

La dimensión histórica en el pensamiento de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri

ALEJANDRO SÁNCHEZ BERROCAL*

Abstract

The purpose of this article is to reconstruct the fundamental lines of thought of two Spanish philosophers of the twentieth century, Ortega y Gasset and Zubiri, focusing on the idea of a radical historicity of the human being. In the works of both authors it is possible to appreciate a reaction to the crisis of the realistic and idealistic pathways of the history of philosophy, through which they propose an anthropological, social and historical framework that seeks a more authentic, primordial and true understanding of the human condition.

Keywords: Historical Reason; vital reason; Philosophical anthropology; Philosophy of history; Spanish philosophy.

1. Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo reconstruir las líneas fundamentales del pensamiento de José Ortega y Gasset (1883–1955) y Xavier Zubiri (1898–1983) a propósito de la radical historicidad del ser humano. Ambos autores se enmarcan en una cierta crisis tanto del realismo como del idealismo, encrucijada en la que intentan plantear un marco antropológico radicalmente inédito que permita abrir vías de investigación de lo humano con resultados valiosos para una comprensión más auténtica y primordial del hombre.

Como parte de esa investigación, examinaremos en primer lugar la analítica de la estructura existencial de toda vida humana que lleva a cabo Ortega y Gasset en obras como *Meditaciones del Quijote* (1914) o *Goethe desde dentro* (1932), pero centrados, sobre todo, en *Historia como sistema* (1935). Tal analítica formará parte de una nueva concepción de la condición humana que permita integrar todos los valores y dimensiones de la vida en un nuevo modelo de razón.

Cuando recorramos los puntos fundamentales de esta antropología filosófica orteguiana, nos encontraremos con que la analítica de la existencia del hombre no puede discurrir por la vía que, desde Descartes hasta bien entrado el siglo XX, era considerada como «privilegiada» e incluso «única»: la razón físico–matemática.

* La elaboración del presente artículo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte a través de un contrato FPU (FPU17/03632) y se inscribe en el marco del proyecto de investigación «El desván de la razón: Cultivo de pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» (FFI2017.82272: PAIDESOC), alejandro.sanchez@cchs.csic.es.

Veremos, entonces, cómo Ortega necesita recurrir a otra concepción de la existencia y su conocimiento que, en lo concerniente a esa peculiar realidad que es el ser humano, renuncie a la razón naturalista en favor de una razón histórica.

Una vez logremos exponer y comentar este «giro» del pensamiento antropológico que cifra la esencia de lo humano en su radical historicidad, estaremos en posición de estudiar la postura de Xavier Zubiri a propósito de la dimensión histórica del hombre en obras como *Naturaleza, Historia, Dios* (1942), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (1974) y *El hombre y Dios* (1984), entre otras. Veremos cómo Zubiri propone una original y radical antropología filosófica que contempla la historicidad como una de las dimensiones fundamentales del hombre.

2. Analítica de la existencia, estructura de la vida humana e historicidad

Tal y como anunciamos más arriba, el objetivo de esta sección es dar cuenta de la analítica existencial de la vida humana llevada a cabo por Ortega y Gasset sin dejar de perder de vista su estrecho vínculo con la cuestión de la historia. Es por ello que, creemos, no hay texto más oportuno por el cual empezar que *Historia como sistema* (1935), donde vemos precisamente tal conexión entre vida humana e historia, en lo que es una investigación tanto de los fundamentos antropológicos del ser humano como del carácter sistemático y científico del pensamiento histórico.

El modo en que Ortega empieza a elaborar la investigación sobre la existencia humana pasa por plantear la idea según la cual aquella es, ante todo, «realidad radical», y tal radicalidad consiste en su originariedad o carácter de principio básico, puesto que «a ella tenemos que referir todas las demás [realidades], ya que [...] tienen de uno u otro modo que aparecer en ella»¹. En este primer momento de su indagación, Ortega adelanta algo que aparecerá después bajo el tema de la historia, pero que ahora se nos muestra en su dimensión antropológica: la vida consta de creencias². Con esto, el filósofo nos indica que los quehaceres humanos no se dan abstraídos de un conjunto de condiciones básicas, sino que los vemos insertos en un «repertorio» de creencias que determinan la valoración, orientación y dirección de la actividad del hombre.

La importancia de las creencias resulta ser tal que Ortega afirma lo siguiente: «Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre»³. Estas convicciones que tienen los seres humanos no se suceden de un modo caótico e irracional, sino que forman un todo, una cierta estructura que cambia según las épocas y los pueblos, dando lugar a un «sistema de convicciones», un plexo de pre-

1. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, t. VI, «Revista de Occidente», Madrid 1964, p. 13.

2. Para una genealogía del concepto de «creencia» así como su oposición al de «ideas», remitimos al excelente artículo José Lasaga Medina, *Las creencias en la vida humana (una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias)*, en «Éndoxa: Series Filosóficas», n. 4, 1994, pp. 205-231.

3. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, *op. cit.*, p. 14.

sunciones y creencias al que debe dirigirse el diagnóstico de la existencia humana⁴. Ortega establece, así, el primer puente teórico entre individuo y sociedad: cada hombre es particularmente un ser cuyo quehacer está inmerso en creencias y, a su vez, estas creencias forman parte de una determinada estructura histórica general que afecta a pueblos enteros, hasta tal punto de que cada «creencia» individual puede ser contraria al conjunto de las convicciones sin que eso ponga en duda su solidez, porque lo importante es ver el sistema de creencias según su universalidad y no desde la particularidad de cada sujeto.

No cabe duda alguna sobre la radicalidad de tal sistema de creencias y su estrecha imbricación con la condición humana. Ortega lo afirma categóricamente: «Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida»⁵. Del mismo modo que tales convicciones forman el suelo sobre el que se asienta la estructura de la vida humana, también los pueblos «hunden sus raíces» en sistemas de creencias colectivas, las cuales reciben el nombre de «dogma social»⁶. Vida humana, quehaceres y creencias, entonces, como los ingredientes fundamentales de una antropología filosófica que Ortega empieza a preparar como preludio de sus reflexiones sobre la historicidad.

Ahora bien, para desarrollar algunas de estas ideas y adquirir una mejor comprensión de la representación que se hace Ortega de la vida humana consideramos necesario tener en cuenta otras obras del filósofo. Ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) se nos ofrece una visión del hombre como realidad instalada en la circunstancia, una determinada perspectiva en la que cada cual comprende la vida⁷. Lo decisivo es que la circunstancia no es un cierto «añadido» al hombre, sino el medio en el cual desenvuelve sus quehaceres, por lo que circunstancia y creencia resultan ser las dos caras de una misma moneda que es la existencia humana.

Quisiéramos hacer una breve referencia a la radicalidad de la circunstancia como «estructura histórica» en la que está inserta la vida humana en relación con Reinhart Koselleck (1923–2006), teórico de la historia cuyas tesis guardan no pocas semejanzas con algunas reflexiones de Ortega, aunque no se hayan influido directamente. Koselleck habla de que los individuos y los pueblos están inmersos en un «espacio de experiencia» [*Erfahrungsraum*] y un «horizonte de expectativas» [*Erwartungshorizont*]⁸. El primero vendría a ser la herencia semántica y social que la tradición lega a una determinada colectividad, mientras que el segundo implica sus perspectivas de futuro, el ámbito de las promesas y esperanzas que guían el presente. Ortega ya prefiguró un «espacio de experiencia» en cuanto sistema de convicciones o «dogma social», a la vez que habló de una suerte de «horizonte de expectativas» como conjunto de posibilidades disponibles a la elección del individuo.

4. Cfr., *ivi*, p. 15.

5. *Ivi*, p. 18.

6. *Ivi*, p. 19.

7. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, «Revista de Occidente», Madrid 1966.

8. R. KOSELLECK, «Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa». *Dos categorías históricas*, en *Futuro Pasado*, cap. XIV, Paidós, Barcelona 1993.

Mas sigamos con Ortega. Para la vida humana, estar “en” creencias y circunstancias es estar, a su vez, desechando o eligiendo diferentes posibilidades que, a lo largo de una biografía, están disponibles para el individuo. Es una idea que Ortega repite en no pocas ocasiones y cuya formulación más expresiva la encontramos en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932): «La vida es abandono del ser en disponibilidad»⁹. Lo que viene “ya” exclusivamente dado es la circunstancia, y esta es precisamente lo único que se nos da como tal. Todo lo demás debe ser obra de un sujeto que, a través del plan general de su vida, vaya haciéndose al elegir entre posibilidades. La condición humana, por tanto, se compone de ocupaciones y preocupaciones, de menesteres y elecciones, sin que sea posible huir de tal emplazamiento radical en la circunstancia más que para renunciar a su propia existencia, ser pura disponibilidad. Tan inviable es que el sujeto pretenda «cortar» con su circunstancia como que quiera negarse a elegir entre posibilidades¹⁰.

Los momentos de que se compone todo proyecto que es la vida humana son el pasado, es decir, lo que hemos sido (algo que Ortega denomina «experiencia de la vida»); el presente, como conjunto de posibilidades que debemos elegir o desechar; y el futuro, las elecciones con vistas a un tiempo venidero y conformes a un proyecto general de existencia. Estamos, entonces, ante la completa serie de elementos que forman una existencia, gracias a los cuales esta podrá hacerse inteligible, sea individual o colectiva. Así lo expresa Ortega cuando dice «este hombre, esta nación hace tal cosa y es así “porque” antes hizo tal otra y fue de tal otro modo»¹¹. Y solamente ser — el pasado —: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias¹².

¿Cuál es entonces la clave en que se cifra la existencia humana? Hemos visto que Ortega, en sus diferentes argumentaciones, no ha apelado a las «facultades del hombre» ni a cuestiones psicológicas, como tampoco ha construido una especie de «sujeto trascendental» que iría contra su rechazo del idealismo. La analítica existencial de la vida humana como vida ocupada en quehaceres, inserta en circunstancias y en continua transformación, ha preparado, en realidad, el momento en que, por fin, puede «mostrar sus cartas»: si su investigación no ha examinado con detenimiento la naturaleza del hombre es porque tal cosa no existe. Solo así puede decir Ortega que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre»¹³.

Pero tal movimiento teórico exige una justificación, algo que Ortega lleva a la práctica en una suerte de «ajuste de cuentas» con la tradición filosófica que va

9. J. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras completas*, t. IV, «Revista de Occidente», Madrid 1966, p. 417.

10. En este sentido, «la vida solo se comprende como un diálogo entre el sujeto y su paisaje. Pero el paisaje humano es lo que construye y fabrica generación tras generación. El hábitat humano es su historia, su pasado». J. LASAGA MEDINA, *La razón histórica como crisis de la razón*, en «Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía», vol. XV, 2015, p. 35.

11. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 40.

12. Ivi, p. 41.

13. *Ibidem*.

desde Descartes hasta la primera mitad del siglo XX, empeñada en tratar a los hombres como cosas y en sacralizar a una razón, la naturalista, que se muestra inoperante para comprender buena parte de los fenómenos humanos. Esto nos lleva a la próxima sección de nuestro ensayo, donde nos ocuparemos del tránsito de la razón físico–matemática a la razón histórica, como parte de una nueva filosofía sobre la condición humana y su historicidad.

3. El giro filosófico de la razón físico–matemática a la razón histórica

La analítica de la existencia humana que venimos comentando pone a Ortega «a las puertas» de una nueva concepción de la racionalidad y del hombre. Sin embargo, el camino está por recorrer: antes de exponer su innovador hallazgo de la razón como razón histórica, Ortega se ve obligado a impugnar buena parte de la tradición filosófica que, cartesianismo e idealismo mediante, ha deformado la imagen que se tiene de la vida humana.

Ortega anticipa y prepara un cierto diagnóstico de la vida humana que se relaciona estrechamente con otro tipo de investigación, esa que se ocupa del largo recorrido social y teórico que ha configurado el estado de creencias de su tiempo. Año 1935, Ortega afirma: «Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más de treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente por haberse alterado la convicción fundamental»¹⁴.

Un estudio comparado de los sistemas de creencias, pues, para entender qué desajustes y transformaciones han tenido lugar entre los orígenes de la Modernidad y las primeras décadas del siglo XX. Y algo más: la esencia de tal investigación no es otra que saber hallar la *convicción* que está en la base de cada conjunto de convicciones. En consecuencia, Ortega va a dirigir su mirada a aquella idea fundamental que nutre al conjunto de concepciones del mundo orbitando a su alrededor y, para esto, señala un nombre propio: Descartes. Desde el siglo XVII en adelante, se habría forjado un sistema de creencias cuyo «padre fundador» es el filósofo francés. Veamos el alcance de sus tesis fijando un texto ejemplar para esta cuestión:

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar de todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.¹⁵

14. Ivi, p. 15.

15. R. DESCARTES, *Discurso del método*, en *Obras*, Gredos, Madrid 2011, p. 144.

Según considera Ortega, es en este texto donde culmina el programa racionalista que inaugura el filósofo francés. ¿Cuáles son sus características? Basta con hacer una breve recopilación: «Series trabadas de razones», es decir, la realidad y el conocimiento concebidos como una inmensa cadena de la cual nada queda fuera y, precisamente por eso, accesible a la razón humana por un proceso de análisis y demostraciones; «Que los geómetras acostumbran emplear», el modelo, entonces, es la geometría, cuyos dominios vendrían a extenderse al resto de ámbitos de la realidad, entre los cuales se incluye el estudio del hombre; «No puede haber ninguna [...] que no se llegue a alcanzar y descubrir», fe absoluta, por tanto, en la capacidad de la razón para abarcar todo lo que ella se proponga, siempre y cuando siga la disciplina del método geométrico.

El resumen que hemos hecho unas líneas más arriba nos permite dar el siguiente paso en nuestro recorrido por la obra orteguiana. El hombre, de Descartes en adelante, ha quedado definido por su estructura racional, pero tal razón es un tipo muy concreto, la razón matemática o naturalista. Con la pérdida de vitalidad de las religiones, la Modernidad abre un tiempo nuevo de fe en la ciencia y sus capacidades sobre el total de las dimensiones de la realidad; bien sean conocimientos matemáticos, naturales o morales, cualquier cosa debe ser tratada bajo el método geométrico. Pero ya adelantamos en la primera sección que Ortega acaba llegando a la conclusión de que el hombre no es una cosa entre las cosas. ¿Qué ha sucedido, pues, en varios siglos de historia, con la condición humana? Errores y distorsiones, creará Ortega, de una razón físico-matemática que, por ser tal, no ha conseguido jamás decir ni una sola palabra verdadera sobre ese extraño objeto de estudio que es el hombre.

De hecho, cuantos mayores han sido los logros de la ciencias, cuanto más luminoso es su éxito, con más fuerzas se revela su insuficiencia para abordar los problemas del hombre. Cuando la razón físico-matemática llega a la cima de su éxito, cae en la cuenta de que ha fracasado al dar explicación de la existencia humana. Sus logros parciales no justifican, según Ortega, una gran deficiencia general:

En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.¹⁶

Nada más alejado de las palabras de Descartes. Ortega es testigo de una época en la cual la fe en la ciencia y sus logros han llegado a un callejón sin salida. Desde aquel momento en que el filósofo francés apartó de los problemas del hombre (o fingió un débil acercamiento, proponiendo una «moral provisional») la humanidad empezó a arrastrar un problema fundamental que estalla con especial intensidad a mediados del siglo XX: la razón físico-matemática, como modelo general de racionalidad, ha dado la espalda a los problemas humanos, de la política a la economía, pasando por la moral, entre otros ámbitos. «El fracaso de la razón

16. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 21.

física deja la vía libre para la razón vital e histórica»¹⁷, dice el autor de *Historia como sistema*. Hay una salida, entonces, al problema de la Modernidad: basta con abrir otra vía de acceso a la condición humana.

Más arriba veíamos cómo Ortega impugna el programa racionalista de la Modernidad en cuanto físico–matemático porque no se ha mostrado operativo para dar cuenta de la condición humana. También, observamos cómo este fracaso se debía, principalmente, a considerar al hombre en cuanto una cosa entre las cosas, con la pretensión de analizarlo «como los geómetras». Ortega es consciente de ese error, el cual resume así: «Que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza»¹⁸. Como se ha comentado, «un ser hasta entonces no apreciado, el hombre–mundo, desplazaba del ámbito humano al ser cogitante, hasta entonces nunca subestimado»¹⁹.

En la ruina del programa moderno se halla también su escapatoria, basta con apartar la mirada del fetichismo cósmico de la razón físico–matemática y comprender la vida de otro modo: según la estructura del drama²⁰. Frente al carácter «suficiente» de toda cosa, la vida es acontecimiento y quehacer, «novela vital» de acuerdo a un plan general de existencia. Ortega cierra el razonamiento, así, haciendo un regreso a la analítica existencial que planteaba en las primeras páginas de *Historia como sistema*. El logro teórico al que llega Ortega en esa obra se puede resumir, precisamente, con el título de la Lección II en su *En torno a Galileo*: «La estructura de la vida, sustancia histórica»²¹.

El vínculo entre biografía individual y biografía colectiva queda presentado: «La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida»²². Es decir, el conjunto de las experiencias que vive un colectivo organizadas según su orden cronológico. Una ciencia histórica que, impugnado el programa de la razón físico–matemática, no está abstraída de la existencia, ni se reduce a ser un «mero espectador» de acontecimientos, sino que implica una función rectora, de guía para el futuro, a la que los individuos y los pueblos acuden en su búsqueda. A ello apunta Ortega cuando dice, en *Una interpretación de la historia universal*, que «precisamente el designio de obtener alguna vislumbre sobre el indeciso y reverberante futuro es lo que nos mueve a ejecutar esta grande operación histórica, porque [...] la historia, que es nuestra ocupación con el pasado, surge de nuestra preocupación por el futuro»²³.

17. Ivi, p. 23.

18. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 24.

19. M. GARCÍA TUDURÍ, *Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset*, en «Revista Cubana de Filosofía», vol. IV, 1956, p. 12.

20. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 32.

21. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, t. V, «Revista de Occidente», Madrid 1964, pp. 21 y ss.

22. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 44.

23. J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, en *Obras completas*, t. IX, «Revista de Occidente», Madrid 1965.

4. Zubiri: una antropología filosófica radical

No es el objetivo de este estudio comparado agotar el rico y complejo tema de la historia en el pensamiento de Xavier Zubiri, de ahí que nos centremos exclusivamente en la *historicidad* del hombre, esto es, en el carácter estrictamente *ontológico* que adquiere la dimensión histórica como uno de los componentes esenciales de la vida humana. Esto no implica que desechemos cuestiones como «la idea de historia» en Zubiri o su posición al respecto de diversas filosofías de la historia (Kant, Hegel, etc.), pero su tratamiento no puede ser más que tangencial por razones evidentes de tema y extensión de este artículo.

Entre los filósofos que mayor influencia ejercieron en la primera etapa del pensamiento de Zubiri Ortega y Gasset ocupa un papel fundamental. Con él coincide en la crítica al excesivo peso que el concepto «conciencia» tiene en la filosofía de Husserl frente a la objetividad misma. En oposición a ese idealismo, las ideas de «ejecutividad» pero, sobre todo, de «razón vital» o «circunstancia» resultan una vía eficaz para escapar del subjetivismo husserliano²⁴. Zubiri se hace cargo del «sistema de la razón vital» para después superarlo según sus propias posiciones intelectuales.

Si hay una fórmula que condense de manera máximamente sintética una de las tesis fundamentales de la antropología filosófica zubiriana esa es «el hombre es animal de realidades»²⁵. El hombre es «animal», organismo vivo, y nunca deja de ser vida (tiene, por tanto, una dimensión biológica), pero no se reduce a recibir estímulos y reaccionar a ellos de manera más o menos mecánica, a modo de una conducta casi prefijada, sino que es animal «de realidades», esto es, se apodera de las realidades, de algún modo las hace propias y, claro está, vive inserto en ellas. Así es como lo resume Ferraz Fayos en una obra que resume y explica el pensamiento de Zubiri:

En el hombre la vida trasciende «en» el organismo a lo meramente orgánico. Ese trascender es ir de la estimulidad a la realidad, pero no como un trascender «de» la animalidad, sino «en» la animalidad. Y es trascender en la animalidad «a» su propia realidad. En eso consiste el ser animal de realidades.²⁶

El hombre no sería, así, «pura» vida, sino algo más, vida inteligente que es consciente de sí. Mientras que las cosas se agotan, para el animal, en su mera *estimulidad*, el hombre entiende las cosas como son «de suyo». Frente a la tradición filosófica, de corte intelectualista, Zubiri afirma que «entender no es representar, sino simplemente tener presente lo aprehendido como un «de suyo». Es el mero estar presente del «de suyo», es decir, es mera actualización de lo real como real en

24. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2007, p. 60.

25. «Vertido a la realidad, el hombre es por esto animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente», en X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (I. Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 284.

26. A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri. El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995, p. 169.

la inteligencia sentiente»²⁷. El hombre hace estar a las cosas presente «de suyo», pero él no es una cosa entre otras que sea solamente «de suyo», sino que además se pertenece a sí mismo como realidad.

Este peculiar modo de ser que es el humano, según el cual no solo es «de suyo» sino «suyo», constituye lo que Zubiri llama su «personidad». «En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal»²⁸. Este «suyo» del hombre que lo caracteriza como realidad radical y que no solo lo diferencia de otras realidades como tales sino de otras realidades humanas es el «Yo». Zubiri lo expresa del siguiente modo:

El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta [...]. El Yo es el acto de afirmarme como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.²⁹

El hombre, por tanto, es realidad «de suyo» pero, sobre todo, una realidad «suya», capaz de afirmarse y, entonces, de abrirse a diferentes realidades entre las cuales se encuentra su propia realidad. Como parte esencial de la condición humana encontramos la *realización*, esto es, el hombre está continuamente realizándose ya que opta *libremente* en su habérselas con las cosas y los otros hombres. En este sentido, el hombre ya no es solo una realidad radical sino que, al ser realidad propia y abierta, es también *persona*. La persona tiene en Zubiri dos momentos que no se dan separados más que en el análisis, porque en la realidad son componentes estructurales y simultáneos de la misma realidad humana:

La forma de la realidad humana es la suidad, que constituye la razón formal de la personidad [...]. La personidad va cobrando diversas modulaciones a lo largo de la vida: es lo que llamamos *personalidad*. Somos siempre el mismo, pero nunca lo mismo. La personidad se es, mientras que la personalidad se adquiere. La persona es, entonces, en sentido constructivo, personidad, y en sentido operativo, personalidad.³⁰

De este modo, lo que vemos es que en Zubiri la realidad humana no solo se enfrenta a realidades respecto a las cuales se abre, sino que además se apropia de ellas, las hace suyas. En este apropiarse de las realidades, en este optar por realidades, el hombre opta, elige y, con cada elección, va constituyéndose a sí mismo. Así lo explica Zubiri cuando dice que «al apropiarme mis posibilidades constituyo con ello mi habitud en orden a mi autodefinición, a la definición de mi personalidad»³¹.

27. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.

28. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 8.

29. Ivi, p. 9.

30. L.R. INVERNÓN, *Sobre la antropología filosófica de Zubiri*, «Thémata», n. 35, 2005, pp. 440-441.

31. Citado en E. ARJONA AGUILAR, *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. Novedosos del siglo XX y hombres del siglo XXI*, «Revista Digital para profesionales de la enseñanza», n. 25, 2013.

Conviene advertir que estas tesis zubirianas, las cuales no podemos más que esbozar, no son una mera «transformación» del pensamiento existencialista a las necesidades del pensador español. Al contrario, Zubiri sabe muy bien que «la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real», ni aunque tal realidad sea «realidad del mundo», ya que esta se reduce a ofrecer un conjunto, si se quiere infinito, de posibilidades para la existencia humana. Lejos de ser el hombre una realidad que se limita a estar «situada», acaso muchas veces impotente ante las causas externas, hay una vinculación entre las posibilidades y la existencia, entre cada decisión vital y la constitución misma del ser humano.

Así es como lo expresa Zubiri:

Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello, el hombre está sometido a constante cambio porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión, el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia.³²

En la obra zubiriana *Sobre la esencia* leemos que «hay, en efecto, una esencia intramundana, el hombre, que es una esencia «abierta» y continúa el filósofo: «El hombre prefiere parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad en sí», pero tal apertura «modifica en buena medida el «en sí» y por tanto el carácter de sus potencias»³³. Como esencia abierta, el hombre es entonces el fundamento donde algo se convierte no en mero hecho, sino en *suceso*. La esencia abierta que es el hombre «como principio estructural, no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*»³⁴.

El hombre, entonces, es esencia abierta susceptible de interactuar con otras realidades y su propia realidad. Esta estructura intersubjetiva es lo que constituye el medio de la *convivencia* humana, base imprescindible de la sociabilidad del hombre. El hombre, por tanto, como animal social. De este modo expresa Zubiri la naturaleza estructuralmente convivencial, social, del ser humano: «El yo, el tú, etc. no sólo se diversifican sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés un ser común»³⁵. Esta ser común, *comunalidad* de los hombres, posibilita la dimensión ya no solo individual sino también social de los hombres, cuya definición es la de «una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser

32. X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, «Escorial», 2, 1940, pp. 187–226. Edición digital preparada por la Fundación Xavier Zubiri. Recuperado de: <http://www.zubiri.org> (último acceso: 27/11/18).

33. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 515.

34. Ivi, p. 516.

35. C.B. MAYOR, *Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío*, en Hernández, A. y Espinosa, J. (coords.), *Razón, persona y política*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 44.

una héxis, una habitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de los demás»³⁶.

Esta codeterminación de los hombres entre sí como realidades «a sus respectivos modos» absolutas es precisamente lo que Zubiri llama *dimensión*. Hemos esbozado un breve recorrido por algunos fundamentos de la antropología filosófica de Zubiri hasta llegar a la dimensión social del hombre. Ahora, de lo que se trata, es de perfilar exactamente en qué consiste su dimensión histórica y qué características tiene esa condición humana que es constitutivamente histórica, es decir, no solo «animal de realidades» ni «animal social» (o precisamente porque es ambas cosas) sino también «animal histórico».

5. La dimensión histórica del ser humano

El punto de partida de la dimensión histórica del hombre en el pensamiento de Xavier Zubiri es el aspecto prospectivo de la condición humana. «En virtud de esta prospección la especie no solamente es viable en el sentido de un «ir-hacia», sino que precisamente por «ir-hacia» cada uno de los individuos formalmente, y no sólo casualmente, «viene-de»³⁷. La estructura que posibilita la historia sería, precisamente, esta refluencia entre un «venir-de» y un «ir-hacia», porque los hombres no se limitarían a ser diversos entre ellos y, además, a convivir, sino que además están inmersos en un movimiento procesual apoyado en momentos anteriores y, a su vez, con la vista en posibles sucesos futuros.

Con el sucederse de las generaciones, los seres humanos no solo van engendrando otros seres vivientes como descendencia, sino que, como hemos visto más arriba, estos son animales de realidades. El animal de realidades llega al mundo «arrojado», «entregado» y recibe unas determinadas formas de estar en la realidad. Esto sería, para Zubiri, la tradición. De ahí que ninguna existencia parta de la nada, sino que «comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor»³⁸.

Pero la historia no se reduce a la transmisión de unos seres a otros, no se reduce, por tanto, a mera tradición, sino que el proceso histórico es, ante todo, *transmisión tradente*. Para explicar con precisión el asunto, Zubiri se propone tres puntos:

1. investigar los momentos estructurales de la transmisión tradente;
2. hallar cuál es su sujeto;
3. dilucidar en qué consiste su carácter formal.

La tradición (de ahora en adelante, entendida como sinónimo de transmisión tradente) es la sustancia misma de la historia y cuenta con la siguiente estructura

36. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 260.

37. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 72.

38. *Realitas I, 1972-1973*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid 1973, p. 21.

formada por tres momentos: el momento constitutivo y radical que supone el nacimiento de un animal de realidades como instalación en una determinada manera de estar en el mundo, el momento continuante, donde los nuevos seres humanos no se limitan a repetir las realidades de sus progenitores sino que optan por nuevas formas de hacer realidad, el carácter progrediente, donde partiendo de lo recibido y lo continuado, el ser humano opera en la realidad transformándola respecto a sus progenitores.

Una vez vistos los momentos de la tradición (constitutivo, continuante y progrediente), Zubiri se ocupa del sujeto de la tradición. El filósofo español afirma que «el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal»³⁹. Ahora bien, la especie como «vector de la tradición» puede ser vista desde dos modos distintos: el aspecto del individuo, donde cada ser humano realiza sus posibilidades y transforma su estar en el mundo como parte de una «biografía», y el modo en que la sociedad entera es sujeto de la tradición. Es esto último lo que le parece a Zubiri verdadera tradición, «transmisión tradente social» y, por tanto, historia frente a la mera biografía.

Sin embargo, la «mera biografía» no es un desecho del que se pueda prescindir, sino que es parte integrante de la historia. La historia tiene dos caras: la historia social y la historia biográfica. A diferencia de otras filosofías que supeditan la individualidad al todo del proceso histórico, en Zubiri la biografía personal es irrenunciable y forma parte de la historia misma. Sin embargo, lo que diferencia a biografía e historia social es el modo en que se transmite la tradición: mientras que en la biografía las cosas afectan de manera «personal», en la historia social se da la vía del *operatum*, no las acciones ni los sentimientos «en sí mismos» sino como vivencias que han sido «hechas», que forman «operaciones» y, por así decirlo, se desvinculan de sus actores para devenir «obra impersonal» que «queda en la historia».

Nos falta, ahora, explicar y comentar el carácter formal de la historia, según Zubiri. En su intento de responder a la pregunta «¿qué es la historia?», el filósofo español revisa algunas visiones de la misma que considera importante matizar. Por ejemplo, la idea de «historia como vicisitud», que consideraría la historia como «la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades»⁴⁰. Desde esta perspectiva, la historia sería el mero relato de las cosas que les suceden a los hombres. Zubiri creo que esto es falso porque la historia no es mera narración de acontecimientos sino también su comprensión como elementos fundamentales de la condición humana. Dicho de otro modo, a los hombres les pasan unas u otras cosas, es evidente, mas lo necesario es investigar una cuestión más profunda, la constitución del hombre que posibilita precisamente que «le pasen cosas».

La segunda idea de la historia que analiza Zubiri es «la historia como testimonio», derivada de la primera, que sería la consideración del proceso histórico como «expresión» y «transmisión» de la tradición a través de documentos, monumentos, etc. Desde esta perspectiva, la historia no sería «suceso» (o no solo) sino «testi-

39. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 81.

40. *Ivi.*, p. 83.

monio». Pero esto es en cierto modo inadecuado, piensa Zubiri, porque no es universalmente cierto («la mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio») y, además, incluso cuando hay testimonio, «el testimonio no actúa como momento de la tradición en tanto que testimonio, sino en tanto que en ese testimonio se hace una operación distinta»⁴¹. El testimonio, si quiere ser efectivamente testimonio de tradición, debe ser entrega de realidad.

Al introducir esta idea de la entrega de la realidad frente al mero testimonio, Zubiri aborda la tercera manera de entender la historia, «la historia como transmisión de sentido». Según esta idea habría actos «naturales» por sí mismos y actos diferentes que, al actualizarse, conferirían un «sentido» hasta entonces inexistente. Esto es rechazado por Zubiri de manera radical: «la historia no es el ámbito del sentido»⁴². El filósofo español sostiene que lo importante no es la cuestión del sentido transmitido, sino, de nuevo, algo más radical, la estructura que posibilita que toda realidad entregada entre generaciones y generaciones tenga ya, por ser realidad humana, sentido.

Es por esto que Zubiri trata una cuarta manera de entender la historia en la que introduce la siguiente tesis: «historia es entrega de realidad y no simplemente entrega del sentido de la realidad»⁴³. Se pregunta Zubiri qué es lo que distingue al hombre de Cromagnon y al hombre actual, ya que sus notas orgánicas y psicológicas son prácticamente las mismas. Esta pregunta se revela fundamental porque apunta al corazón de la cuestión misma de lo que constituyen las realidades, los momentos constitutivos de la historia que hacen de ella un proceso efectivo.

Volvamos a pensar desde la óptica del individuo. Cuando el hombre va a realizar un acto interpone entre el mismo y sus facultades un conjunto de posibilidades que ya sea de manera virtual o no constituyen un proyecto vital. Este sistema de posibilidades cambia con el acontecer histórico y es lo que distingue a los hombres de diferentes generaciones aunque sus notas psico-orgánicas sean las mismas. Este fragmento de Zubiri es revelador al respecto:

El hombre intercala entre sus potencias y sus actos unas posibilidades. Posibilidades, algunas de ellas encontradas, otras forjadas por invención. Pero comoquiera que sea, el hombre interpone entre sus potencias y sus actos un sistema de habilidades. Es, por ejemplo, todo lo que distingue al hombre de Cromagnon y el hombre actual. El hombre de Cromagnon tenía probablemente las mismas potencias que el hombre de hoy, pero tenía un sistema de posibilidades distinto en virtud del cual el hombre de hoy puede viajar en avión y el hombre de Cromagnon no podía hacerlo.⁴⁴

El sistema de potencias, entendidas como potencias psico-físicas, sigue, en sus líneas generales, inalterado. Mas la diferencia esencial reside en el sistema de posibilidades. Zubiri explica esto dando cuenta de la existencia de dos modos de considerar la ejecución de los actos humanos. Por un lado, el acto es resultado

41. Ivi, p. 85.

42. *Ibidem*.

43. Ivi, p. 86.

44. Ivi, p. 87.

de una actividad de las potencias (como el caminar o el hablar) y, como tal, es un hecho, no como «hecho» ya dado y ajeno al hombre sino como su resultado. Por otro lado, existe un segundo carácter de los actos según el cual estos serían ejecución y, por tanto, actualización de unas posibilidades. El acto ya no sería hecho, sino más bien suceso. Y Zubiri considera que «la historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos»⁴⁵.

Como acción ejecutada en tanto realización de posibilidades, el suceso no puede ser exclusivamente el objeto de estudio de una «razón de ser» sino, cree Zubiri, de una «específica e irreductible razón de suceder»⁴⁶. Gracias a esta «razón de suceder» comprendemos que los modos de estar en la realidad que el progenitor entrega a su descendencia son precisamente conjuntos de posibilidades que ella puede modular de diferentes maneras: aceptándolos, negándolos, reformándolos. . . Precisamente así adquiere la tradición su carácter vivo y dinámico, por lo que tiene no de mera sucesión de «formas de estar en la realidad» sino, sobre todo, de acciones que son actualización de posibilidades que la tradición ha entregado y que la tradición misma es.

De este modo, Zubiri aporta una importante definición de historia: «la historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad»⁴⁷. Llegados a este punto, Zubiri resume los principales hallazgos de su reflexión sobre la historicidad del siguiente modo:

Hemos visto cuál es la estructura del proceso histórico. En primer lugar, tiene tres aspectos: un aspecto constituyente, un aspecto continuante y un aspecto progrediente. En segundo lugar, es un proceso que afecta al individuo en forma biográfica como a la sociedad en forma histórica, y en tercer lugar, consiste formalmente en un proceso de posibilitación tradicionante. En la medida en que uno está en formas de realidad que le vienen de otros, y frente a las cuales el hombre que ejecutar una opción, quiere decirse que la historia –el proceso de tradición tradente– es algo que afecta directamente a cada uno de los individuos: refluye sobre ellos.⁴⁸

De lo que ahora se trata, por tanto, es de investigar sobre estas últimas líneas del fragmento citado. ¿Qué significa exactamente que la historia refluye sobre cada uno de los individuos y en qué medida esta cuestión nos ayuda a entender mejor la historicidad de la condición humana? Para dar cuenta del tema, Zubiri repite la estructura de exposición que ya vimos más arriba, esto es, muestra las concepciones más importantes hasta la fecha a propósito de la historia y su influencia en los individuos para, después de criticarlas, presentar su propuesta.

El filósofo español se ocupa, en primer lugar, de la tesis titulada «la historia como maduración» que, presentada bajo diversas formas a lo largo de la historia de la filosofía occidental, puede resumirse en la siguiente fórmula: «lo que hace el hombre en la historia es ir madurando». Según esta idea, el hombre sería

45. Ivi, p. 88.

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 89.

48. Ivi, pp. 90–91.

«realidad germinal», no solo lo que de hecho es sino un conjunto de virtualidades o capacidades que podría ser. Zubiri cree que esta perspectiva está equivocada de raíz, porque presupone que los hombres de las generaciones pasadas son, por así decirlo, «incompletos», y ya hemos visto más arriba que, en lo que respecta a sus notas y virtualidades, el hombre de Cromagnon era igual de «maduro» que el hombre actual.

La insuficiencia de esta tesis lleva a Zubiri a presentar la segunda idea sobre la historia, esa que considera que todo proceso histórico se da como revelación. Según este modo de comprender el desarrollo histórico, la historia sería el escenario donde el hombre exhibe el desvelamiento de una serie de capacidades. Desvelación como sinónimo de despliegue que, apunta el filósofo español, se ha visto de diferentes maneras a lo largo del siglo XIX (Hegel, Dilthey, etc.). Esta segunda tesis sobre la historia le parece insostenible a Zubiri porque «no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y como alguien debe ser desvelado»⁴⁹. La crítica zubiriana consiste en preguntarse radicalmente por todo aquello que esta concepción de la historia no ha llegado a indagar, hasta descubrir que no se trata tanto de que los hombres «dan a conocer» algo que ya estaba presupuesto en ellos (lo que supondría una profecía de la historia) sino más bien de entender que ese revelar es ante todo un momento constitutivo de la condición humana y su desenvolvimiento en la historia que no se reduce a un mero «sacar a la luz».

Si las dos tesis anteriores se equivocaban al no identificar con precisión lo que el hombre es capaz de hacer históricamente, Zubiri va a proponer una tercera, «la historia como poder de posibilitación». El problema central del individuo en la historia no sería el de la «maduración» del hombre, ni tampoco el de su «desvelación», sino el de su capacitación, esto es, qué es lo que realmente puede hacer. Para esclarecer el tema, Zubiri precisa entre dos significados clásicos de lo que es poder. La idea aristotélica de *dynamis* como potencia, esto es, la posibilidad de que algo se actualice y, por tanto, lo que se opone al acto. «En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas»⁵⁰, dice Zubiri a propósito de este concepto de potencia. Además, existe la idea latina de potencia como facultad. Aunque una identificación completa entre facultad y potencia no es aceptada por el filósofo, sí cree, sin embargo, que es importante tener en cuenta esta segunda acepción de «poder».

No obstante, ni la primera definición de poder ni tampoco la segunda agotan su realidad. Habría otra dimensión a la que hace referencia la idea de posibilidad y que, sin embargo, la historia de la filosofía ha descuidado. La posibilidad no puede reducirse a la mera potencia ni tampoco al ejercicio de una facultad, porque precisamente tanto potencia como facultad son, en realidad, principio de posibilidades, a los que Zubiri da el nombre de dotes⁵¹. A propósito de esto, explica el filósofo:

49. Ivi, p. 93.

50. Ivi, p. 94.

51. Sobre la radical fundamentación de todo sistema de posibilidades en la realidad me parecen especialmente ilustrativas estas palabras: «Es posible construir con piezas de hierro tanto la estructura de un edificio como una

No es una mera sutileza conceptual, sino una distinción de carácter «físico» en mi realidad. Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas [...] Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse [...] No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes. De aquí un grave problema metafísico: ¿en qué consiste ser principio posibilitante, esto es, en qué consiste ser dote?⁵²

Dote, entonces, como principio posibilitante que engloba a potencias y facultades. Estos principios posibilitantes pueden verse desde la perspectiva de su «uso», de la operatividad, cuando hablamos del ejercicio de unas potencias y facultades, a las que Zubiri llama el nombre de «disposiciones» o «dotes operativas». Además, hay dotes que no se reducen al mero juego de operaciones y ejercicios sino a las cualidades en sí mismas en la medida que son principios de posibilitación. Según esta manera de verlo, las dotes son dotes constitutivas y es lo que Zubiri denomina «capacidad». Es este el término — junto a potencia y facultad — que completa la tríada de conceptos que forman la constitución metafísica de la realidad humana. Y es, además, la noción que permite, una vez recorrido todo lo anterior, aportar una definición de historia genuina y verdaderamente radical que se fundamenta en la realidad humana como la realidad susceptible de experimentar un proceso de capacitación:

Podemos responder a la pregunta: ¿en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo? La historia dimensional consiste formalmente en ser proceso de capacitación. En la historia el hombre no madura ni desvela. Porque desvelación sería decirnos lo que ya era veladamente, y la madurez es, en definitiva, una metáfora puramente botánica. En la historia hay una verdadera producción de capacidades. La historia es formalmente un proceso de capacitación. En ella varían las dotes y las capacidades. La refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre cada uno de los individuos consiste en constituir en ellos una capacidad distinta en cada caso. Es un proceso de capacitación⁵³

La historia queda definida, entonces, como un proceso de capacitación, esto es, una estructura donde se producen capacidades y, mediante el carácter prospectivo de la especie humana, cada una de las capacidades se desarrolla de manera distinta según el caso. Esto por lo que respecta al camino que va de la historia al hombre, mas apuntaremos unas líneas adicionales a propósito de la determinación del

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», en Rubén Fúnez, *La noción de historia en la filosofía de Zubiri*, «Teoría y Praxis», n. 10, 2007, p. 139

52. Ivi, p. 96.

53. Ivi, p. 97. Creo que es oportuno considerar también, por su claridad y precisión, la siguiente formulación del tema: «la historia de las acciones humanas reside en la actualización, alumbramiento u obturación de puras posibilidades», X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 327. Citado en Sergio Fernández Riquelme, *El acontecer en la Historia. Las posibilidades históricas de Xavier Zubiri*, «La Razón Histórica», n. 3, 2008, pp. 7–15.

individuo frente a la historia, «la refluencia de la historia en el ser humano», con terminología zubiriana. El filósofo español apunta cinco ideas fundamentales a propósito de esta cuestión.

En primer lugar, se repite la tesis de que el hombre se afirma como un Yo absoluto, pero debidamente diferenciado de los demás y, por lo tanto, relativo a ellos. Después, Zubiri indaga en el carácter de esa diferencia, esto es, lo que hace a un hombre «así» y al otro «así», etc. No se trata de que el hombre en la historia sea «así» por el desarrollo de sus potencias o facultades, sino de esa noción que veíamos más arriba que es fundamental para la historia: las capacidades. Este acto de capacitación se funda en un campo de posibilidades que trazan la trayectoria de la realidad humana. La capacidad, cree el filósofo español, debe asociarse, en este proceso de constitución del hombre en su relación con la historia, a lo que él llama «altura procesual», es decir, la cualidad que un determinado acto adquiere en su ejecución según sea una u otra época histórica (una u otra «altura de los tiempos»).

Y es importante recordar que Zubiri le otorga una determinación a esta altura procesual: «es menester también insistir en que hay una diferencia de edad histórica»⁵⁴. Introduce aquí el filósofo la idea de «etaneidad» como «dimensión radical histórica del Yo», esa realidad del hombre que no es solo «así» o «a su manera» sino etáneamente, es decir, inserta en la historia no como una «parte» del «todo» sino que es constitutivamente histórica. En este sentido, un estudioso de Zubiri ha señalado que:

La etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. No es propiedad metafísica del Yo, sino tan sólo lo que mide históricamente el modo como el Yo es absoluto, es por tanto dimensión. Tampoco es la etaneidad la estructura formal del yo.⁵⁵

En fin. Tener conciencia histórica es, por encima de todo, ser heredero de unas posibilidades que nos capacitan para enfrentarnos a la realidad presente y que, desde el punto de vista político, fundamentan una sociedad fuerte, consciente y segura de sus posibilidades.

Referencias bibliográficas

- ANTÚNEZ CID J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Gregorian University Press, Roma 2006.
- ARJONA AGUILAR E., ORTEGA Y GASSET J., ZUBIRI X., *Novedosos del siglo XX y hombres del siglo XXI*, «Revista Digital para profesionales de la enseñanza», n° 25, 2013. Recuperado de: <https://www.feandalucia.ccoo.es> (último acceso: 27/11/2018).
- BLANCO MAYOR C., *Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío*, en Hernández, A. y Espinosa, J. (coords.), *Razón, persona y política*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

54. Ivi, p. 100.

55. J. ANTÚNEZ CID, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Gregorian University Press, Roma 2006, p. 361.

- DESCARTES R., *Discurso del método, Obras*, Gredos, Madrid 2011.
- FERNÁNDEZ RIQUELME S., *El acontecer en la Historia. Las posibilidades históricas de Xavier Zubiri*, «La Razón Histórica», n. 3, 2008, pp. 7–15.
- FERRAZ FAYOS A., *Zubiri. El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995.
- FÚNEZ R., *La noción de historia en la filosofía de Zubiri*, «Teoría y Praxis», n. 10, 2007, pp. 122–140.
- GARCÍA TUDURÍ M., *Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset*, «Revista Cubana de Filosofía», vol. IV, 1956.
- GARRIDO ZARAGOZÁ J.J., *Historia e historicidad en X. Zubiri*, «Scio», n. 7, 2011, pp. 139–166.
- GRACIA D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2007.
- LASAGA J., *La razón histórica como crisis de la razón*, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. XV, 2015.
- , *Las creencias en la vida humana (una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias)*, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 4, 1994.
- ORTEGA Y GASSET J., *En torno a Galileo, Obras completas*, t. V, «Revista de Occidente», Madrid 1964.
- , *Historia como sistema, Obras completas*, t. VI, «Revista de Occidente», Madrid 1964.
- , *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, «Revista de Occidente», Madrid 1966.
- , *Pidiendo un Goethe desde dentro, Obras completas*, t. IV, «Revista de Occidente», Madrid 1966.
- , *Una interpretación de la historia universal, Obras completas*, t. IX, «Revista de Occidente», Madrid 1965.
- PINTOR-RAMOS A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996.
- ROSA INVERNÓN L., *Sobre la antropología filosófica de Zubiri*, «Thémata», n. 35, 2005, pp. 407–411.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.
- , *Inteligencia sentiente (I. Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- , *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1981.
- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- , *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- , *Sócrates y la sabiduría griega*, *Escorial*, 2, pp. 187–226. Edición digital preparada por la Fundación Xavier Zubiri, 1940: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/socratesysabiduria.htm><http://www.zubiri.org> (último acceso: 27/11/18).
- , *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006.