

HISTORIA E HISTORICIDAD EN X. ZUBIRI

Juan José Garrido Zaragoza
Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”

Fechas de recepción y aceptación: 3 de agosto de 2011, 2 de septiembre de 2011

Correspondencia: Calle Trinitarios, 3. 46003 Valencia. España.
E-mail: parles_8@hotmail.com

Resumen: En el presente ensayo se estudia el tema de la historia y la historicidad en los escritos de la primera etapa (etapa ontológica) del pensamiento de X. Zubiri. Siguiendo las sugerencias de sus maestros Ortega y Gasset y Heidegger, Zubiri aborda esta problemática desde la perspectiva de la reforma del ser, pero ya en este momento apunta una orientación propia que culminará en la etapa de madurez. Frente a la concepción antigua de la historia, la que se hizo presente a partir del siglo XIX y que desembocará en las diversas formas de historicismo, Zubiri sostiene que hay que entender el devenir histórico como una dialéctica de posibilidades, por lo que distingue cuidadosamente entre *hecho* (actualización de potencias) y *suceso* (actualización de posibilidades), y postula una reforma de la metafísica cuyo programa es: de la naturaleza y de la historia al ser.

Palabras clave: naturaleza, sustancia, movimiento, potencia, posibilidad, hecho, suceso, dialéctica ontológica, historia, historicidad, reforma del ser.

Abstract: This paper analyzes history and historicity in the first writings of Xavier Zubiri. Following suggestions from Ortega y Gasset and Heidegger, Zubiri began to think of these issues from the point of view of the reform of being, but he soon moved to an original outlook which concluded in his mature work. Against the ancient conception of history, regained during the 19th century through historicism, Zubiri stated that historical development should be understood as a dialectics of possibilities. Therefore, he distinguished between *fact* (actualization of potentialities) and *event* (actualization



of possibilities) and he proposed a metaphysical reform, whose program is, from nature and history to being.

Keywords: Nature, Substance, Movement, Potency, Possibility, Fact, Event, Ontological Dialectics, History, Historicity, Reform of Being.

Se ha escrito que “la aparición de la toma de conciencia histórica es verosíblemente la revolución más importante que hemos sufrido después del advenimiento de la época moderna; y que su alcance espiritual supera probablemente el que reconocemos a las realizaciones de las ciencias de la naturaleza que han transformado tan visiblemente la faz de nuestro planeta”¹. Esta afirmación de Gadamer no es ciertamente exagerada, y prueba de ello es que los grandes filósofos del siglo XX han colocado la reflexión sobre la historia y la historicidad en el centro de sus consideraciones antropológicas, epistemológicas y metafísicas. Y como no podía ser de otra manera, esto mismo acontece en Zubiri.

Zubiri desarrolla el tema por primera vez en el ensayo “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, incluido en su libro *Naturaleza, Historia, Dios*², como consideraciones previas a la recta comprensión del significado de la presencia entre nosotros del pasado filosófico, especialmente del pasado filosófico griego. En este ensayo, muy heideggeriano de contenido, expone ya los conceptos clave para la intelección del devenir humano y de la historicidad. Y en tanto que perteneciente a lo que el propio Zubiri llama “etapa ontológica-metafísica” de su pensamiento³, plantea el tema de la historia dentro del horizonte de la reforma del ser.

En la etapa de madurez, cuyo inicio sitúa Zubiri en 1944, pero cuya primera manifestación escrita es *Sobre la esencia* (1962), y que calificó de “rigurosamente metafísica”⁴, vuelve a aparecer el tema de la historicidad. En *Sobre la esencia* encontramos ya algunas breves indicaciones de su nueva manera de enfocar el problema⁵; pero es sobre todo en el artículo “La dimensión histórica del ser humano”, publicado en 1974⁶, y que forma parte de un curso de tres lecciones impartido en 1974 bajo el título *Tres dimensiones*

¹ H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Seuil, París, 1996, p. 233 (1.ª ed., 1963).

² En adelante utilizamos la sigla *NHD*, precedida siempre del título del ensayo que se cite. La primera edición del este libro fue en 1944. Utilizamos la 5.ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1963.

³ X. Zubiri, “Dos etapas”, *Revista de Occidente*, 32 (1984), p. 45 y p. 48. Se trata del prólogo a la edición inglesa de *NHD* (1980) y ha sido reproducido también en la 9.ª ed. castellana de esta obra (Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 9-17).

⁴ “Dos etapas”, pp. 43-50

⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, pp. 203-204 y pp. 505-516. En adelante citaremos esta obra como *SE*.

⁶ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas* I, 1974, pp. 11-49.



*del ser humano: individual, social, histórica*⁷, donde Zubiri expone su manera definitiva de entender la historicidad. Ahora bien, anteriormente a esta publicación había ya abordado el asunto en varios de sus cursos orales, ya de forma incidental, ya de forma más directa. Así, en el curso de 1960 *Acerca del mundo*, en el de 1965 sobre *El problema filosófico de la historia de las religiones*, en el de 1966 sobre *El hombre y la verdad* y en el de 1968 sobre *Estructura dinámica de la realidad*. Y con posterioridad a la mencionada publicación, en el curso de 1975 sobre *La concreción de la persona humana*⁸. Zubiri está ya en posesión de los conceptos clave de su filosofía y, en consecuencia, reelabora el tema de la historia desde ellos. Esta reelaboración comienza por un cambio de orientación o perspectiva: ya no se sitúa en el horizonte ontológico de la reforma del ser, sino que, desde la primacía de “la realidad” sobre el “ser”, centra su reflexión en el estudio de la realidad sustantiva humana y sus características fundamentales, entre las cuales destaca su dimensión histórica. Y ello lo lleva a reformular los conceptos fundamentales de la comprensión de lo histórico acuñados ya en la etapa anterior, como por ejemplo el de “posibilidad”, y a desarrollar otros que se encontraban en estado incoativo, como el de tradición o transmisión tradente.

Teniendo esto en cuenta, hemos dividido nuestro trabajo en dos grandes secciones. En la primera, que es la que ahora publicamos, estudiamos el tema de la historicidad tal como aparece en la etapa ontológica, es decir, desde el horizonte de la reforma del ser. En la segunda, situados ya en la etapa “rigurosamente metafísica”, analizaremos el cambio de perspectiva y la reelaboración y desarrollo de conceptos que tienen lugar en este momento de madurez de su filosofía, ofreciendo así su concepción definitiva de la historia y de la historicidad.

1. LA HISTORICIDAD EN EL HORIZONTE DE LA REFORMA DEL SER

1.1. Planteamiento del tema

Según Zubiri, la filosofía en sentido estricto o metafísico es un saber trascendental acerca de las cosas. Un saber cuyo objetivo no es simplemente discernir o definir, sino

⁷ El curso, con el título indicado, ha sido publicado íntegro (Madrid, 2005). La edición ha sido preparada por Jordi Corominas.

⁸ Todos estos cursos han sido ya publicados: “Acerca del mundo”, en X. Zubiri, *El problema filosófico de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, edición de A. González; X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, edición de J. A. Nicolás; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, edición de D. Gracia; y “La concreción de la persona humana”, parcialmente editado por I. Ella-curía en X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 209-213.



sobre todo entender su necesario porqué. Como saber trascendental, no se ocupa de esta o aquella cosa real, sino de la realidad en cuanto tal: es un saber último y fundante que busca una intelección adecuada, no de tal o cual región del ser, sino del ser en cuanto tal. La tarea del filósofo no es otra que la de procurar dar razón última de la realidad, comprenderla y conceptualarla adecuadamente⁹.

Pero la actividad filosófica no es intemporal. El filósofo es hijo de su tiempo y percibe la realidad y sus problemas siempre desde una situación y desde un determinado horizonte mental. Todo pensamiento se funda en una experiencia básica compartida que, sin convertirse en mero reflejo suyo, condiciona sus problemas y soluciones. No hay, en consecuencia, un pensar sin supuestos, ni siquiera el pensar metafísico. De ahí que la metafísica como saber último acerca de lo real y el concepto de ser o realidad que ese saber elabora, a pesar de que por su carácter abstracto parecería carecer de supuestos, de hecho surgió dentro del horizonte concreto del mundo griego y estuvo determinado por el problema del movimiento y de la naturaleza.

No hay duda de que hubiera sido muy otra la idea del ser si el filosofar hubiera surgido en otro punto del planeta y en una situación distinta a la que representó Jonia en el siglo VII y el mundo griego en general; pero lo cierto es que surgió allí¹⁰. Este concepto de ser, surgido en Grecia y pensado desde el horizonte de la naturaleza, ha dominado en lo esencial, según Zubiri, todo el pensamiento occidental, subyaciendo como esquema último a todos los sistemas de pensamiento. Solo a partir del siglo XVIII, con la presión cada vez mayor de lo histórico, comenzó a problematizarse la metafísica griega. Esta nueva situación dentro del horizonte intelectual abrió la posibilidad de percibir de una nueva manera lo real y comenzó a determinar tímidamente las ideas. La historia fue conmocionando poco a poco la idea de ser, y el propio filosofar se fue tornando problemático. ¿Cuál es, pues, según Zubiri, la tarea metafísica que no puede eludir la filosofía contemporánea? Su respuesta es, teniendo en cuenta todo lo dicho, clara: “Necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser”¹¹.

Naturaleza e historia. Semejante planteamiento metafísico responde a un problema que viene inquietando desde hace siglos, pero que se agudizó sobremanera a finales del siglo XIX. Ya antes de Hegel, y por supuesto en Hegel, la problemática estaba centrada en la relación entre la naturaleza y el espíritu. El espíritu es en Hegel devenir histórico. Desde el siglo XIX hasta nuestros días la problemática se expresa en términos parecidos,

⁹ Sobre la concepción zubiriana de la filosofía en esta época, cfr. “La filosofía y la justificación de su objeto”, *NHD*, pp. 112-122; “Qué es saber”, *NHD*, pp. 35-59; “Ciencia y realidad”, *NHD*, pp. 61-95; Cfr. J. J. Garrido, “La filosofía como saber trascendental según X. Zubiri”, en AA. VV., *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia, 1990, pp. 249-278.

¹⁰ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 338; cfr. también “Hegel y el problema metafísico”, *NHD*, p. 237.

¹¹ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 340.



naturaleza e historia, aunque los contenidos de esos términos signifiquen cosas distintas de las que Hegel y su época pensaron.

Recordemos que el pensamiento occidental, y nuestro pensamiento de hoy, se inscribe dentro de las coordenadas globales dibujadas por el pensamiento griego y el pensamiento judeocristiano. Nuestro propio pensar se nutre de ideas surgidas de estos dos mundos. Esta es brevemente la situación.

Nacida en Jonia, la ruta que siguió la filosofía griega lo llevó a pensar el ser desde la naturaleza. Zubiri nos resume así la trayectoria:

Los jonios no descubren, como suele decirse, la idea de la naturaleza: descubren algo que decanta en la inteligencia de sus sucesores el problema de la naturaleza. Los jonios, es difícil enunciarlo, por tanteos varios, nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto o, por lo menos algo de esto, “de suyo”, como “en propiedad”. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que llega a la posteridad, el problema de lo que se tiene y trasmite “de suyo”. Es el problema de la *natura*, de la generación y de la *physis*... Un siglo más tarde, lo que las cosas naturalmente poseen y presentan decanta en la inteligencia del filósofo un nuevo problema: las cosas no tienen, en realidad, naturaleza, sino que son naturaleza; y lo que llamamos cosa es, en primer lugar, una naturaleza singular. Ser cosa consiste precisamente en “poseer” de suyo el conjunto de notas que constituyen la naturaleza. Pero entonces el poseer tiene dos vertientes. Una, que da hacia fuera: las acciones de una cosa sobre las demás. Otra, que da hacia dentro: lo que constituye el ámbito interno de la cosa misma. Si por el primero esta posesión se llama naturaleza, por lo segundo recibe el nombre de realidad, de ser. Es la idea de *ousia*, de la sustancia aristotélica, en que culmina la idea de ser¹².

Es cierto que en Aristóteles el ser no se halla temáticamente limitado a la naturaleza. Pero siempre se halla plasmado a imagen y semejanza suya. “La sustancia aristotélica es el punto cuspidal de la trayectoria griega. De la naturaleza al ser, he ahí la ruta que siguió Grecia”, dice Zubiri.¹³

Es esta idea de ser que, como hemos dicho, ha sido poco a poco conmocionada por la historia. El sentido de lo histórico, aunque de tardía aparición filosófica, es una de las herencias del pensamiento judeocristiano. Hoy día, y gracias a los abundantes estudios

¹² Tal vez influido por Heidegger, en su “En torno al problema de Dios” (*NHD*, p. 380) Zubiri había escrito que “la filosofía no es para Aristóteles una ciencia del ser, porque él, probablemente, no había llegado a un concepto del ser”. Rectifica más tarde esta opinión, como el texto transcrito muestra.

¹³ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 338-339. Cfr. también “Hegel y el problema metafísico”, *NHD*, pp. 226-228; “Ciencia y realidad”, *NHD*, pp. 90-94; “Sócrates y la sabiduría griega”, *NHD*, pp. 167-189 y pp. 211-222; “La idea de naturaleza”, *NHD*, pp. 291-294; “El ser sobrenatural”, *NHD*, pp. 411-424.



sobre el pensamiento bíblico, es casi un tópico afirmar que, en el horizonte mental judeocristiano, los conceptos de realidad y verdad tienen una originalidad irreductible a los esquemas griegos. La verdad es para un judío el cumplimiento de la promesa, fidelidad y veracidad, y no una manifestación de lo que es; el ser no es lo que está ahí, sino aquello que, siendo por voluntad divina, tuvo un principio y tendrá un fin, pudo no ser o ser de otra manera, y que, por supuesto, dejará de ser. De ahí que la idea de tiempo sea central: el tiempo marca los distintos momentos de realización de la promesa, la historia es destino y cumplimiento de la palabra, y no pura medición del movimiento ni mero proceso circular. Por eso, dentro de ese horizonte judeocristiano no se elabora una teoría, una contemplación del ser, sino una escatología, una desvelación del sentido de la historia y del destino humano¹⁴.

Pero el cristianismo, por sus mismas exigencias internas, tuvo que entrar en contacto con el pensamiento griego. Y, si bien inauguró un cambio de mentalidad de honda significación filosófica, no problematizó en su raíz la idea griega de ser. Quedó en definitiva prisionero de los esquemas metafísicos griegos.

Cuando el cristianismo –afirma Zubiri– pone en movimiento las mentes griegas, no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia. Aquí y allá se alumbraron de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero quedan en definitiva aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido. No es un azar que el supremo error ontológico, desde el punto de vista del cristianismo, haya sido el panteísmo, una deificación de la naturaleza. En su origen, bajo esa forma pseudomística y mítica de la gnosis y del maniqueísmo; en el otro lado de los tiempos, el panteísmo ontológico de Hegel¹⁵.

Es sobre todo en el siglo XIX, como hemos dicho, cuando la historia se convierte en un tema central del pensamiento humano y cuando comienza a verse la insuficiencia de los conceptos griegos. Ello hace –dice Zubiri– que “se vuelvan los ojos a las intuiciones fundamentales contenidas *ab initio* en el cristianismo, pero cuya fecundidad conceptual no parecía haber entonces llegado la hora”¹⁶.

¹⁴ X. Zubiri, “Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente* 118 (1933), pp. 89-102. Recogido en X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 49-57. Cfr. J. J. Garrido, “Origen, horizontes, situaciones y tareas de la filosofía según X. Zubiri”, en AA. VV., *Santidad y Cultura. Homenaje a D. Antonio Rodilla*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia, 1986, pp. 207-241.

¹⁵ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 339-340.

¹⁶ *Ibid.*, p. 340.



En el siglo XIX llegó la hora de la historia. Pero el surgimiento de lo histórico quedó plasmado en sistemas de pensamiento que, por reacción, eran claramente opuestos a todo lo natural. Se consideró la realidad histórica como una realidad *sui generis*, irreductible a la llamada realidad natural. La realidad natural se describía como aquella que poseía una textura fija e invariable, medible matemáticamente y expresable en leyes necesarias; mientras que lo histórico era pensado como variabilidad sustantiva y autoconstitución temporal. Siendo el hombre la realidad histórica por excelencia, todo lo humano, sus haceres y sus saberes, quedaron afectados intrínsecamente por la historia. Esta contraposición entre lo natural y lo histórico tomó, en un primer momento, el sesgo metodológico y epistemológico de la contraposición entre *Ciencias de la naturaleza* y *Ciencias del espíritu*: las ciencias de la naturaleza serían *explicativas*, es decir, vincularían los “hechos” a leyes necesarias y generales, mientras que las del espíritu serían *comprensivas*, esto es, buscarían captar el sentido de un acontecimiento de suyo individual e irrepetible¹⁷. Por este camino se llegó bien pronto al historicismo: la verdad quedó históricamente condicionada y solo se le atribuyó una validez relativa. La figura más representativa, y sin duda la más influyente también, de este modo de pensar fue Dilthey¹⁸.

Se reaccionó fuertemente contra el peligro que para la inteligencia y la verdad suponía el historicismo. El propio Husserl se enfrentó duramente a las concepciones de Dilthey, acusándolas de radical escepticismo y de ser un extravío tan grande como el naturalismo¹⁹. Pero ello no impidió que, a pesar del propio Husserl, la problemática histórica, con sus peligros y riesgos, entrara con pleno derecho en las reflexiones filosóficas de sus propios discípulos, como Scheler y Heidegger, y de pensadores como Ortega y Gasset. En cierto sentido Dilthey ganó la partida, y la historia continuó planteando no solo problemas de índole epistemológico, sino también problemas de orden metafísico.

La historia pugna por introducirse en el ser. Esto hacía inevitable una “repetición” del problema del ser desde el horizonte de la historia. Y Zubiri cree que ha llegado el momento de acometer la empresa de reformar el concepto de ser heredado de los grie-

¹⁷ La literatura sobre el movimiento histórico es muy abundante. Permítasenos citar solamente aquellos trabajos que hemos tenido en cuenta y consultado: R. Aron, *Philosophie critique de l'histoire*, Gallimard, París, 1969, pp. 26-149; H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 225-304; id., “Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea”, en su *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino, 1968, pp. 194-207; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Milán, 1979, pp. 5-179.

¹⁸ Bástenos citar como muestra de ello el trabajo de Dilthey, “La conciencia histórica y la concepción del mundo”, en W. Dilthey, *Obras*, tomo VIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 3-7.

¹⁹ E. Husserl, “Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos* 1 (1991), pp. 289-341 (*La filosofía como ciencia estricta*, traducción castellana de E. Tebernig, Nova, Buenos Aires, 1969). Un resumen de las objeciones de Husserl a Dilthey, en X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pp. 264-268.



gos. Así lo vieron también Heidegger y Ortega y Gasset, de quienes Zubiri recoge la problemática.

Heidegger publicaba en 1927 *Sein und Zeit*. El propio título era ya indicativo de proyecto. La primera parte, única publicada, llevaba por título: “La interpretación de *Dasein* por la temporalidad y la explicación del tema como horizonte transcendental de la cuestión del ser”²⁰. Partía Heidegger de la idea de que la tarea de la metafísica contemporánea debía consistir en una “destrucción” de la ontología tradicional para repensar, o repetir, la cuestión del ser o del sentido del ser. Planteaba, pues, una investigación sobre el sentido del ser, a partir de una interpretación del tiempo como horizonte de toda comprensión²¹. Para llevar a cabo esa “repetición” se tenía que comenzar por interrogar a un ente sobre su fundamento o su ser. Pero no podía investigarse a un ente cualquiera, sino justamente a aquel que en sí mismo se cuestiona el ser, es decir, al hombre o, como dice Heidegger, al *Dasein*: “La posición expresa y consciente de la cuestión del sentido del ser exige la explicitación previa y adecuada del *Dasein* relativamente a su ser”²². De ahí que *Sein und Zeit* consista fundamentalmente en un análisis del *Dasein*, en una descripción de sus modos de ser y de sus atributos fundamentales, o existenciales. Pondrá Heidegger de manifiesto que el *Dasein* no es un ente simplemente dado, que está ahí entre los demás entes, sino que su característica original consiste en ser un ente que se cuestiona acerca de su ser y que, por ello, se comprende siempre de alguna forma más o menos explícita en su ser. El *Dasein* se caracteriza también por ser un ente abierto al mundo y a los demás; es un ente que no puede ser comprendido como cosa, pues en él la existencia tiene primacía sobre la esencia y se define por sus posibilidades de ser; un ente que ha de hacerse a sí mismo en el transcurso de su vida²³. El *Dasein*, cuyo análisis es necesario para la constitución de una “ontología fundamental” debe, pues, ser comprendido de forma original, a partir de sí mismo y no a partir de las cosas a las que constitutivamente está abierto. Exige para su recta comprensión categorías propias que no traicionen su sentido originario. Ninguna noción arbitraria del ser o de la realidad, por muy evidente que nos sea, debe, en virtud de la confianza en un sistema o dogma, imponérsele al *Dasein*; al contrario, un cuidadoso análisis debe mostrarlo en sí mismo y desde sí mismo.

Dejando de lado los análisis heideggerianos del *Dasein*, centrémonos brevemente en la temporalidad, que es tal vez su característica fundamental. Ya hemos dicho que el tiempo es pensado como el horizonte de toda comprensión y de toda explicitación auténtica del ser; pero no un tiempo cualquiera, sino el tiempo del ente que se define por

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 40.

²¹ *Ibíd.*, p. 1.

²² *Ibíd.*, p. 7.

²³ *Ibíd.*, pp. 42-43.



la “comprensión del ser”²⁴. Si la ontología fundamental quiere ofrecernos una interpretación del ser en cuanto tal, esta interpretación tendrá que presentarse como un desarrollo de la “temporalidad” del ser. Solo exponiendo la problemática de la temporalidad se podrá dar una respuesta concreta a la cuestión del sentido del ser²⁵. La “historicidad” se funda en la temporalidad. El ser del hombre es algo que deviene y existe realizándose, como en un proceso de temporalización; pero el hombre no solo se desenvuelve en el tiempo y en la historia, sino que él mismo es temporal e histórico. No es el momento de exponer en sus pormenores la peculiar concepción heideggeriana de la temporalidad y de la historicidad. Heidegger consagra a ello la última parte de su libro, concretamente los capítulos 3, 4, 5 y 6²⁶. Lo único que nos importaba subrayar es su proyecto: repetir la cuestión del ser desde el horizonte de la temporalidad. Y similares planteamientos encontramos en Ortega y Gasset²⁷.

Zubiri recoge este planteamiento de sus maestros como un punto de partida, pero no lo sigue en todos sus desarrollos: nunca pondrá en cuestión la dimensión natural del hombre, ni descalificará sin más lo que las “ciencias naturales” nos dicen acerca de ella. Para él “naturaleza” e “historia” no son dos dimensiones excluyentes de la realidad humana; de ahí que su planteamiento sea ir “de la naturaleza y de la historia al ser”²⁸.

1.2. *La dialéctica ontológica*

¿Cómo llevará a cabo, según Zubiri, esta repetición del problema del ser? ¿En qué debe consistir un replanteamiento del problema metafísico?

En primer lugar, este “repensar el ser” no puede consistir en una mera *aplicación* del concepto de naturaleza a la dimensión histórica, pues la “naturalización” de la historia es su misma negación. Tampoco puede consistir en una simple “ampliación” del concepto

²⁴ *Ibíd.*, p. 7.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 19.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 301-437. Especialmente importante es el capítulo V, pp. 372-404. Sobre este tema, cfr. A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1965, pp. 181-237; *Id.*, “Note sur les notions d’historicité et d’histoire chez M. Heidegger (Rivelazione e storia)”, *Archivio di Filosofia* (Padova), 2 (1971), pp. 117-124.

²⁷ J. Ortega y Gasset, “Idea de principio en Leibniz”, en *Id.*, *Obras*, t. VIII, *Revista de Occidente*, Madrid, 1962, p. 332; *Id.*, *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 14; *Id.*, “Historia como sistema”, en *Id.*, *Obras*, t. VI, *Revista de Occidente*, Madrid, 1947, p. 13 y p. 32; *Id.*, “Goethe desde dentro”, en *Id.*, *Obras*, t. IV, *Revista de Occidente*, Madrid, 1947, p. 402, p. 41 y p. 53.

Sobre la influencia de Ortega en Zubiri en este tema, cfr. J. J. Garrido, “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri”, en *Anales Valentinianos*, 13 (1981), pp. 75-83.

²⁸ *NHD*, p. 340.



de ser surgido del horizonte de lo natural, de modo que quepa en él la dimensión histórica. De lo que se trata es ni más ni menos que de poner en juego una auténtica *dialéctica ontológica*. ¿Qué entiende Zubiri por ello?

Empleamos el término *ser* de muchas maneras y con muchas acepciones (esto *es* hombre, esto *es* rojo, *es* verdad que dos y dos *son* cuatro, etc.), y ya desde Aristóteles se viene diciendo que es problemático que el saber acerca del ser constituya una sola ciencia. Y también desde Aristóteles se viene dando la misma respuesta: esta ciencia es posible porque el ser posee, por debajo de su inmediata diversidad, una unidad analógica. Recordemos brevemente la solución aristotélica. Todos los seres hacen relación en última instancia a un mismo sentido fundamental, el de ser como cosa sustantiva. Lo que propiamente *es* la sustancia; todo lo demás es en la medida en que se apoya en la sustancia. La sustancia, como hemos dicho, es una idea del ser pensada desde el horizonte de la naturaleza, es decir, de las cosas naturales del mundo exterior. Ahora bien, ¿puede entrar sin más el “es” de la vida, el “es” de la existencia humana y el “es” de la historia, y el “es” de Dios dentro de la idea de ser como sustancia? ¿Es correcto aplicar el “es” de las cosas a aquello que no es cosa? ¿Qué tipo de unidad es esta unidad analógica? ¿Cómo llegar a un concepto de ser que dé razón suficiente de todos los “es”?

Para Zubiri no es suficiente una concepción formal y abstracta de la analogía. Ante el problema que estamos tratando, el entendimiento debe poner en juego una auténtica dialéctica ontológica si quiere llegar a una adecuada intelección de lo que hay: “La dialéctica ontológica no es una mera aplicación de “un” concepto ya hecho, el concepto de ser, a nuevos objetos. No es evidente que haya un “es” puro y abstracto que sea uno. Por ello la dialéctica del ser no es una simple aplicación ni una ampliación de una idea de ser a diversas regiones de entes, sino una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada a su vez por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones que obligan a rehacer *ab initio* el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior”²⁹. De ahí que afirme Zubiri que si se quiere mantener la idea de la analogía, ésta deberá ser entendida no como una mera correlación formal, sino como algo que envuelve en sí misma una dirección determinada. Por ejemplo, se partiría del

²⁹ “En torno al problema de Dios”, *NHD*, p. 381. El término *absorber* utilizado por Zubiri en este texto es probablemente traducción del término hegeliano *aufheben*. Nos induce a hacer esta afirmación el hecho de que en la “Advertencia preliminar” que escribió Zubiri para su traducción de G. W. F. Hegel (*Fenomenología del espíritu*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1935) escribiese lo siguiente: “Quiero llamar especialmente la atención sobre el verbo *aufheben*; después de mil tanteos he optado por aceptar la sugestión del señor Ortega y Gasset traduciendo dicho vocablo por el verbo *absorber*, que, aunque no responde exactamente a la idea de Hegel, es uno de los que más próximos se encuentran en ella” (XV-XVI). La utilización de este término indica, a nuestro modo de ver, que su “dialéctica ontológica” coincide “formalmente” con la “hegeliana”.



“es” de las cosas, para marchar *in casu* al “es” de la existencia humana, pasando por el “es” de la vida, etc.; ahora bien

como este “es” –afirma Zubiri– no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta, por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquella. Supongamos resuelto ya el problema. Para ello habrá hecho falta volver al “es” de las cosas para modificarlo, evitando su circunscripción al mundo físico. Es esencial a la dialéctica ontológica no solo la dirección a la nueva meta, sino también esta reversión a su primer origen. Al revertir sobre este, nos vemos forzados a operar nuevamente sobre el “es” de las cosas. Es decir, tercer momento; hay un momento de radicalización. La analogía se mantiene en lo entendido en el punto de partida para modificarlo. ¿En qué consiste esta modificación? No se trata simplemente de añadir o quitar notas, sino de dar al “es” un nuevo sentido y una nueva amplitud de horizontes que permitan alojar en él al nuevo objeto. Pero entonces no se habrá logrado tan solo descubrir un nuevo ente en su entidad sino una nueva *ratio entis*. Y ello permaneciendo en el ente anterior, pero mirándolo de nuevo... De suerte que este último ente, que fue lo que en un comienzo se nos presentó como problemático, ha convertido ahora en problema el primero. La solución del problema ha consistido en conservar el contenido del concepto, subsumiéndolo en una nueva y más amplia *ratio*?³⁰.

El texto que acabamos de citar establece una distinción entre “concepto” y “*ratio entis*”. ¿En qué consiste esta distinción? Zubiri entiende por “*ratio*” “algo anterior al concepto”, es decir, aquello que da pie para formar un concepto. En cierto modo es equivalente de “sentido”. Si el término *idea* pudiera quedar diferenciado del término *concepto*, Zubiri preferiría traducir “*ratio*” por *idea*, en el sentido de aspecto o dimensión de la cosa misma. El concepto, siempre posterior a la idea, sería la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta “*ratio*”, sentido o idea³¹. Volviendo al problema que nos ocupa, en opinión de Zubiri es necesario ampliar la afirmación aristotélica y decir que no solo el ser, en el sentido de concepto, se dice de muchas maneras, sino que, ante todo, se dice de muchas maneras la razón misma del ente. Y ello de un modo tan radical que abarcaría formas del “es” no menos verdaderas que la del ente en cuanto tal: la mitología, la técnica, etc, operan también con objetos que presentan, dentro de esas operaciones, su propia *ratio entis*. La dialéctica ontológica es, ante todo, la dialéctica de estas *rationes*³².

³⁰ “En torno al problema de Dios”, *NHD*, pp. 381-382.

³¹ *Ibíd.*, p. 382, n.

³² *Ibíd.*, p. 382.



La metafísica es ciencia del ser. Debe, pues, elaborar un concepto del ser. Esa elaboración es un proceso dialéctico motivado y fundado en las “diferentes” *rationes*, ideas o sentidos que la inteligencia humana va descubriendo en la realidad. Una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del ser, problematiza necesariamente el concepto y fuerza a la inteligencia a elaborar otro más comprensivo, esto es, un nuevo concepto, que dé razón cumplida tanto de la nueva como de la antigua “razón de ser”. En definitiva, es la misma realidad en sus diversos sentidos o aspectos la que constriñe a elaborar una nueva metafísica.

Ahora bien, el descubrimiento y descripción de una nueva *ratio entis*, de un nuevo sentido del ser, no es sino el primer momento de la metafísica. La metafísica tendrá que elaborar después un nuevo concepto cuya función no es otra que la de explicar, en sus fundamentos últimos, los aspectos nuevos y antiguos de lo real.

Señalemos que esta manera como Zubiri enfoca la cuestión contiene implícitamente una crítica a Heidegger, en la medida en que toda la reflexión filosófica de este está orientada, como vimos, a la explicitación del “sentido del ser” desde el horizonte del tiempo, pero no nos da nunca un nuevo “concepto” de ser que sustituya al heredado de Grecia, esto es, al concepto de sustancia. Para Zubiri el saber descriptivo nunca es en filosofía ni suficiente ni último, pues la filosofía tiende, por su propia naturaleza, a la explicación.

Zubiri ha visto con claridad, ayudado ciertamente por Ortega y Heidegger, que la historicidad y la temporalidad humana han conmovido el concepto tradicional del ser. La historicidad es esa nueva *ratio entis* que desde hace tiempo pugna por alojarse en el ser. En esto Heidegger tiene razón: es necesario poner de manifiesto esa nueva razón de ser, ese nuevo sentido. Pero solo en esto. El planteamiento zubiriano quiere ir más lejos.

1.3. *Historia e historicidad*

Ahora bien, ¿qué es la historia?, ¿en qué consiste la historicidad como dimensión constitutiva del ser humano? Estas cuestiones de orden ontológico son tratadas por Zubiri de forma expresa en el ensayo *El acontecer humano: Grecia o la pervivencia del pasado filosófico*, del año 1942³³. Se pregunta Zubiri qué sentido tiene para nosotros, hombres del siglo XX, ocuparnos de los filósofos presocráticos, pregunta a la que solo se puede responder si se la inserta dentro de la cuestión más general del sentido que tiene para nosotros el pasado y de la actitud que hay que adoptar frente a él. ¿Cómo entender, pues,

³³ L. Díez del Corral, “Zubiri y la filosofía de la historia”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Rev. Alcalá, Madrid, 1953, pp. 69-87; I. Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Estudios Deusto*, 28 (1966), pp. 245-286 y pp. 523-548; D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, *Realitas* III-IV (1976-1979), pp. 79-149.



nuestra relación con el pasado? ¿Cuál es la condición histórica del ser humano? ¿Qué es, en definitiva, la historia?

1.3.1. Concepciones inadecuadas de la historia

Según Zubiri, la humanidad ha vivido de dos concepciones globales acerca de la historia. La primera, que es también la más antigua, viene expresada por la máxima *historia magistra vitae*. Según esta primera manera de entender la historia,

el pasado ya pasó y, por lo tanto, ya no es. La realidad humana es un puro presente: lo que en él es y hace efectivamente. La historia es una sucesión de presentes. El pasado no tiene ninguna forma de existencia real, y en su lugar poseemos un fragmentario recuerdo de él. El pasado pervive solo en la memoria. Ocuparse de él es sin embargo muy útil, pues al hombre no le es indiferente saber cómo se condujo en análogas situaciones pasadas. La historia es maestra de la vida.³⁴

Pero en el siglo XVIII y sobre todo en el XIX empezaron a verse las cosas de otra manera, adoptando una actitud diametralmente opuesta a la anterior con respecto al pasado. Antes se nos decía que el pasado en cuanto tal se pierde; ahora se nos dice que se conserva:

En efecto —escribe Zubiri— la manera como el tiempo muerde las cosas es muy diversa según se trate de la materia o del espíritu. Para la materia, el tiempo es pura sucesión y, por eso, la realidad se reduce a su presente. Si una inteligencia llevara a cabo, sobre la realidad material de ahora, la ficción leibniziana de un análisis infinito, no encontraría en aquella más que un sistema de masas y fuerzas, pero nada que le descubriera lo que esta materia fue hace milenios. Mejor dicho, nos contaría la distinta condición, distribución y actuación de unas mismas fuerzas y masas. Tratándose del espíritu, la cosa cambia radi-

³⁴ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 315. Lo que Zubiri presenta como concepción antigua de la historia tiene bastante parecido con el modo de vivir la historia en la existencia inauténtica descrita por Heidegger. Según Heidegger, el hombre inmerso en la vida cotidiana y diaria acaba perdiendo autonomía con respecto a las cosas y considerándose a sí mismo como una de ellas; se siente sumergido y arrastrado en la historia de su mundo e interpreta desde este ángulo su propia historicidad. No puede aprender correctamente su historicidad porque ello es privilegio de la existencia auténtica. Para la existencia inauténtica el tiempo está constituido por las cosas que han sido pero ya no son, las cosas que son ahora y las cosas que serán pero aún no son. No capta la unidad del tiempo y de la historia, el vínculo radical de los tres éxtasis (pasado, presente, futuro) temporales. Por ello mismo es incapaz de captar la unidad de la vida. Se representa la existencia como una sucesión de “ahoras” fragmentarios y no entiende cómo la existencia es una y “mi” existencia en el decurso de la sucesión temporal (cfr. M. Heidegger, *op.cit.*, pp. 389-390, 404). Es evidente que el planteamiento de Zubiri es diverso; sin embargo, los resultados a la hora de comprender la historicidad humana son los mismos.



calmente. Si fingimos ese mismo análisis infinito, ejecutado sobre el espíritu de hoy, nos veríamos sorprendidos al descubrir que en lo que es hoy, en su presente, está incluso actualmente lo que fue su pasado. Nada de lo que alguna vez fue se pierde por completo. El tiempo no es pura sucesión, sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre no solo ha tenido y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. Esto justifica la ocupación con el pasado: ocuparse del pasado es, en tal caso, ocuparse del presente. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad³⁵.

Para entender esta pervivencia del pasado en el presente, el siglo XIX echó mano de dos ideas: la de evolución biológica y la de desarrollo dialéctico. En la primera, “sea en sus formas más elementales de biologismo orgánico, sea en la genial interpretación del ‘bios’ diltheyano, se nos presenta el espíritu como ser vivo que va creciendo en el curso del tiempo. El pasado se acusa en el presente bajo forma de edad. Elevado este concepto al rango de categoría histórica, nos lleva a la idea de las edades de la historia”.³⁶

En la segunda, “el espíritu va entrando en sí mismo por tanteos racionales. El pasado pervive en el presente y actúa bajo forma de inestabilidad o desazón racional. Por ser, en cierto modo, contradictoria consigo mismo, el pasado es la urgencia del presente”³⁷. Es la concepción de Hegel y, *mutatis mutandis*, la de Marx. El espíritu absoluto de Hegel, o la Idea absoluta, se ve necesariamente forzado a salir de sí, engendrado en su devenir la naturaleza y regresando de nuevo a sí. De esta forma se opera la reconciliación del Espíritu consigo mismo.³⁸ La generación o historia del universo no es, pues, otra cosa que “la entrada del espíritu en sí mismo, la realización de la Idea”³⁹.

En cada uno de los pasos que el Espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es metafísicamente hablando, una sucesión de cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la idea⁴⁰.

³⁵ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 315-316.

³⁶ *Ibid.*, p. 316.

³⁷ *Ibid.*, p. 316.

³⁸ “Hegel y el problema metafísico”, *NHD*, pp. 234 y 235.

³⁹ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 236-238. Cfr. también “Hegel”, *NHD*, p. 144.



El materialismo tanto histórico como dialéctico, con su tesis de la eternidad de la materia, coincide en gran medida con la concepción hegeliana.

Por diferentes que sean estas dos concepciones de la historia que alumbró el siglo XIX, ambas comparten sin embargo la idea de que el pasado se conserva en el presente, como la piedra de un edificio sustenta la piedra que se le coloca encima. Por debajo de lo que somos hoy estaría sosteniéndonos lo que fuimos ayer. El resultado de la historia sería como una estratificación orgánica de las diversas capas que en su curso se producen, a la manera como en el tronco de un árbol perviven concéntricas las capas de su incremento vital⁴¹.

Esta manera de entender la presencia del pasado en el presente se muestra con mayor claridad al intentar aclarar la preexistencia del presente en el pasado; es decir, al aclarar la relación del presente con el futuro. “En ambas concepciones –dice Zubiri– la biológica y la lógica, el presente está virtualmente precontenido en el pasado, y el futuro en el presente, al modo como el árbol está precontenido en la semilla, o una verdad científica en las premisas de su razonamiento”⁴². Y así, mientras para la concepción antigua la historia es una simple sucesión de realidades presentes, en esta interpretación del siglo XIX la historia es una “actualización” progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos.⁴³ O dicho de otra manera, en esta idea de la historia “cada una de las múltiples facetas del presente se halla complicada con las demás; todas se hallan implicadas en el pasado, y el curso histórico es tan solo su explicación temporal. Esta triple dimensión: complicación, implicación y explicación, constituye, en el fondo, toda la estructura del acontecer histórico para el siglo XIX”⁴⁴.

Ahora bien, por diferentes y contrapuestas que a primera vista parezcan la concepción antigua de la historia y la del siglo XIX, en opinión de Zubiri late en ellas una misma hipótesis. Ello se evidencia si atendemos a las consecuencias que de una y otra se siguen. En efecto, “en ambas interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo por evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión, la historia no es. Quién es, es el hombre presente, y la historia es tan solo lo que fue. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre”⁴⁵. En los dos casos, pues, la historia no es. O dicho de otra manera: el ser del hombre no queda afecta-

⁴¹ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 316-317.

⁴² *Ibíd.*, p. 317.

⁴³ *Ibíd.*, p. 317.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 317.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 318. En opinión de Zubiri, ni el mismo Dilthey escapa de esta consecuencia. Como prueba aduce el siguiente texto: “La naturaleza de hombre es siempre la misma; más lo que de posibilidades de existencia haya contenida en ella, nos lo trae a la luz la historia” (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, p. 425).



do por la historia más que, a lo sumo, extrínsecamente: la historia es pura y simplemente lo que pasa al hombre, pero no algo que afecte a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver, en el pasar mismo, una radical dimensión del ser del hombre⁴⁶.

Es esta consecuencia, como hemos dicho, lo que pone de manifiesto la hipótesis común de que ambas concepciones parten. La historia no es sino una “articulación y producción de realidades”⁴⁷, y naturalmente, una de dos: o la realidad pasó, y entonces ya no es real, o bien es real, y entonces no pasó. O todo se pierde o todo se conserva. Y lo mismo podemos decir del futuro: o bien no es aún, y entonces no es real, o bien es real, y entonces ya está contenido virtualmente en el presente.

Y Zubiri se pregunta: ¿es la historia en su más honda raíz una producción de realidades? Esta es la cuestión central. Su respuesta será lógicamente negativa.

1.3.2. La historia como actualización de posibilidades⁴⁸

El gran fallo de la filosofía de la historia del siglo XIX consiste en esa idea, compartida con la concepción antigua, según la cual el acontecer histórico es producción o destrucción de realidades. Frente a ella Zubiri nos dice que la historia es, por el contrario, el “alumbramiento u obturación de puras posibilidades”, y que la dialéctica propia de la historia es una “dialéctica de posibilidades”⁴⁹. Expliquemos un poco esto.

Partamos de momento de la idea de que la historia se halla tejida por las cosas y los actos que el hombre hace o no hace, hace de una manera o de otra. Lo decisivo es ahora saber cuál es la estructura de este hacer.

⁴⁶ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 318.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 318.

⁴⁸ Señala acertadamente D. Gracia la honda influencia de las categorías históricas de Heidegger en el pensamiento de Zubiri. El concepto *acontecer* sería la versión castellana del *geschehen* heideggeriano y la distinción entre potencialidad y posibilidad se encontraría también rigurosa y temáticamente en Heidegger (*op. cit.*, pp. 143-144). Y lo mismo cabría decir del aspecto comunitario y social de lo histórico. Según Gracia, la diferencia radical entre Zubiri y Heidegger en este punto no estaría tanto en las categorías mismas cuanto en los planteamientos: el heideggeriano llevaría a una concepción modal de la historia, mientras que el de Zubiri a una concepción real. Y dentro de este planteamiento, las categorías heideggerianas adquirirían un nuevo sentido. Remonta Gracia esta diferencia de planteamiento a la época de “El acontecer humano”, es decir, a 1942 (D. Gracia, *art. cit.*, pp. 85-91).

En su conjunto coincidimos con esta interpretación de D. Gracia. Pero discrepamos de ese interés por proyectar sobre el Zubiri de *NHD* las ideas expuestas a partir de *Sobre la esencia*. Concretamente, nos parece exagerado hablar, a propósito de “El acontecer humano”, de “concepción real de la historia”, de “posibilidades reales”, de realidad como anterior ser, etc; en el tiempo de *NHD*, Zubiri no ha elaborado todavía el concepto de realidad, y los textos que tratan de ello son ambiguos y no muy concordantes entre sí.

⁴⁹ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 328.



Es evidente que hay una sustitución de haceres en el tiempo, y que en la historia se produce esa sustitución o sucesión. El pasado, el presente y el porvenir son, así, tres sistemas distintos de haceres y de ellos solo el presente tiene, en sentido estricto, realidad. Cada uno de estos puntos del tiempo, en la medida en que recoge los efectos del punto anterior, constituye una realidad numérica y cuantitativamente distinta. De aquí nace en cierto modo la idea de progreso: “Gracias a una técnica, heredera de una gran física, cruzamos hoy el espacio, mientras nuestros abuelos viajaban en carroza o en diligencia. El ateniense del siglo V produjo una espléndida filosofía, mientras que el hombre de Altamira llevó una vida que era todo menos intelectual. La historia es, desde este punto de vista, una progresiva sustitución de los haceres humanos”⁵⁰.

Pero solo desde este punto de vista. Porque este modo de pensar es en sí mismo insuficiente. Entre el hombre de Altamira y nosotros no solo hay una diferencia en lo que hacemos, sino sobre todo en el sentido de lo que hacemos:

nada –dice Zubiri– y menos el hombre, puede entenderse desde lo que es, sino que es menester entenderlo desde lo que no es... Voltaire es un hombre del siglo XVIII, no tanto porque viajaba en carroza cuanto porque no podía volar. En cambio, el hombre del siglo XX, aunque viaje en carroza, aunque no vuele, puede, sin embargo, volar. En ambos casos no se vuela. Pero en el segundo, este “no” se refiere solo al acto de volar; en el primero, al acto y a la posibilidad. Súbitamente, el problema de la historia nos lleva allende la simple realidad de los actos humanos, a su interna posibilidad⁵¹.

Algo de esto comprendió el siglo XIX. Consideró la realidad como “emergente” de un poder previo y pensó con razón que la historia no era una mera sucesión de haceres. Comprendió también que en el hacer histórico no hay solamente el acto en que se hace, sino el “poder” con que se hace y que, en consecuencia, el presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer⁵². Entendió la “producción de realidades” no como la sustitución de unas por otras, sino como un “emerger” unas de otras: el presente es posible gracias al poder que el pasado le ha conferido y, a su vez, el futuro es posible por el hecho de estar incluido en poder del presente.

¿Pero cómo entendió el siglo XIX este “poder”? Poder algo es, por supuesto, poseer la facultad para hacerlo. Pero en toda facultad ha lugar para una doble consideración: podemos ver en ella la facultad como tal, como una cosa en sí; en este sentido es una realidad al mismo título que cualquier otra. Pero podemos ver en la facultad, y esto es lo decisivo, más que su realidad propia, la otra realidad a cuya producción está destinada.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 319.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 319-320.

⁵² *Ibíd.*, p. 320.



En este segundo caso, lo que hace que algo sea una facultad es precisamente la presencia virtual de la segunda realidad en la primera. La primera realidad es en potencia la segunda, tiene poder para producirla. Pues bien, de aquí arranca, en opinión de Zubiri, toda la concepción histórica del siglo XIX. Desde esta perspectiva, la historia no es otra cosa que una progresiva actualización de virtualidades, una actualización de potencias. La historia es, en consecuencia, pensada como movimiento:

Como las potencias o virtualidades humanas –escribe Zubiri– no se actualizan siempre de la misma manera, nos encontramos con que la historia es no solo el conjunto de lo que el hombre hace, sino la actualización progresiva de sus virtudes. Se comprende que, si las facultades pertenecen a la naturaleza humana, sus actos sean del dominio de la historia. Y como ya desde Aristóteles la actualidad de una potencia en cuanto tal, o sea su actualización, es el movimiento, resultará que la categoría fundamental que domina esta concepción de la historia es el movimiento. El suceso histórico es un “movimiento” de esa realidad llamada “espíritu humano”. Droysen y Hegel son los máximos exponentes de esta concepción⁵³.

Y de la misma manera que toda actualización es el revelador del contenido en la potencia, la historia sería un simple revelador de la naturaleza humana; y en tal caso, en todo hombre, en el primero de los hombres, estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura⁵⁴. Siguiendo con el ejemplo anterior, se dirá que es cierto que el hombre del siglo XVIII no podía volar, pero que también es cierto que tenía la potencia para ello por el mero hecho de poseer en su integridad la naturaleza humana. Lo que ocurre es que las facultades o potencias humanas no están siempre inmediatamente capacitadas para sus actos: son susceptibles de perfeccionamiento y superación. La potencia para el vuelo no estaba dispuesta, no se hallaba “a punto” en el siglo XVIII. Hoy se puede volar no porque tengamos potencias de las que ayer careciéramos, sino que esta potencia tiene hoy una aptitud o disposición que antaño no poseía⁵⁵. Esta concepción de la historia es ciertamente más correcta que la antigua, según Zubiri. Tiene de positivo el subrayar la unidad de los momentos (pasado, presente y futuro) al pensar la realidad como emergente. Pero en la medida en que concibe esa “emergencia” como una progresiva actualización de potencias, piensa la historia con categorías propias del movimiento y acaba negando lo más propio de la historia: la posibilidad de emergencia de algo nuevo, la cuasi-creatividad propia de lo histórico, pues el presente está precontenido en el

⁵³ *Ibíd.*, pp. 320-321.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 321.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 321.



pasado y el futuro lo está en el presente. En cierto modo todo está previsto: la historia no es sino la revelación en acto de lo que ya era en potencia. No hay lugar para la libertad.

Según Zubiri, para entender correctamente la historia no hay que atender tanto el hecho de ejercer o actualizar potencias como el “uso” que el hombre hace o puede hacer de ellas; un uso condicionado, además, por las “posibilidades” con que el hombre se encuentra en cada situación dada. La comprensión correcta de lo peculiar del hombre en su hacer y actuar histórico no remite, en consecuencia, a la antropología.

1.3.2.1. El uso de las potencias

La historia no es, pues, una actualización o ejercicio de potencias. También el animal tiene unas potencias cuyo ejercicio depende de las más variadas circunstancias, y no por ello podemos decir que su vida sea histórica:

Si al fin de sus días –dice Zubiri– pudiéramos pedir al animal cuenta de su vida, nos respondería indicando, no hay duda, la “razón de ser” de sus actos. Pero si pedimos esta misma cuenta al hombre, la respuesta del animal ya no nos satisface. Independientemente de la explicación del ejercicio de sus potencias, tendría que justificar el uso que de ellas hace, la vida que con ella trazó. No nos bastaría con una “razón de ser”: necesitamos una “razón de acontecer”. La vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos, sino un uso de sus potencias⁵⁶.

¿En qué consiste este uso de las potencias? Uso no significa simplemente manejo, sino “destinación a un plan de conjunto”.⁵⁷ Las potencias de todos los hombres se ejercitan o maniobran en todas las épocas de la historia de manera sensiblemente idéntica; pero la vida que con ellas se construye, el uso que de ellas se hace, es variable. No se debe, pues, confundir uso y ejercicio:

La irreductibilidad del uso al simple ejercicio es toda la sutil dimensión que nos lleva a la historia en cuanto tal. Es lo que cambia el mero *hecho* en *suceso* o *acontecimiento*. La historia no está tejida de hechos sino de acontecimientos”; la historia no es cuestión de “hechos y de movimiento, sino de sucesos y sucesiones, de acontecimientos y aconteceres⁵⁸.

¿Qué es lo que hace que esto sea así?

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 322.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 322.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 322-323; “Sócrates y la sabiduría griega”, *NHD*, p. 118.



Para comprenderlo es preciso recordar la condición específica del hombre, es decir, su modo peculiar de apertura a las cosas y a sí mismo. En el animal es posible comprender su comportamiento apelando a los conceptos de “estímulo” y “reacción”, pues en él sus potencias están de antemano preparadas para responder de forma “ajustada” a la agresión de los estímulos. El animal se encuentra “inmerso” en las cosas. Muy otra es la condición del hombre: el hombre se encuentra abierto a las cosas pero a distancia de ellas, frente a ellas; y entre las cosas y él se interpone siempre un proyecto. Gracias al pensamiento el hombre se encuentra a distancia de las cosas, no está ajustado a ellas en sus reacciones, hay discontinuidad entre él y las cosas. Esto hace que las potencias del hombre funciones de forma radicalmente distinta a como funcionan en el animal: entre el hombre y las cosas se interpone siempre un proyecto, aquello que queremos hacer. Y es precisamente esto lo que le coloca fuera del ámbito de la naturaleza. Esta distancia es también el fundamento de su libertad: el hombre es libre precisamente porque su modo de estar abierto a las cosas es tenerlas a distancia, tenerlas delante como cosas, dejándolas ser y dejándole ellas ser⁵⁹. Esta condición del hombre como ser que solo accede a la realidad por medio del proyecto, es decir, dando el rodeo de la irrealidad, y desde la libertad, es lo que explica que en su vida no solo ejercite sus potencias (la dimensión natural), sino que sobre todo las use desde la libertad y mediando un proyecto; esto es, que las destine a un plan de conjunto (dimensión histórica)⁶⁰.

1.3.2.2. Las posibilidades

Pero esto no es todo. El hombre está desde sí mismo abierto a las cosas, pero esas cosas son para él, antes que realidades subsistentes, *instancias* y *recursos*: instancias que plantean problemas y recursos para resolverlos. Y en tanto que recursos, las cosas de nuestro mundo son “posibilidades de vida”. Pues bien, las cosas como posibilidades preceden al ejercicio de nuestras potencias y lo condicionan intrínsecamente. Como “recursos”, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples potencias que capacitan, sino posibilidades que permiten obrar. Estas posibilidades no se constituyen por un acto de puro pensar, sino en un pensar que es, ante todo, un trato humano con las cosas desde una situación concreta; y tampoco son pura creación o producción humana, por la sencilla razón de que son las cosas mismas las que, con sus potencias intrínsecas, “ofrecen” distintas posibilidades. Son, pues, posibilidades fundadas en las cosas, en su

⁵⁹ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 323-324.

⁶⁰ “Nuestra situación intelectual”, *NHD*, pp. 20-21. Cfr. J. J. Garrido, “Algunos aspectos de la etapa ontológica de X. Zubiri”, en *Anales Valentinos*, 68 (2008), pp. 309-317.



“disponibilidad”. Podemos decir, por ello, que las posibilidades con que el hombre puede contar en un momento dado son el contenido objetivo de su *situación*. La situación afecta tanto al hombre como a las cosas; no es algo añadido, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre y para que estas le descubran sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades.⁶¹

Podemos afirmar así que

lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de las potencias; pero es también el uso y la realización de unas posibilidades. Por lo primero, el hacer humano es movimiento; por lo segundo, es suceso y acontecimiento. Los actos son “hechos históricos” tan solo como realización de posibilidades. El curso histórico no es simple movimiento, sino “acontecimiento”. Por eso la razón histórica no es pura razón de ser o, si se quiere, toda integral razón de ser tiene que envolver la idea de una específica razón de acontecer⁶².

Hay que subrayar una vez más, sin embargo, que se trata de dos dimensiones de una misma realidad. Las potencias humanas tienen en su propia naturaleza una estructura tal que su actuación exige e implica el recurso o posibilidades:

La misma realidad –escribe Zubiri– que es Naturaleza es también Historia. Pero aquello por lo que es naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es historia. Es una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia. Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia⁶³.

1.3.3. La estructura del tiempo humano

La realidad, nos decía el siglo XIX, es “emergente”. Ahora sabemos que aquello de donde emerge no son solo las potencias de la naturaleza, de las cosas y del hombre, sino de las posibilidades que en el tiempo y en el espacio se han ido constituyendo. Lo histórico está en esa actualización de posibilidades, y no en la simple actualización de potencias. Solo ahora, en consecuencia, se puede comprender adecuadamente el carácter

⁶¹ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 325-327; “Nuestra situación intelectual”, *NHD*, pp. 11, 16 y 18; “El saber filosófico y su historia”, *NHD*, pp. 109-110; “Sócrates y la sabiduría griega”, *NHD*, pp. 157-158. Sobre el concepto de posibilidad, cfr. G. Marquinez Argote, “Historia de la palabra ‘posibilidad’ desde sus orígenes indoeuropeos hasta X. Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XXXVIII* (2011), pp. 147-164.

⁶² “El acontecer humano”, *NHD*, p. 327.

⁶³ *Ibid.*, pp. 325-326.



emergente de lo real. Ello lo vamos a ver claramente en la estructura misma del tiempo humano, esto es, en la interna conexión del presente con el pasado y con el futuro.

El presente —escribe Zubiri— no se haya constituido tan solo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con las que cuenta. Desde esta dimensión cobra figura más precisa la índole del pasado histórico. Las posibilidades, en efecto, son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas ofrecen al hombre. Se constituyen, pues, como decíamos, en el trato con aquellas y en el ejercicio de éstas. De ahí que todo acto, una vez realizado, no solo perfecciona la potencia, sino que modifica su cuadro de posibilidades. Desaparece la realidad del acto, pero queda la situación en que nos ha dejado y la posibilidad que nos ha legado. Podemos dar ahora una respuesta más precisa a la cuestión de la pervivencia del pasado. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad para sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define nuestra situación real...; lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar possibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde⁶⁴.

Entendemos ahora también perfectamente qué es para nosotros el futuro. El actuar de cualquier momento necesita contar con ciertas posibilidades. En el “ahora” tenemos ya las posibilidades con las que podremos contar en un futuro más o menos inmediato, pero no aquellas desde las que actuaré en un futuro más lejano. Escribe Zubiri:

Con las posibilidades con que ahora cuento actuaré dentro de unas horas: entonces, a resulta de mi acción, el cuadro de posibilidades de que disponga será distinto. Habré que elegir entre ellas y esta elección determinará el cuadro de posibilidades de las horas ulteriores. Como este sistema de acciones selectivas no está prefijado, no lo está tampoco el de las posibilidades con que contaré dentro de once años. Para que pueda hablarse con seriedad de un futuro no basta con llamar así a todo cuanto aún no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo. Solo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. Lo que no existe aún, y respecto de lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro. El futuro es algo con que, a mi modo, puedo contar. Rehabilitando un viejo vocablo debido a una genial invención de Suarez, llamaremos no futuro sino

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 327-328; cfr. también, “El saber filosófico y su historia”, *NHD*, pp. 109-110; “Sócrates y la sabiduría griega”, *NHD*, pp. 157-158.



futurible a aquello para lo cual se posee la nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes⁶⁵.

Estamos ahora en condiciones de comprender la “novedad ontológica” que representa el acontecer humano. La historia, al no ser reducible a mera actualización de potencias, a mero movimiento, sino que siendo una actualización de posibilidades –cosa que supone siempre la libertad– está pidiendo una nueva ontología. La dialéctica histórica, si queremos seguir hablando así, es una dialéctica de posibilidades. No es el desarrollo de lo que el hombre ya era, ni la revelación presente de las virtualidades del pasado, sino que, en tanto que dialéctica de posibilidades, la historia es una cuasi-creación. En el hombre, la raíz de la historia es la libertad⁶⁶. Y concluye Zubiri:

La estructura del espíritu como productor de la historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una “cuasi-creación”. Creación, porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos; a saber, a sus propias posibilidades; pero cuasi-creación nada más, porque naturalmente no se trata de una rigurosa creación desde la nada. El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, este original y originario modo de producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico. La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero “estar pudiendo”: es, en rigor, “hacer un poder”. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no solo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, un *petit-dieu*⁶⁷.

1.3.4. Lo social y lo histórico

En lo que llevamos dicho, Zubiri ha hablado indistintamente del hombre, del actuar del hombre, y de la historia. De ello se podría sacar la impresión de que la historia es simplemente el acontecer de los individuos humanos. Se ve por ello obligado a precisar su pensamiento⁶⁸.

La precisión que introduce podemos resumirla así: “lo histórico” del hombre consiste, como hemos visto, en la actualización de las posibilidades que el presente le ofrece. Pero, en sentido estricto, la historia solo se da cuando esa actualización tiene un carácter

⁶⁵ “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 328-329; cfr. también “El saber filosófico y su historia”, *NHD*, p. 109; “Sócrates y la sabiduría griega”, *NHD*, pp. 157-158.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 158.

⁶⁷ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 330.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 330-331.



social. Lo social pertenece a la naturaleza del hombre; este no solo es apertura a las cosas, sino también a los otros hombres con los que convive y coexiste. El hombre es por naturaleza sociable. Ahora bien, lo social sin más no es lo histórico; lo social no es sino un aspecto de lo natural: “la forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos, por su convivencia con otros, no es lo histórico, sino lo social. Si el coexistir es una dimensión primaria e irreductible del ser humano, lo social es una disposición de las potencias humanas. Por esto es objeto de manejo y organización”⁶⁹. La historia no consiste, pues, en hechos sociales; ni tan siquiera es, como pretendía Comte, sociología dinámica. La historia consiste en “acontecimientos sociales”, es decir, solo hay historia cuando el hecho social es la actualización de posibilidades y proyectos⁷⁰.

1.4. *La necesaria reforma del ser*

Si la metafísica tradicional surgió dentro del horizonte del problema de la naturaleza; si el concepto de ser fue pensado desde los supuestos de lo natural; si, por otro lado, lo histórico aparece como una dimensión de la realidad (en la medida en que afecta esencialmente al hombre) irreductible a lo natural e incomprensible desde sus categorías; si todo esto es verdad, entonces es ineludible para la metafísica actual “repensar” el ser desde el horizonte de la historia. “Desde el siglo XVIII –escribe Zubiri– la historia va apretando cada vez más la existencia humana. Mientras, hasta entonces, salvo en casos aislados y en aisladas circunstancias, se consideró siempre la historia como algo que le pasa al hombre, hoy la historicidad pugna por introducirse en el ser”⁷¹. Se ve, pues, en la historicidad una dimensión esencial del hombre⁷². A diferencia de las otras cosas, el hombre no solo está en el tiempo, sino que es temporal; no solamente tiene una historia, sino que es historia. Por eso, a través del hombre, la historicidad pugna por introducirse en el ser. De ahí que “la idea de ser, sobre la que se ha inscrito casi la totalidad de la filosofía, desde sus orígenes hasta nuestros días, vacila y se torna grave problema”⁷³.

Casi dos siglos, nos dice Zubiri, lleva el hombre dándole vueltas al asunto. Pero solo en el siglo XIX empezó a verse esta dimensión del problema. “Y la primera reacción con que se ha respondido a él –escribe– ha sido ver en la historia un paso del no ser al ser;

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 330-331; en *SE* (p. 515) insiste también sobre este punto.

⁷⁰ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 331.

⁷¹ “Nuestra situación intelectual”, *NHD*, p. 28. La misma idea en “El acontecer humano”, *NHD*, pp. 336, 339 y 340.

⁷² “El saber filosófico y su historia”, *NHD*, p. 109.

⁷³ “Nuestra situación intelectual”, *NHD*, p. 28.



y ha tratado de solventar la dificultad buscando la manera de evitar este rodeo a través del no ser”⁷⁴.

Encuentra Zubiri un gran paralelismo entre el problema metafísico de la historia y el problema metafísico que supuso el movimiento para el pensamiento griego. En Grecia, el problema del movimiento culminó en la metafísica de la sustancia aristotélica. Las circunstancias actuales piden un nuevo Aristóteles que sepa introducir la historia en el ser. Creo conveniente transcribir un largo texto de Zubiri:

Algo parecido aconteció en la filosofía presocrática desde Parménides a Demócrito. No se vio en el movimiento sino el paso del no ser al ser. Y para evitar este rodeo Empedocles, Anaxagoras y Demócrito convierten el movimiento en pura aparición o desaparición de elementos sempiternos. En el fondo, la negación del movimiento, o por lo menos, su exclusión del orbe del ser propiamente dicho. Solo “son” los elementos. Pero Aristóteles tuvo la genial idea de hacer del movimiento una forma de ser. Parece que hubiera tenido que atribuir entonces una especie de realidad al no ser. Fue la idea de Platón. Aristóteles sigue, sin embargo, un camino distinto. El movimiento no es paso del no ser al ser, sino el paso de una manera de ser a otra. La calefacción no es el paso del no ser al calor sino del frío al calor. Lo que hasta entonces se había llamado realidad tiene que sufrir ahora una honda modificación: hay realidades afectadas formal y positivamente por una dimensión de no ser. Es la idea de la *dinamis*, de la potencia. El movimiento entró así definitivamente en la ontología como una forma de ser⁷⁵.

Y continúa Zubiri:

Pues bien, el paralelismo de esto con lo que ocurre con el problema de la historia es impresionante. La reducción del acontecer histórico al movimiento es *—servatis servandis—* algo semejante a lo que fue la reducción del movimiento a combinación de elementos en la física ateniense del siglo V. Para evitar el rodeo del no ser se pretende reducir la historia a la actualización de potencias germinales. Es un ingente escamoteo de la historia. Hegel intentó realizar esa titánica empresa. Dilthey alumbró intuiciones geniales en orden a una nueva visión del problema. Pero nada más que intuiciones. Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la misma idea del ser, como Aristóteles introdujo en ella la de un movimiento. El primer impulso nos llevaría a sustantivar el no ser. Con ello la historia sería una romántica inspiración desde la nada, o bien, una radical inconsistencia. Pero así como Aristóteles supera el movilismo puro de la sofística, así la interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el radical historicismo. Tampoco es suficiente yuxtaponer *—perdóneseme la expresión—* el ser histórico al ser natural, ni tan siquiera ten-

⁷⁴ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 337.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 337.



der a una absorción de este en aquel. La genial visión de Heidegger –por lo menos en la medida en que se trasluce en su libro– deja, en este punto, graves inquietudes⁷⁶.

Describe, pues, Zubiri, la tarea de la metafísica actual con suma claridad. La analogía con lo que sucedió en Grecia es muy iluminadora: no solo señala la tarea, sino que proviene contra soluciones erróneas.

Tres son los caminos que no debe seguir el metafísico: 1) el historicismo; 2) la yuxtaposición de lo histórico y lo natural; y 3) la absorción de lo natural en lo histórico. El historicismo metafísico solo puede evitarse si no se olvida que la misma realidad que es historia es también naturaleza. Desde este punto de vista, la realidad no es radicalmente inconsistente. Por eso, en opinión de Zubiri, la reforma del ser desde la historia no puede olvidar la dimensión natural: “de la naturaleza y de la historia al ser”. Pero ya vimos que esta reforma debe tomar el sesgo de una auténtica dialéctica ontológica, y que esa dialéctica es todo menos una yuxtaposición: es una reforma radical del concepto de ser que dé por igual razón de lo natural y de lo histórico. Finalmente esta reforma radical debe plantearse con toda claridad en el terreno de la metafísica. De lo contrario se corre el riesgo de caer de nuevo en el historicismo, en la medida en que se opera una reabsorción de lo natural en lo histórico. Y es en este punto en que la “genial visión” de Heidegger le produce graves inquietudes. Podemos añadir que lo mismo debía de producirle el pensamiento de Ortega y Gasset⁷⁷.

Heidegger, como vimos, se propuso repensar la cuestión del ser desde el horizonte de la temporalidad e historicidad del *Dasein*. Pero, utilizando exclusivamente el método fenomenológico, no se plantea tanto el problema del ser como el del “sentido del ser”. La “ontología fundamental” o, lo que es lo mismo, la analítica del *Dasein* no va nunca más allá del plano descriptivo, y por ello solo nos ofrece una concepción modal del hombre y de la historia. Heidegger quiere mostrarnos el modo de ser del hombre en su originalidad, en su peculiar modo de estar entre las cosas, en su existir⁷⁸. Rechaza la metafísica explicativa. Por el contrario, Zubiri ha mantenido siempre la necesidad del método explicativo. Para él la descripción de los modos de ser debe llevar a una búsqueda de la razón de ser de esos modos; la peculiaridad de la existencia humana, una vez descrita y analizada, debe ser explicada. El saber filosófico culmina siempre en una explicación. Y

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 337-338.

⁷⁷ Algo queda insinuado en la anécdota que el propio Zubiri relata en el artículo que con motivo de la muerte de Ortega escribió para el periódico *ABC*. Cuenta Zubiri que paseando un día con Ortega por la Plaza de la Independencia, delante de un edificio en construcción, éste le dijo: “si usted y yo trabajáramos en esta casa, nos verían desde la calle en lo alto de un andamio peleándonos por el Uno de Parménides. Y así fue” (*ABC*, 19-X-1955). Sobre este particular, cfr. J. J. Garrido, “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri”, *art.cit.*, p. 82.

⁷⁸ D. Gracia, *art. cit.*, pp. 87-88.



en la explicación ya no es cuestión del “sentido” sino de la “razón del sentido”, de lo que en verdad es. De ahí que el proceder de Zubiri esté, a pesar de la distancia, más cerca del de Aristóteles que del de Heidegger. Y si en la descripción es posible dejar en la sombra dimensiones esenciales de lo humano, o hacer a ellas ligeras referencias sin ulterior compromiso, como es el caso de Heidegger en los temas de la persona y de la naturaleza, en el saber explicativo esto no es modo alguno tolerable. El saber explicativo tiene que tomar a una todas las dimensiones de lo humano tales como son y debe “dar razón” de ellas. Por eso se ha cuidado muy bien Zubiri de puntualizar: “El hombre está allende de la naturaleza y de la historia. Es una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia. Pero si el hombre está allende la historia, la naturaleza está aquende la historia. Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia”⁷⁹. Desde una óptica metafísica, la persona no es el término del actuar humano sino su raíz.

Tampoco debía de estar satisfecho Zubiri con las ideas orteguianas. Es cierto que explícitamente no las critica ni manifiesta sus reservas. Pero por todo lo dicho podemos pensar que también le parecían insuficientes. Afirmaciones como las de Ortega en *Historia como sistema*, en donde dice taxativamente que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, le tenían que parecer vagas y problemáticas⁸⁰. Y lo mismo debe decirse de la idea de la “vida humana” como realidad radical. Concluyendo: Zubiri recoge la problemática heideggeriana (y orteguiana) de una reforma del ser. Pero su proyecto es más radical en la medida en que piensa que es urgente elaborar un nuevo concepto de ser. Es decir, un nuevo sistema metafísico, y que las descripciones, por muy brillantes que sean, no son suficientes. Esto es, al menos, lo que piensa en esta etapa de su pensamiento.

⁷⁹ “El acontecer humano”, *NHD*, p. 326. Cfr. también “En torno al problema de Dios”, *NHD*, pp. 369-370.

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, art. cit., p. 41.



