos potencias; la potencia de sentir y la potencia de entender. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia esta facultada para producir su intelección” (DHS 46).

En definitiva ha habido dos maneras de concebir el poder hacer algo, por un lado como potencia y por otro como facultad. Sin embargo, Zubiri considera que con sólo referirse a las potencias y facultades no está comprendido correctamente el tema del poder, por ello comenta: “Tener o no tener posibilidades no es lo mismo que tener o no tener potencias y facultades. Con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su propia biografía, y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades distintas... Toda facultad, además de ser facultad, necesita, para ser posibilitante, estar positivamente posibilitada. No toda facultad está posibilitada para todos los actos que le son propios en cuanto facultad”. (DHS 48).

Está claro que los hombres medievales tenían las mismas potencias y facultades que las que tenemos los hombres del siglo XXI, no obstante, aquel hombre no podía volar, por lo tanto tiene razón Zubiri cuando establece que no es lo mismo tener posibilidades que tener potencias y facultades. De lo que se deduce que poder hacer algo no sólo depende de potencias y facultades sino de posibilidades.

Con lo que entramos al segundo tema que anunciábamos arriba, el tema de las posibilidades, de las que Zubiri afirma: “Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante” (DHS 48).

Hay aquí dos nociones que no debemos identificar, por un lado posibilidad y por otro posible. Posible es todo aquello que no es imposible, todo aquello que no entraña contradicción. ¿Era posible volar en tiempos de San Agustín? Si hoy lo hacemos, sí era posible; los materiales con los que hoy se construyen aviones es verosímil que poseyeran la misma resistencia, las propiedades del aire siguen siendo las mismas, etc., luego era posible volar, pero no era una posibilidad, como nos recuerda Marquínez Argote: “Las posibilidades son finitas y concretas, son los posibles al alcance de la mano, lo que en concreto yo puedo hacer en un determinado tiempo y situación”.⁸

Respecto a lo posible Zubiri dice: “Lo posible es ‘a una’ un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella. El ‘fundamento’ de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de posibilitación”. (DHS 50).

Es posible construir con piezas de hierro tanto la estructura de un edificio como una escalera; lo que ya no es posible construir con piezas de hierro son botellas de caucho, en este sentido lo posible es un momento de la realidad, lo posible se funda en lo real, pero a través de lo posible podemos aprehender qué sea esa realidad, en este sentido es un acceso a la realidad. Lo posible no es fabular sobre la realidad, lo posible sólo lo es fundado en lo real y a esa unidad Zubiri la llama poder de posibilitación, que lo expone del modo como sigue: “¿Qué es este poder de posibilitación? no es un poder yuxtapuesto a potencias y facultades, sino que es estas mismas potencias y facultades en cuanto alcanzan a determinados objetos y actos suyos. Es lo que llamamos *dotes*...dotes son las potencias y facultades precisa y formalmente en cuanto principio de posibilitación” (DHS 50).

¿En qué consiste ser principio posibilitante? esto es, ¿en qué consiste ser dote? Zubiri no inventa un nuevo término, continua haciendo el análisis de las potencias, las potencias no son únicamente lo que dijo Aristóteles sobre ellas, tampoco son facultades como las confundió el medioevo, las facultades son unidad de dos potencias, y eso es una cuestión distinta, además estas potencias pueden ser principio de posibilitación y en cuanto principio de posibilitación las llama Zubiri dotes.

Más rigurosamente, ¿cómo plantea Zubiri la ‘relación’ entre potencias y dotes? al respecto observa que: “Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las dotes, pues, han variado. Esta variación no es ni arbitraria ni azarosa. Hay posibilidades que no surgen como posibles más que si antes se han apropiado otras posibilidades”. (DHS 50).

8. Marquínez Argote, Germán, El problema de la historicidad del ser del hombre, en Nicolás, Juan Antonio, Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri, Editorial Comares, Granada 2004, p. 213.

Por lo tanto, dote es aquello que se ha naturalizado tanto a las potencias como a las facultades, esta naturalización está en el orden de la principialidad. Zubiri quiere evitar el riesgo de confundir las dotes con lo estrictamente biológico, por ello acentúa que la naturalización de la dote no se da en el orden de la nuda realidad de las potencias y facultades de hecho distingue dos modos de naturalización: Hay una naturalización que se funda en el mero uso de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo ‘disposición’... las disposiciones son, pues, *dotes operativas*” (DHS 50).

Pero “la naturalización de lo apropiado puede concernir... a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilidad, en este caso las dotes son *dotes constitutivas* de las potencias y facultades en cuanto principios de posibilidad. Es justo lo que llamo ‘capacidad’ (DHS 50). En rigor, todo ser humano tiene la disposición de aprehender las cosas como reales y al hacerlo no hace más que poner en acto, en ejecutar, una facultad que posee, la inteligencia sentiente. Pero esta facultad no es sólo una disposición, sino que es principio.

¿Cómo hay que entender a una facultad como principio? O mejor ¿qué es ser principio? Principio es aquello de que algo procede,⁹ si las posibilidades provienen de las potencias y facultades, luego estas potencias y facultades son los principios de las posibilidades, lo importante en este punto es que no se había considerado ni a las potencias ni a las facultades en cuanto principio. Al ser tenido en cuenta por Zubiri lo puso en la pista de un aspecto esencial en la comprensión de la historia, es decir de lo que Zubiri llama capacidad, la historia en rigor es para Zubiri proceso de capacitación.

Bibliografía.

1. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza editorial, Madrid 1999.
2. Zubiri, Xavier, *La Dimensión histórica del ser humano*, Realitas I, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1974.
3. Zubiri, Xavier, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
4. Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
5. Marquínez Argote, Germán, *El problema de la historicidad del ser del hombre*, en Nicolás, Juan Antonio, Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri, Editorial Comares, Granada 2004.

9. Dice Zubiri: “Todo ‘de donde’ es principio, pues principio consiste en algo ‘de donde’ algo viene”. Zubiri Xavier, Cinco lecciones de filosofía, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 26.