

Historicidad de las posibilidades

Rubén Fúnez ¹

El interés de este trabajo estriba en la descripción del modo como se constituye la noción de posibilidades en el pensamiento de Zubiri, entre 1954 y 1974.

This article aims to describe how the notion of possibilities is constituted between 1954 and 1974, in Zubiri's thought

1. Introducción

Dos cosas hay que decir respecto a este trabajo, en primer lugar, el contenido expuesto responde a la descripción que hacemos del pensamiento zubiriano expuesto en tres de sus importantes obras, *Sobre el hombre*, *La estructura dinámica de la realidad*, y *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*.

De *Sobre el hombre*, nos centramos en su capítulo VII: “El hombre, realidad moral.” Sabemos, por la “Presentación” que hizo I. Ellacuría, que fue tomado de un curso oral que dictara nuestro autor entre 1953-1954, titulado “El problema del hombre”². De *Estructura dinámica de la realidad*, nos centramos en el capítulo IX, porque se trata del lugar en el que mejor expone Zubiri su noción de posibilidad. D. Gracia, en la “Presentación” que hace del libro en cuestión nos informa que se trata de un curso oral que dio Zubiri en 1968³. Respecto a *Tres dimensiones del ser humano: individual social, histórica*, J. Corominas dice que se trata de un curso que nuestro filósofo dictó en 1974⁴.

En segundo lugar, se pone de manifiesto en las distintas fechas de los trabajos descritos, que se trata del esfuerzo por parte nuestra de seguir genéticamente el desarrollo del pensamiento zubiriano. La noción de posibilidades que describimos en estos tres trabajos, no sólo se va enriqueciendo, sino que asistimos al penoso esfuerzo zubiriano por ir clarificando una noción que es clave en su construcción filosófica.

2. Dimensión moral de la realidad humana

La dimensión moral de la realidad humana es el capítulo VIII del libro editado por Ignacio Ellacuría, *Sobre el Hombre*. Se trata de una parte de un curso oral que Zubiri impartiera en 1954. Fue un tema sobre el que nunca más nuestro autor se hizo cuestión explícita. Hay nociones, como la de dimensión, que en su curso de 1967 la va a inscribir no en el ámbito de la realidad sino en el ámbito del

1. Profesor de Antropología Filosófica

2. Ellacuría, “Presentación”, p. xix.

3. D. Gracia, “Presentación”, p. iii.

4. J. Corominas, “Presentación”, p. VII.

ser humano. Por ello el tratamiento extenso que aquí hace de las posibilidades, tiene que ser necesariamente completado con su reflexión ulterior, sobre todo con la exposición que va a hacer de ella en la “Dimensión histórica del ser humano”. Pasemos a la descripción del texto.

Los hombres hacen su vida. El principal responsable en la vida que se hace, es el propio hombre. Sin embargo, para hacerla tiene que contar con posibilidades. Las posibilidades se ponen en función de la vida que se quiere hacer. Las posibilidades no flotan en sí mismas, sino que es con lo que contamos en la vida. Es evidente que si se aceptan unas y se rechazan otras, se debe a la vida que se quiere hacer (cf. SH 343).

No obstante, esto plantea una seria dificultad: ¿cuál es la índole de esas posibilidades? Zubiri está interesado en acentuar que estas posibilidades son apropiables. Lo que hace que sean posibilidades es que puedan ser apropiables por una realidad humana (cf. SH 343).

En este sentido las posibilidades no son propiedades del hombre como puede ser su talento, o su estatura. Antes de ser apropiadas no son posibilidades. Lo que hace que sean posibilidades, es la necesidad del ajustamiento biológico que tienen los hombres, por ello dice: “en el caso del hombre ese ajustamiento transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad” (SH 347).

Las posibilidades son las que le permiten su viabilidad biológica. La realidad humana sería inviable si contara únicamente con sus propiedades naturales. Los hombres se apropian de algunas posibilidades y rechazan otras. Esto plantea el problema de cómo se justifica que algunas se acepten y otras sean rechazadas. Para dar cuenta de dicha acción comienza por indicar las posibilidades de las que se ha apropiado, se tenían tales o cuales posibilidades y ha elegido alguna de ellas (cf. SH 350).

Supongamos el caso extremo de alguien que se ha apropiado de la posibilidad de no hacer nada con su vida, ¿habría dado cuenta de su acción, únicamente indicando que se apropió de una de las posibilidades que le ofrecía su situación? Si las posibilidades son muchas, ¿no habría que decir por qué fue esa la candidata y no otra? Por ello Zubiri dice: “la posibilidad que entra en juego tiene un carácter que la distingue de todas las demás. No es sólo posibilidad, sino que es realmente posibilitante” (SH 350).

En este sentido para dar cuenta de un acto, hay que reparar en ese momento que tiene la posibilidad de ser posibilitante. No todas las posibilidades lo son en la misma medida. Pero este es el problema, hay que preguntar ¿por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante?, A diferencia de otras que no lo son Zubiri dice que “la preferencia es en cierto modo la justificación de las posibilidades” (SH 350).

Continúa preguntándose “qué es lo que lleva al hombre a estar en situación de preferir” (SH 354). La primera respuesta que se da a esta inquietud es decir que se trata de la idea de hombre, que le llega en cada caso a cada uno de la sociedad en la que vive, y a esa idea refiere sus acciones y, en su virtud, unas posibilidades le parecen o no preferibles a otras (cf. SH 354-55)

La segunda respuesta es la que da, según Zubiri, Kant: unas posibilidades son preferibles a otras, cuando lo que realiza lo hace por cumplir con su deber: se prefiere unas posibilidades en lugar de otras porque la posibilidad preferida es una posibilidad incondicionada, no tiene condición y precisamente por ello se nos presenta como deber (cf. SH 356).

La tercera respuesta establece que el que esté dotado del sentido de los valores, percibe con evidencia objetiva que un valor es superior a otros. Se trata de la respuesta que da Scheler. Los hombres son sim-páticos y en la medida en la que lo son, están capacitados para ver que hay cosas que son más valiosas que otras. En este sentido prefiere aquéllas que ve que son más valiosas (cf. SH 357).

La respuesta de Zubiri tiene tres niveles. En el primero, y dialogando con Scheler, establece que ciertamente el dos, el tres y el cinco son objetivos, pero que se trata de una objetividad que se funda en la realidad, por lo tanto, la realidad es anterior a la objetividad. En segundo lugar, dice que si un valor es objetivo hay que suponer necesariamente la realidad frente a la cual se juzga dicha objetividad, y ésta es la realidad humana. En este sentido la realidad humana, piensa nuestro autor, es la fuente de todo valor, es la raíz de todo valor. En tercer lugar, si la realidad es fuente de todo valor lo que decimos de dicha realidad es que es buena. Por ello observa que “el ámbito que se le abre al hombre es el ámbito de la bondad, de la realidad buena.” (cf. SH 359)

En definitiva lo que fuerza que unas posibilidades sean preferibles a otras y, desde esta perspectiva, que nos las apropiemos o las rechazemos es la realidad. En este sentido hay una articulación precisa entre realidad y posibilidades (cf. SH 363)

2.1 Posibilidades y realidad

La articulación comienza a hacerse a partir de la comprensión de medios y de fines. Para salir a la calle la escalera es un medio, pero lo es en la medida en la que alguien se encuentra con que tiene que salir a la calle; mientras esto no ocurre la escalera no es más que una realidad que tiene tales o cuales propiedades o notas. Lo que importa rescatar de este modo de plantear las cosas es lo siguiente: la escalera sólo es medio para una realidad humana. Sólo es medio en tanto soluciona un problema que la situación le está ofreciendo a aquella realidad. Pero, finalmente, sólo es medio en la medida en la que

se recurre a ella, en la medida en la que alguien se propone utilizarla como tal. Sin embargo, lo que Zubiri quiere dejar claro es que lo que hace que sean posibilidades no es que sean medios o fines, sino que son medios o fines porque son posibilidades (cf. SH 373).

En esta articulación que andamos buscando vuelve a aparecer la distinción entre acto y suceso, sólo que a esta altura de la reflexión Zubiri habla de realidad de acto. Realidad de acto hace referencia a las notas o propiedades que han entrado en juego en la ejecución de dicho acto: el conjunto de músculos que se ponen en funcionamiento para caminar por ejemplo y habla de la realidad como posibilidad. La realidad como posibilidad se articula con la propia realidad, es la articulación de la realidad con la realidad. Se sigue ejecutando un acto: caminar, pero se hace como deporte porque se quiere ser deportista, Zubiri dice: “tomar la realidad no solamente como realidad de acto, sino como posibilidad para definir en aquel acto mi propia personalidad” (SH 375).

Las posibilidades de las que los hombres se apropian van constituyendo, queriéndolo o no, una manera concreta de hacerse cargo, tanto de su realidad como de la realidad de las cosas. Es verdad que todos los hombres y mujeres tenemos que habérmolas con las cosas; pero ese modo es diverso, por las posibilidades de las que cada uno se ha apropiado (cf. SH 376).

Es importante caer en la cuenta de que las posibilidades, no lo son porque sean morales. Lo moral de una posibilidad no está en que sea posibilidad, sino en que ha sido apropiada. La índole de lo que sea una posibilidad, hay que buscarla en otra dirección y no en el ámbito moral. Esto se entiende en seguida cuando nuestro autor escribe: “el hombre, animal de realidades, es por lo mismo animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral” (SH 379).

Zubiri tiene inexorablemente que decirnos lo que entiende por posibilidades. Para ello comienza estableciendo que posibilidad y propiedades reales de una cosa, no son lo mismo. Aunque él pone el ejemplo del agua fresca y del aire, el ejemplo de la madera puede ser en este sentido más esclarecedor. La madera tiene sus propiedades. Pero que no es lo mismo propiedades y posibilidades puede verse claro en el hecho de que con los mismos trozos de madera, podemos construir una silla, una mesa, una casa, una escalera etc.⁵

5. Si se diera la ficción de que silla, mesa, casa y escalera germinaran, las sillas harían germinar un árbol, pero lo mismo ocurriría con las mesas, etc. En este sentido se trata de objetos que tienen las propiedades de la madera. Sin embargo, no tienen el mismo sentido. El sentido que tiene una silla no lo tiene una mesa. La cosa se ve más clara si en lugar de la madera se recurre a un salón. Este salón puede ser utilizado para dar clases, para una celebración religiosa, o como pista de baile. Se utilice para unas cosas o para otras es algo que le tiene sin cuidado a las paredes que actúan por sus propias notas, pero es distinto el sentido si se utiliza como salón de clases, como templo o como discoteca.

Pero una vez establecido que no se identifican, es evidente que no habría posibilidades sino en virtud de ciertas propiedades: las posibilidades no se identifican con las propiedades reales de una cosa, pero las hay en virtud de aquéllas.

Para identificar la estructura de las posibilidades podemos partir del juicio: “tenemos posibilidades”. Si se pone el acento en que se tienen, son reales; pero si se pone el acento en que son *posibilidades* son irreales (cf. SH 381)

La noción de posibilidades permite a nuestro autor llevar a cabo la articulación entre lo real y lo irreal. Las posibilidades en tanto posibilidades son irreales. Pero la irrealidad de las posibilidades pugna por realizarse⁶, y ello sólo es posible en la medida en la que se fundan en determinadas propiedades, por ello observa:

La realidad de las propiedades físicas que constituye, por ejemplo, la escalera, es fuente de posibilidades que, en virtud de las propiedades reales de la escalera y del hombre, hacen que realmente tenga la posibilidad de poder bajar por ella, hacen de esa posibilidad una posibilidad apropiable (SH 381).⁷

Las posibilidades no existen en abstracto, la realidad sólo ofrece unas determinadas posibilidades a una realidad humana que puede apropiárselas, desde esta perspectiva las posibilidades hacen referencia inmediata a los hombres. Zubiri dice que “la realidad es buena en tanto en cuanto ofrece unas posibilidades que son apropiables por el hombre, y lo son naturalmente porque el hombre las tiene realmente” (SH 381)

A la articulación entre propiedades, posibilidades y apropiación hay que completarla con la articulación con la realidad, que va precisándose con más claridad. Zubiri piensa que solamente podemos hablar de posibilidades en la medida en la que los hombres se encuentran enfrentados con la realidad. En otros términos, sólo podemos hablar de posibilidades en la actividad, en la praxis cotidiana de los hombres⁸, en una situación concreta; por ello nuestro autor establece que “no habría posibilidad si además de las propiedades reales y física de la cosa, no estuviera el hombre enfrentado con la realidad” (SH 385).

6. “Las posibilidades tienen puestos sus tentáculos en la realidad, porque de ella emerge la necesidad de forjarse posibilidades, y porque toda posibilidad está mirando a lo real que va a posibilitar, por lo menos en principio. Las posibilidades tienen puestos sus tentáculos en la realidad, no solamente porque emergen de tendencias, sino porque en cierto modo, incoativamente pretenden introducirse en realidades” (SH 352)

7. Brillante articulación entre propiedades, posibilidades y apropiación. Sin propiedades no habría ni posibilidades ni la posibilidad de podernos apropiar aquellas posibilidades. Y el modo de concretarse las posibilidades es mediante su apropiación.

8. Dice Ellacuría que “es a través de las obras donde se completa y se realiza el hombre y donde va a darse la comprobación de lo que es su realidad y su moralidad”. I. Ellacuría, “Curso de ética”, p. 269.

No es que las posibilidades estén ahí a la mano, para todo aquel que quiera apropiarse de ellas, es que las posibilidades sólo se hacen evidentes, sólo se manifiestan, sólo sabemos de ellas, en la medida en la estamos enfrentados con la realidad⁹, y en dicho enfrentamiento, por el hecho de tener que responder a ella, se nos ofrece un conjunto de posibilidades.

2.2 Posibilidades y realidad humana

Esto inevitablemente fuerza a Zubiri a preguntarse por la relación entre las posibilidades y la realidad humana (cf. SH 385). Esta pregunta no es arbitraria, en tanto que es desde la realidad humana desde donde se puede hablar de posibilidades. La posibilidad no es posibilidad más que para una realidad, la humana, si no existieran hombres y mujeres no habría posibilidades. Las posibilidades en este sentido, lo son en tanto los hombres tienen que inventar su propia vida y la vida de los demás, en un contexto concreto y preciso. Y por ello Zubiri establece:

toda situación le coloca al hombre en esa doble condición: la de ser aquel en quien la situación va a resolverse, y la de ser aquél que precisamente la resuelve. Y aquella dimensión, por la que el hombre, como realidad, en cierto modo en sí se encuentra lanzado a esa segunda dimensión, es lo que llamamos *estar sobre sí*. Sin esto no habría posibilidad ninguna de que hubiese posibilidades (SH 386).

Es decir, Zubiri precisa que no sólo hace falta una determinada situación, sino que es inexorable que quien se encuentre en dicha situación, sea una realidad que tenga ese carácter que él denomina *estar sobre sí*, de supraestante. Por *estar sobre sí*, se encuentra ante sí mismo, se descubre como realidad que tiene que responder a la realidad, y es por la respuesta que tiene que dar, que las cosas ofrecen determinado sistema de posibilidades (cf. SH 386)

Zubiri tiene cuidado de constatar que eso que ha llamado estar sobre sí, no es una mera generalidad, sino que tiene una forma concreta. Estar en forma plenaria, es decir, es lo que debe llamarse *felicidad* (cf. SH 391). El hombre *está sobre sí* en forma de felicidad. Esta felicidad es el poder que el hombre tiene en su propia realidad. Si la realidad tiene poder, la tiene por ser felicidad. El poder de la realidad humana, reside en que tiene la felicidad como posibilidad apropiada (cf. SH 398). Lo que lo fuerza a preguntarse por lo que define la felicidad (cf. SH 402) para ello Zubiri parte de que:

en la felicidad va envuelta la realidad entera del hombre no sólo por lo que tiene de complacencia y de sentiente, sino también por lo que tiene de inteligente, porque el hombre es unitaria y indivisamente inteligencia

9. "La realidad se le da al hombre como encargo; el gran encargo del hombre es su propia realidad con la que tiene que ser y la realidad de la historia". Ibid. p. 160.

sentiente; de ahí que es una realidad que no puede realizarse si no es determinando la figura de su propia realidad en tanto que realidad (SH 403-404).

Lo que ocurre, dice más adelante Zubiri es que:

en cada una de las situaciones, queremos un bienestar sobre el que gravita una felicidad [...] no se puede ser feliz sin bienestar, pero [...] no hay bienestar sin felicidad. El problema consiste, pues, en averiguar cómo se determinan el bien y la felicidad en esto que llamamos bienestar (SH 406).

Para Zubiri la felicidad es una posibilidad apropiada, en este sentido es la posibilidad de las posibilidades; todas las demás lo son, es decir son posibilidades, en la medida en la que se inscriben en esa primaria cosa que el hombre tiene que hacer, ser feliz. Si esto es así, dice Zubiri:

las posibilidades, en tanto que apropiables, no están en igual condición dentro de la posibilidad respecto de la cual son posibilidad, de la felicidad [...]. Todas las diferencias de apropiabilidad de las demás posibilidades revisten el carácter de ser más o menos posible para la felicidad; es decir, tiene un poder más o menos posible para la felicidad [...]. Son las unas más apropiables que las otras en el sentido de la felicidad que van a posibilitar y de la cual reciben todo su poder” (SH 408).

En principio, los hombres y mujeres tenderán a aquellas posibilidades que son más conducentes para ser felices, esto no por mera arbitrariedad sino porque aquellas posibilidades tienen un poder que les proviene de la felicidad¹⁰. En este sentido los hombres *deberían* apropiarse de las posibilidades que tienen el poder de hacerles feliz, su deber reside en esa apropiación (cf. SH 408-409) El deber es la posibilidad de ser feliz. Zubiri tiene cuidado de establecer que el poder al que se refiere no tiene el sentido de potencia (cf. SH 409).

Este poder tiene una forma precisa: *la ob-ligación*. Los hombres están obligados de apropiarse de aquellas posibilidades que son más conducentes a la felicidad (cf. SH 411).

Sin embargo, esta consideración del deber, deja en pie un problema que Zubiri tiene que resolver y que plantea en los siguientes términos: “que el hombre esté vertido constitutivamente por su propia realidad al deber, y que por

¹⁰ Y, sin embargo, eso no significa que los hombres tiendan siempre a apropiarse de aquellas posibilidades que les hacen feliz. Teóricamente parece claro que si las posibilidades están potenciadas desde la felicidad, fácilmente se propendería a apropiárselas, pero el hombre no lo hace, por eso el hombre es la única criatura que tiene la posibilidad de ser feliz, pero también la de ser infeliz.

consiguiente es a una, y por la misma razón, realidad que es, y realidad debida, deja en pie el problema de cuáles son esos deberes” (SH 412).

Zubiri considera que en su búsqueda, es inexorable que entre en juego la razón. Los deberes no transparentan más que en un acto de razón, pero de una razón que se funda en una inteligencia sentiente puesta en marcha (cf. SH 413) Pero ¿de dónde saca esos deberes la razón? (cf. SH 414) Y contesta “de la realidad humana como per-fección penden en plural cuáles sean los deberes [...] y esa dependencia es justamente lo que la inteligencia sentiente descubre, y ese descubrimiento es el acto de la razón” (SH 415). Con aquellos deberes es desde donde el hombre responde a la situación en la que se encuentra incurso, y por ello nuestro autor establece que “responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad” (SH 416)

Como dijimos más arriba, para nuestro filósofo, esta responsabilidad no es sólo un asunto individual. Partamos de que las posibilidades son primariamente entregadas a los hombres por los hombres que le han precedido y por los hombres de su grupo social. Y que se dejan ver, en la medida en la que el hombre se enfrenta con su realidad; en dicho enfrentamiento transparentan las posibilidades que la situación le ofrece (cf. SH 385).

Este enfrentamiento no es sólo intelectual, es un enfrentamiento ético y político, en la medida en la que no sólo nos enfrentamos con la realidad, sino que hay que encargarse y cargar con dicha realidad. En este sentido las posibilidades se hacen más transparentes en la medida en la que los hombres se ven forzados a tener que cargar y encargarse de lo real (cf. SH 421).

Lo que ocurre es que decir que la sociedad ofrece un conjunto de posibilidades, nos enfrenta directamente con el problema de establecer en orden a qué se ofrecen unas y no otras posibilidades. En otras palabras, nos enfrenta con la dificultad de aclarar cuál es el tipo de hombre que va a realizarse en dicha sociedad, porque como lo sostiene Zubiri la sociedad no tendría la posibilidad de determinar un conjunto de posibilidades, sino fueran apropiadas en orden a la felicidad del hombre. Y continúa diciendo que “ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre” (SH 425).

Aquellas posibilidades, aquellos deberes están intrínsecamente implicados en la idea de hombre que va a realizarse en dicha sociedad. En otras palabras, no es una mera arbitrariedad que la sociedad tenga una u otra idea del hombre. La tiene porque es el tipo de hombre que está capacitada de forjar, y esa capacidad se funda en el sistema de posibilidades con las que cuenta (cf. SH 426).

Por lo tanto la creación u obturación de posibilidades en una sociedad determinada, significa el desarrollo o deformación de la idea moral que del hombre tiene en esa sociedad. Es evidente que toda sociedad tiene una determinada idea de hombre, idea que subyace tanto en el comportamiento de los hombres individualmente considerados, como en el comportamiento de los grupos sociales. Esa idea no es, necesariamente, una idea explicitada. Es decir, no se trata de que los hombres, primero pongamos a funcionar la idea que tenemos de ser humano y que luego nos comportemos en consonancia de dicha idea. Puede ocurrir que incluso ni seamos conscientes de la idea que en la práctica vamos realizando (cf. SH 427-28).

Lo que hay que preguntarse es ¿en base a qué se va formando dicha idea?, porque como lo señala Zubiri, no se trata de una mera ocurrencia de la sociedad o mejor, ¿por qué hay una diversidad de ideas del hombre? Podría contestarse argumentado que se trata de hombres que pertenecen a distintas sociedades y que la diversidad se monta precisamente en dicha diversidad. Sin embargo, el problema sube de todo cuando se constata que no es necesario que se trate de ideas de diversas sociedades, sino que en un mismo hombre puede ir variando y de hecho varía la idea que pueda tener de sí mismo (cf. SH 428).

Que la idea que tiene un hombre de sí mismo pueda cambiar y que de hecho cambia, es algo que nos tiene que forzar a preguntarnos ¿cómo están esas distintas ideas de hombre en la realidad humana? (cf. SH 429). Zubiri contesta con precisión afirmando:

la perfección humana está fundada en una perfectividad y precisamente por eso esas distintas ideas del hombre representan otras tantas “posibilidades” de ser hombre de una manera o de otra. Pero las posibilidades no están implicadas en su principio como lo explícito lo está en lo implícito o lo actual en lo virtual, sino que están implicadas incoactivamente (SH 430).

Lo que aquí importa establecer es que los cambios que pueda haber en la idea que se tiene del hombre, no sólo no son antojadizos, sino que se enraízan en las posibilidades reales que una sociedad determinada le ofrece al hombre. Es decir, qué hombre se va a realizar, tiene que ver directamente con las posibilidades que esa sociedad pone a su disposición. La idea del hombre no cae de las estrellas sino que está radicalmente contextualizada. (cf. SH 431).

En este sentido de lo que los hombres son responsables es la de responder a su realidad y el modo de hacerlo es apropiándose responsablemente el sistema de posibilidades que la sociedad, su sociedad le ofrece.

El esfuerzo zubiriano, en el texto que describimos, se inscribe en el nuevo ámbito que nuestro filósofo ha abierto a la filosofía, nos referimos al ámbito

de la realidad. Y es precisamente dentro de este ámbito en el que va a pensar y repensar los problemas radicales de la filosofía, desde esta perspectiva, entendemos por qué denomina a lo moral, dimensión de la realidad humana¹¹. La moral sólo puede ser entendida adecuadamente, inscrita en la realidad.¹² Pero como se trata de una realidad que es humana, va a verse precisado a estudiar cómo dentro de una rigurosa evolución animal va surgiendo una nota, la inteligencia, que va distinguiendo al animal humano de todos los demás animales. Es el tratamiento que hace en *Estructura dinámica de la realidad*.

3. Estructura dinámica de la realidad humana

El esfuerzo de Zubiri es inscribir el problema de las posibilidades, en el ámbito de la novedad de la realidad humana. Para ello parte del hecho de que el hombre ha surgido por evolución, no le cabe ninguna duda que en esa evolución va a surgir algo completamente nuevo respecto a los diversos tipos de vida animal precedentes. En el momento en el que este animal considera la situación para responder adecuadamente a ella, surge un animal cualitativamente distinto a los animales anteriores (cf. EDR 209).

Aprehender las cosas como reales y aprehenderse a sí mismo como real, es el acto elemental de la inteligencia¹³, por ello dice nuestro autor que el hombre es un animal realidades. Así como cualquier otro animal se agota en sentirse estimulado, los hombres son animales que aprehenden inexorablemente el estímulo como realidad, y ello es posible porque ha emergido en esa vida animal una nota nueva la inteligencia. Ninguna otra criatura sobre la faz de la tierra está dotada de aquella propiedad, ello es exclusivo de la realidad humana (cf. EDR 210).

Eso no significa que se dé un salto en la evolución. Zubiri ha establecido que la evolución es evolución de una materia. En este sentido lo que de inteligencia haya en la realidad humana, lo que de enfrentamiento con lo real haya en la realidad humana, nace en el seno mismo de esa materia. No se trata de que la inteligencia tenga un origen diverso a su organismo, sino que tanto la inteligencia como el organismo son una estricta evolución de la materia (cf. EDR 212).

En todo caso, el interés de Zubiri reside en decirnos que esa realidad inteligente tiene también su propio dinamismo, su propio dar de sí. Nosotros tenemos que

11. Cf. J. Corominas, *Ética primera*, pp. 127-128.

12. En el III Congreso Internacional Xavier Zubiri, Adela Cortina distingue entre moral como estructura y moral como contenido. La importancia para nuestra investigación estriba en que la moral como estructura, se inscribe en lo que esta misma pensadora denomina protomoral, los hombres inexorablemente somos morales, la moral se inscribe en la realidad humana. La moral como contenido apunta más bien, a la diversidad de morales, que van a depender de las sociedades, de las situaciones y, por lo tanto, de las distintas posibilidades con las que cuentan los hombres concretos. En definitiva uno de los aportes del trabajo zubiriano sobre la Dimensión moral de la realidad humana, reside en aquella distinción.

13. Cf. Sobre el hombre, p. 27.

atender cuidadosamente como las posibilidades son algo que ese animal de realidades va dando de sí (cf. EDR 218).

Es un hecho, como ya vimos, que los hombres tenemos que hacer nuestra propia vida. La hechura de la vida es responsabilidad de cada uno de los hombres. Pero si preguntamos por lo que permite que la hagamos, en un primer momento Zubiri, provocativamente, no nos lo dice, lo llama “aquello con que hace su vida” “es algo que tiene una estructura”. Sin embargo, con respecto a la ejecución de la vida, establece con claridad que “se ejecuta con cosas”, lo que hace pensar que hacer la vida, por el modo indeterminado en la que lo expone, y ejecutar la vida, son modos diversos. Ejecutamos la vida con cosas, pero la hacemos con algo que por el momento nuestro filósofo sólo ha dicho que es o *algo* o es un *aquello* (cf. EDR 226).

Lo que importa a Zubiri respecto de ese aquello es que tiene una estructura, pero una estructura de sentido. Por lo tanto, de lo que se trata es de preguntarle ¿qué significa esa estructura de sentido o mejor cuáles son sus momentos? La noción de cosa también tiene su grado de indeterminación; pero si se hiciera la vida con cosas, quizá el interés residiría en la estructura de esas cosas, con lo que la pregunta recaería sobre la realidad de dicha cosa, pero por ello Zubiri habla de *algo*, para con ello indicar que no va a tratar de la realidad de las cosas, sino del sentido de aquello con lo que los hombres hacemos la vida (cf. EDR 226).

Realidad y sentido son dimensiones diversas de las cosas. Es decir, aquello es cosa, sólo que se le denomina “aquello” porque la atención va a recaer en su sentido. Para Zubiri estar *entre y con cosas* sólo es posible ejecutando una determinada acción. De hecho las acciones humanas se fundan en el hecho de encontrarse entre cosas (cf. EDR 226).

Lo importante es que para nuestro autor no se trata sólo de que los hombres estén capacitados para realizar una determinada acción, sino que son las cosas las que nos fuerzan a hacerlo; las cosas son las que instan. En este sentido, el momento primario de las cosas es ser instancias, el sentido lo es de una instancia. Pero las cosas no sólo nos instan, no sólo tenemos que ejecutar una acción con cosas, sino que inexorablemente tenemos que recurrir a las cosas. Se trata de una radical unidad entre instancia y recurso, por ello dice Zubiri: “recurso-instancia es la primera estructura formal del sentido en cuanto tal” (EDR 226).

¿Cuál es la diferencia entre sentido y realidad? Repitamos morosamente lo que ya hemos dicho respecto de esta diferencia, pero para ver dicha diferencia en un nivel de reflexión diferente al ya hecho. Para ponernos al tanto de esta diferencia, Zubiri recurre al ejemplo de las paredes. Estas paredes actúan

por su forma, por su peso, por sus colores, por unas determinadas vibraciones electromagnéticas, una densidad de materia etc., en ellas no hay nada que haga referencia a una sala, y por eso Zubiri ha “distinguido siempre entre la *nuda realidad* [...] y *las cosas-sentido*” (EDR 227).

Es evidente que aunque a las paredes les tenga sin cuidado ser una sala, para los hombres que se encuentran entre ellas no les es indiferente. De aquí se deducen dos cosas: la primera es que el sentido se funda en la realidad, y segunda, el sentido lo es para una realidad humana (cf. EDR 227).

Que el sentido sea para una realidad humana significa lo siguiente: los hombres hacen su vida con cosas. Ese con, no es algo externo a los hombres sino que se trata de un momento constitutivo suyo; el hombre desde sí mismo, está vertido a las cosas. También es verdad que las cosas lo son para una vida, en este caso se trata de cosas-de la vida, las cosas son notas-de la vida, y dice Zubiri: “Justamente este ser nota-de [...] es lo que he llamado constructo. Aquella base sobre la cual el sentido se constituye como tal sentido para el hombre, es justamente ser un constructo de la nuda realidad con la vida del hombre” (EDR 227-228).

Zubiri dice de aquellas cuatro paredes, que son una sala de conferencias. A las paredes en tanto paredes les tiene sin cuidado si son sala de conferencias, si son un salón de clases, etc., pero para los alumnos y el profesor que se encuentra entre ellas, ello no es indiferente; tan no lo es, que exige un conjunto de condiciones para que esas paredes sean una efectiva y adecuada sala para dar clases. Nuestro filósofo denomina a esta segunda dimensión sentido, pero este sentido lo es de la realidad, el sentido se funda en la realidad; pero aquella fundación sólo es posible por la intrínseca versión de la realidad a la vida del hombre y de la vida del hombre con esa realidad. En este sentido sólo se habla de sentido en la medida en la que la realidad está vertida a la vida del hombre y la vida del hombre vertida a la realidad (cf. EDR 226).

El hombre hace su vida con la realidad, y la realidad es realidad con la vida del hombre, aquel con es constitutivo tanto de la realidad como de la vida del hombre, por ello Zubiri lo llama constructo. El constructo es la base del sentido, el sentido se funda en aquella recíproca versión (cf. EDR 228).

Zubiri insiste largamente en que el sentido se funda en la realidad, pero que la recíproca no es cierta, la realidad no se funda en el sentido. Sin embargo, aquella fundamentación hay que entenderla rigurosamente. Aunque la realidad sea el fundamento del sentido, la realidad no está capacitada para cualquier sentido. Zubiri recurre al ejemplo de la puerta, un carpintero no puede fabricar una puerta tomando como materia el humo, el humo no tiene la capacidad para construir una puerta. Por ello a la capacidad que tiene la realidad

para ser determinado sentido llama Zubiri “condición”: “el sentido se funda constitutivamente en la condición” (EDR 228).

Sin embargo, esto plantea un problema ulterior: la madera, tiene condición, está capacitada para construir una silla, una mesa, una casa, una escalera, etc. Pero la vida del hombre a lo que lo está urgiendo es por ejemplo, a una puerta y, evidentemente, la madera tiene esta capacidad, tiene la condición de ser una puerta (EDR 228).

Todo ello significa que todas aquellas cosas para las que está capacitada la realidad, aunque de ella nos interese una determinada acción, es lo que nuestro autor llama posibilidad. La realidad ofrece un sistema de posibilidades, y esas posibilidades son las que permiten la ejecución de una acción (cf. EDR 229).

Con respecto a las posibilidades, no se trata de que tengamos como fines la construcción de unos muebles y que para ello tengamos como medio la madera. Las posibilidades, y esto tiene urgencia de aclararlo Zubiri, sobre todo frente a la filosofía tomista, no son medios y fines. Decir que las posibilidades son medios y fines es dislocar el problema. Lo esencial de las posibilidades no son medios y fines, sino al revés podemos de hablar de medios y fines en tanto posibilidades, no es la ordenación de unos determinados medios a unos fines los que nos permite hablar de posibilidades, sino más bien el que podamos hablar de posibilidades, nos permite la ordenación de unos medios respecto de determinados fines (cf. EDR 229).

Lo anterior fuerza al filósofo vasco a responder acerca de lo que son las posibilidades. Zubiri afronta el problema directamente y comienza estableciendo que respecto a las posibilidades no es una arbitrariedad utilizar el plural, piensa que siempre hay más que una posibilidad, y lo demuestra estableciendo que aun en el caso extremo de que sólo tengamos una de ellas, podemos optar en aceptarla o en rechazarla. Por lo tanto lo que importa acentuar en este primer momento de su respuesta es que no se trata de posibilidad, sino de posibilidades (cf. EDR 230).

Hay que volver al ejemplo de la madera: tiene la condición de ser escalera, puerta, edificio, silla, mesa, etc., a dicha condición Zubiri llama posibilidad, pero estas posibilidades sólo lo son, no tanto por que se puede realizar tal cosa, por ejemplo posibilidad de tal silla, sino que lo son en la medida en la que la madera es aprehendida como real. Esa aprehensión de la madera como real, es una versión al todo de la realidad. Entonces la posibilidad lo es, no en la medida en que está vertida a la función talitativa, sino en cuanto es una versión a la realidad. Las posibilidades lo son de la realidad. Quien ofrece posibilidades es la realidad (cf. EDR 230).

Al distinguir entre realidad y sentido, y sostener que el sentido se funda en la realidad le permite fundamentar las posibilidades en la realidad. Las posibilidades no existen en sí mismas, sino fundadas en la realidad. De hecho sólo en la medida en la que los hombres están en la realidad esta les ofrece sus posibilidades (cf. EDR 230).

Pero ¿posibilidades de qué? Para enfrentar esta nueva dimensión del problema distingue entre acto y acción, un acto es pasearme por la plaza. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el mero pasear y el tener que echar a correr huyendo, por ejemplo, de una trifulca en la plaza en cuestión. A lo primero llama acto, a lo segundo llama acción. Es evidente que para realizar lo uno o lo otro se requieren fundamentalmente las mismas funciones. Sin embargo, Zubiri distingue entre acto y acción y la importancia de esta distinción reside en que para él las posibilidades son posibilidades de acciones, no de actos (cf. EDR 232).

Aquellos actos emergen de una sustancia. La sustancia tiene la potencia de hacer emerger determinados actos. La sustancia de una bellota tiene la potencia de hacer emerger una encina. En este sentido el acto es una especie de desenvolvimiento de lo que ya es la bellota. Zubiri en cambio piensa que las posibilidades, no lo son de una sustancia sino de una sustantividad. Es decir, es la realidad entera del animal de donde emergen sus acciones (cf. EDR 232)

De este modo Zubiri está apertrechado para darnos una noción más precisa de posibilidad: *“es precisamente la propia sustantividad y su situación como recurso para sus acciones*. La idea del recurso es la que constituye formalmente la índole de la posibilidad en cuanto tal: los recursos que la sustantividad encuentra en cada situación”. (EDR 233)

En este nivel de la reflexión zubiriana, las posibilidades están en función directamente de la propia personalidad. Importa rescatar esta dimensión para poner en su justo punto el problema de las posibilidades. Ello no significa que no puedan tener una vertiente social o histórica, en la medida en la que esa personalidad se construye en una situación que también es social e histórica. Sin embargo, lo que aquí parece importar a nuestro filósofo es establecer que la base de las posibilidades está en la construcción de la propia personalidad (cf. EDR 233).

En este sentido, la personalidad es una dimensión que es susceptible de construirse o destruirse. En ambos casos los hombres y mujeres se apropian de alguna posibilidad. Sin embargo, esto plantea un serio problema porque no es tan obvio por qué se opta por unas y no por otras posibilidades, y la respuesta a esta inquietud Zubiri la encuentra en el hecho de que las posibilidades ejercen un tipo de poder. No se trata sólo que las posibilidades una vez apropiadas

ejerzan su poder sobre quien se las apropia, sino que previamente a apropiárselas fuerza a que se opte por unas y no por otras, de lo que se trata por lo tanto es de entender con precisión este poder (cf EDR 234).

Se trata de un poder que no proviene de ellas, sino de un poder que proviene de la realidad. Las posibilidades lo son de la realidad, y dicho poder se inscribe en dicha realidad. En esa medida, Zubiri habla de poder de lo real, no son las posibilidades las que tienen poder, últimamente quien tiene poder es la realidad:

el hombre está movido, determinado, siempre, por el poder de lo real en tanto que real. Este poder, por ser esto, es un *poder último*. Además es un poder que efectivamente constituye el recurso último y supremo de toda realidad *posibilitante*. Y además insta al hombre, es “*instante*”, a tener que ejecutar algunas acciones, es decir, a tener que elegir un sistema concreto de posibilidades dentro del poder de lo real (EDR 235).

Zubiri también está interesado en señalar el hecho, para que no quede desapercibido, que se trata de una apropiación. Es verdad que las posibilidades, son ofrecidas por las cosas. Por lo tanto, hablar del poder es una manera de acentuar el problema de las posibilidades por el lado que da a las cosas. Sin embargo, las posibilidades pueden abordarse por el lado que da al ser humano. Y por este lado, lo que hay que decir es que son apropiación, nos apropiamos posibilidades (cf. EDR 236).

Es un hecho que tenemos posibilidades, en tanto posibilidades son irreales, pero en tanto las tenemos son reales. Hay una especie de deslizamiento de lo irreal a lo real, o desde un modo de ser real, o un modo diverso de serlo. Una escalera, no es una posibilidad sino hasta que alguien decide bajar del edificio en el que se encuentra, y al decidirse tiene inexorablemente que apropiarse dicha posibilidad. Por lo tanto, el modo que tienen las posibilidades de actualizarse como reales, es mediante la apropiación, las posibilidades son reales solamente en tanto nos las apropiamos (cf. EDR 236).

Esta actualidad no es un mero hecho, si se identificara la actualización de una posibilidad a un hecho, Zubiri piensa que se correría el riesgo de interpretar a las posibilidades como actos de determinadas potencias, por lo que Zubiri llama a aquella actualización de posibilidades, *sucesos* y de este modo concluye: “un evento o un suceso no es lo mismo que un hecho. La vida humana no está compuesta de hechos sino de sucesos” (EDR 236)

Un hecho es que alguien camine, un suceso es si caminar es algo más que caminar, es una marcha. Caminar lo puede hacer cualquier animal; marchar

sólo aquel que ha elegido hacerlo. Sólo aquél que se ha apropiado de dicha posibilidad. Pero evidentemente, en el caso de la realidad humana, no se trata de una mera arbitrariedad, no se marcha por que sí, sino que se marcha porque esa posibilidad se inscribe en la idea de hombre que se quiere ser. Se marcha porque en dicha posibilidad va envuelta la figura de realidad humana que se quiere construir. Desde esta perspectiva, la posibilidad apropiada es rigurosamente hablando un proyecto incoado, sería absurdo que alguien se apropie de una posibilidad, sino es en vista de algo (cf. EDR 238).

A partir de la descripción que llevamos hecha del pensamiento zubiriano, da la impresión que el problema de las posibilidades tienen una raigambre primariamente individual; es verdad que los individuos se apropian de posibilidades, pero no por esto podemos ceñir las posibilidades única y exclusivamente al ámbito individual, porque de este modo se les estaría privando de una dimensión que es esencial para tener una adecuada comprensión de la problemática que describen; la apropiación de posibilidades es individual, por ser social, pero son sociales e individuales porque son radicalmente históricas, este es el tema que Zubiri aborda en *Tres dimensiones del ser humano*.

4. Tres dimensiones del ser humano

4.1 Introducción

En esta sección vamos a describir la noción de posibilidades en *Tres dimensiones del ser humano*¹⁴. Zubiri comienza su texto afirmando que el título está sopesadamente enunciado. Quiere decir con ello, que la problemática que va abordar en este trabajo está claramente delimitada. Va a tratar del ser humano y no de la realidad humana. Va a inscribir en el ser humano, las dimensiones individual, social e histórica. Estas dimensiones se fundamentan rigurosamente en ser históricas. Lo social no puede entenderse sino desde lo histórico y lo mismo podemos decir de lo individual, nuestra apropiación individual de posibilidades tampoco se entiende sino desde una estricta historicidad (cf. TDSH 3).

La primera distinción que hace es entre realidad y ser. Se trata de una distinción en la que puede pasar desapercibida la finalidad última de nuestro autor, en la medida en la que no aparece explícitamente. Zubiri entiende que la realidad está constituida por un sistema de notas que constituyen su realidad sustantiva (cf. TDSH 4).

No es arbitrario que sea su primera afirmación en el texto que estamos describiendo; dado que se trata de una noción que es central tener en cuenta a lo largo de su lectura, para entender adecuadamente a nuestro filósofo. Lo

14. Este texto zubiriano vamos a citarlo con la sigla TDSH y con sus páginas respectivas.

primero que hay que decir del texto es que Zubiri entiende la realidad como sustantividad. En este sentido, deja establecido que su noción es completamente distinta de la noción de Aristóteles de sustancia¹⁵. La realidad no es sustancia, sino sustantividad. Esto es importante en la medida en la que el problema que aborda nuestro autor es el de las dimensiones del ser humano. En este sentido hay que evitar entender dichas dimensiones como si se tratara de accidentes que brotan de una sustancia¹⁶.

Pero esa noción de realidad tiene su importancia en la medida en la que va a fundar en ella la noción de ser¹⁷. Respecto al ser Zubiri afirma que:

es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un “re”. Y precisamente por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es la realidad y no ser (TDSE 6).

No hay que pasar por alto que se refiere al ser como actualidad y no como acto. En este sentido no sólo está dialogando con Heidegger sino también con Aristóteles. La realidad se afirma como realidad, y a esa afirmación es a lo que denomina ser. Entonces digamos algo que puede parecer obvio, pero no vaya a ser que por obvio no reparemos en ello. Las dimensiones son dimensiones del ser, no de la realidad. Por ello dice Zubiri: “voy a hablar no de la *realidad* del hombre, sino del ser humano” (TDSH 4).

¿En qué consiste lo humano de este ser? Aquí nos enfrentamos con una distinción que es central en el método zubiriano, nos referimos a su distinción entre lo talitativo y lo transcendental. Lo humano talitativamente considerado es una unidad psico-orgánica, es inteligencia, sentimiento y voluntad (cf. TDSH 7). Es metabolismo, sistema nervioso, sistema digestivo, sistema respiratorio etc. Transcendentalmente considerado, nos encontramos que por poseer “de suyo” aquellas notas, le confieren una determinada forma de realidad. Zubiri dice: “el hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o forma de realidad es justamente ser persona” (TDSH 8).

Lo humano del ser es la persona y la persona aclara Zubiri: “significa ser “suyo” y no sólo ser de suyo” (TDSH 8). Pero soy persona, es decir, la persona tiene un

15. Pedro Lain Entralgo, entiende también en este sentido la noción de dimensión: “Rebasando formalmente el esquema aristotélico de sustancia-accidente, Zubiri ha propuesto el esquema sustantividad-dimensiones”. P. Lain Entralgo, “Subjetualidad, subjetividad y enfermedad” en “Realitas III-IV”, p. 50.

16. Ignacio Ellacuría expone con claridad toda las implicaciones de ser, de humano y de dimensión en, *Filosofía de la realidad histórica*, pp 358-59.

17. Para poner en su recta comprensión la importancia de la postura inicial zubiriana basta con escuchar a Heidegger: “la investigación ontológica misma, rectamente comprendida, le da a la pregunta por el ser su primacía ontológica, más allá de la mera reanudación de una tradición venerable y de la profundización en un problema hasta ahora opaco”. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 34

ser. La persona no sólo es persona, sino que se afirma como persona, y en este caso, “tiene un nombre preciso: se llama Yo” (TDSH 9).

Se trata del modo concreto como Zubiri dialoga con toda la filosofía que comienza a gestarse desde Descartes hasta Hegel. Para Zubiri el Yo es la afirmación de la realidad del hombre, en este sentido, el yo está fundado en la realidad humana, y no como pretendió Descartes, que la realidad estaba fundada en el Yo (cf. TDSH 9).

Para ir precisando mejor el problema, de lo que trata este texto zubiriano es acerca de las dimensiones del Yo. ¿Qué entiende nuestro autor por dimensión?¹⁸ La noción de dimensión comienza siendo planteada, diciendo que los hombres y mujeres estamos afectados entre sí (cf. TDSH 10). Pero nos encontramos afectados en tanto los hombres somos una realidad que poseemos unos determinados caracteres internos, a saber, replicante, pluralizante y prospectivo. Entonces, dice Zubiri, cuando se dan estas tres condiciones: “es cuando esa continuidad vital de los seres vivos constituye [...] un *phyum*” (TDSH 14).

Desde esta perspectiva, nos afectamos entre sí en la medida en que formamos especie. Importa señalar, para evitar un malentendido, que Zubiri se preocupa en acentuar que se trata de caracteres internos, en este sentido se trata de un “in”, que se va a diversificar en un “ex”, el “ex” es la actualización de aquel “in”, por ello señala: “mi versión [...] es un momento constitutivo de mi mismo, me constituye [...], mi forma de realidad está, pues, afectada constitutivamente por la versión que desde mi mismo tengo a las demás realidades” (TDSH 10).

La aficción a la que se refiere, es a lo que con precisión se refiere como determinación. Esta determinación es doble, por un lado es la determinación de la realidad en cuanto tal y, por otro es la determinación de las demás personas. A esta doble determinación es a lo que nuestro autor llama *dimensión* (cf. TDSH 10).

4.2 Dimensión individual

Comencemos a describir cada una de esas dimensiones a las que se refiere nuestro autor, comenzando por la dimensión individual. Evidentemente el propósito es constatar la noción de lo individual en el ser humano.

Para ello Zubiri comienza dividiendo su trabajo en dos secciones. En la primera se pregunta por lo individual como carácter de la realidad humana, y en la segunda aborda lo individual como carácter del ser humano. Respecto a la primera cuestión precisa que se trata de una pregunta que se orienta a lo que él llama diversidad individual. Es decir, parece evidente que el progenitor es

18. Según Ellacuría se trata de una noción importante en la metafísica de Zubiri. Y donde la expuso con más detenimiento fue en *Sobre la esencia*, Ellacuría, op. cit. p. 356.

distinto al progénito, de esto puede erróneamente pensarse que la individualidad que andamos buscando es mera distinción. Sin embargo, Zubiri constata que también son distintos un perro y un hombre por lo tanto, la individualidad no es mera distinción (cf. TDSH 20).

La individualidad hay que buscarla entre los miembros de una misma especie¹⁹. En la especie, recuerda el filósofo, lo que encontramos es que los hombres estamos desde nosotros mismos vertidos a los demás y los demás se encuentran vertidos a nosotros, por lo tanto de lo que se trata es de una “diversión”. Se trata de una diversidad individual (cf. TDSH 20).

Sin embargo, para Zubiri no está todavía precisada la individualidad que buscamos. En la medida en la que se trata de una versión por ser lo que somos, es decir somos diversos en tanto que realidad. Si suponemos la ficción de ser el único ser del planeta, no por eso dejaríamos de ser diversos; se trata, desde esta perspectiva, de una individualidad radical. Por lo tanto, de lo que se trata es de esclarecer ¿qué es lo que entendemos por individualidad?

A este problema, dice Zubiri, responden al menos tres conceptos distintos. En primer lugar se entiende como individualidad al carácter de irreductible que algo tiene como realidad (cf. TDSH 20). Dos electrones son irreductibles entre sí. Podrán ser iguales, pero siempre uno será el uno y el otro será el dos. En este sentido se puede hablar de individualidad (cf. TDSH 21).

No es este el sentido de individualidad que busca nuestro autor. Por ello, tiene que seguir profundizando su búsqueda y dice que la realidad personal es más individual que la mera distinción numérica. Asistimos de este modo a una comprensión más radical de individualidad, la individualidad como realidad personal (cf. TDSH 22).

No obstante, tampoco esta aproximación a la realidad personal es suficientemente radical para nuestro autor. Porque aunque se trata de una comprensión más radical que la anterior, no es suficientemente radical. En este sentido, Zubiri se ve forzado a preguntarse por la individualidad no sólo en tanto realidad personal, sino en tanto las personas son diferentes entre sí.

Con esta “diferencialidad” nos encontramos con la individualidad que andamos buscando. Si hay que preguntarse ¿qué se entiende por diversidad individual?,

19. Lo anterior me plantea un serio problema: la evolución de algunos animales, por ejemplo la del caballo, indica que son replicantes, pluralizantes y prospectivos, en este sentido podemos hablar también de especie. Entonces el problema que tengo que esclarecer es si podemos hablar de diversidad entre dos caballos. Si uno es diverso respecto al otro. Y aquí el problema se resuelve indicando que no se trata sólo de la di-versión, sino del que es diverso, y en este caso, se trata de otro. Sólo en la medida en la que el otro tiene una figura definida es como se posibilita la convivencia, la convivencia es convivencia de otros. Y veremos que en el modo de proceder de Zubiri primero se precisa bien la noción de otro, y esto le permite plantearse el problema de la convivencia.

hay que establecer que se trata de estricta individualidad diferencial. La diferencialidad individual es un carácter de la realidad humana; no se trata de que seamos individuales por una especie de construcción teórica, sino que somos realidad individual (cf. TDSH 23).²⁰

¿Qué tiene que ver la diversidad individual como carácter de la realidad humana con el tema de las posibilidades? Aquella individualidad diferencial que es en último término la persona, va a requerir construirse una personalidad. Del mismo modo que el Yo está apoyado en la realidad, la personalidad está apoyada en la persona, y aquella personalidad sólo se construye en la medida en la que los hombres y mujeres van apropiándose posibilidades. En última instancia, sea lo que sea las posibilidades tienen como radical justificación la personalidad que vamos a construir con ellas.

4.2.1 Diversidad individual como dimensión del Yo

Una vez expuesta la diversidad individual en la realidad humana, Zubiri va a exponer la diversidad individual como dimensión del Yo, Zubiri comienza recordando que soy persona, y como forma de realidad soy una persona diferente a las demás personas. Pero se trata de una “diferencialidad” que envuelve, por un lado, la referencia a las demás personas, y, en segundo lugar, esa forma de realidad, como cualquier otra forma de realidad se afirma como tal, y en el caso del humano se afirma en ese acto que llamamos Yo. El Yo es el acto en el que se afirma mi realidad personal (cf. TDSH 25).

Pero por el primer rasgo que le atribuimos a la diferencialidad personal, resulta que mi realidad personal no sólo se afirma frente al todo de la realidad, sino que lo hace frente a las demás “diferencialidades” personales. En este sentido, Zubiri dice: “resulta que el “Yo” escrito con mayúsculas cede el paso al “yo” como pronombre personal escrito con minúscula. Yo soy yo” (TDSH 25).

Según Zubiri: “uno se pregunta: ¿qué relación hay entre estos dos ‘yo’” (TDSH 26). Esta dificultad va a esclarecerla frente a Kant y frente a Fichte. Kant también distingue entre estos dos yos. La relación que establece es la de posición, es decir, el yo que interesa a la filosofía es el Yo, con mayúsculas. Es justamente el que piensa, el que pone el mundo, y el yo, con minúsculas es el yo empírico, un yo puesto por el Yo (TDSH 26, 27).

En cambio, en Fichte se diluye la relación entre ambos yos, en la medida en la que, según Zubiri, “el “yo” sería idéntico al “Yo”. En rigor, hay una multiplicidad

20. Esto no significa que estemos justificando teóricamente al individualismo que establece, según Joseph Miralles que la prioridad esté en una sociedad: “donde cada uno tuviera que asumir los riesgos de la libertad de la misma manera que acepta sus ventajas”. porque la postura de Zubiri, se completa con la dimensión social, con la que difícilmente se olvida lo que también recuerda Miralles: “una cosa es admitir que todo acto humano tiene siempre una dimensión de intercambio, de “cálculo de costes y beneficios” y de coersión, y otra cosa decir que todo acto humano es sólo esto, olvidando las dimensiones de comunión y gratuidad que comporta” J. Miralles, “El estado de bienestar: debates y perspectivas”, p. 10.

de Yos, que en sí mismos no tienen nada que ver entre sí. Zubiri denomina a este Yo de Fichte, mónada trascendental (cf. TDSH 28).

El problema estriba, según Zubiri, en que Yo no sólo soy absoluto frente al todo de lo real, sino que soy absoluto frente a otros absolutos. En este sentido, diversalmente absoluto, en la medida en la que estoy determinado por lo real; pero congéneremente estoy determinado por los demás. Desde esta perspectiva, mi Yo está determinado a ser yo. Pero como aquella codeterminación es a lo que Zubiri denomina dimensión, entonces entiende que el yo es un yo dimensional (cf. TDSH 29).

Mide el modo de ser absoluto, mide el modo de ser Yo. Pero este modo de ser medido a ser Yo, dice Zubiri tiene un modo preciso: ser cada cual (TDSH 31).

4.3 Dimensión social

Pero los individuos no sólo son diversos respecto a sus progenitores, sino que en una forma u otra conviven con ellos, este aspecto es distinto de la mera diversidad, por ello Zubiri dice:

cada uno de los vivientes de una especie no simplemente está situado respecto de su propia vida, sino que está *co-situado* con todos los demás [...]. Esta *co-situación* produce [...] una *convivencia* [...] que lleva a los vivientes a [...] constituir [...] sociedad (TDSH 37).

Zubiri inmediatamente aclara que sólo puede llamarse sociedad, a la convivencia de los humanos, porque “sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad” (TDSH 39)²¹.

Nuestro autor aborda la dimensión social del ser humano planteándose tres problemas, a) ¿En qué consiste la versión de un hombre a los demás? b) ¿en qué consiste esa *co-situación* de convivencia en que cada hombre está respecto de los demás? y c) ¿en qué consiste la dimensión radical según la cual esta convivencia refluye sobre el Yo? (cf. TDSH 40).

Desde el inicio del tratamiento que Zubiri hace de las dimensiones del ser humano, ha dejado claro que en el mismo esquema transmitido de replicante a replicando nos encontramos con los caracteres: constitutivo, pluralizante y prospectivo de dicho esquema. En este sentido, deja establecido que la versión es un carácter constitutivo de la *realidad* humana y no sólo del ser humano. Estamos esquemáticamente vertidos a los otros (cf. TDSH pp. 12-13).

21. Pero además porque la sociedad está constituida por lo im-personal, y de los animales no podemos decir que son impersonales, a lo sumo decimos de ellos que son apersonales. En este sentido, sólo los hombres y mujeres somos im-personales, y por serlo, es que podemos constituir una sociedad.

No hay que confundir los dos ingredientes que integran dicha versión. Por un lado, la versión misma y los otros a los que estamos vertidos. El otro no es un otro abstracto, sino que son otros aquellos con los que convivimos. Hoy es posible una convivencia universal por las posibilidades con las que hoy contamos. Sin embargo, dicha convivencia no era posible en el siglo XIII dC. Por lo tanto, en el problema de la versión hay que distinguir lo biológico y lo histórico (cf. TDSH 41).

En esta distinción se hace patente la raíz de la versión, estamos vertidos los unos a los otros, en la medida en la que procedemos los unos de los otros²². Por el modo tan contundente en el que Zubiri plantea dicha cuestión, no le demos más vueltas, la raíz de esta versión es radical y formalmente genética. Da la impresión que quiere evitar cualquier malentendido idealista (cf. TDSH 42).

Para los efectos de este trabajo, importa señalar la raíz genética de dicha versión. Esto plantea la cuestión de la forma concreta de dicha versión, de cómo se encuentran los hombres con los demás²³. Zubiri piensa que previamente a todo encontrarse, los otros ya están metidos en mi propia vida, e incluso que previo a cualquier encuentro y como fundamento de él, se constituye un mundo humano (cf. TDSH 43).

Este mundo humano es la posibilidad que se le ofrece para que pueda convivir con otros²⁴. Para que los hombres puedan convivir se les ofrece algo más que un código genético, se le construyen las posibilidades con las que tiene que contar para ello. En este sentido, las posibilidades son lo primario con lo que los hombres cuentan y son posibilidades en el orden de lo humano. Comienza

22. Pero también un perro procede de otro perro, y no por ello es evidente que los perros están vertidos los unos a los otros. Lo constitutivo de la versión de unos hombres a otros reside en que se trata de la versión de una realidad a otro a realidad, se trata de una versión de realidades. No es una cuestión meramente biológica, sino rigurosamente histórica. Sin embargo, para Barroso Fernández, la versión es propia de todos los animales: “todos los cachorros están vertidos a su madre, de ella reciben alimento y cobijo. Este es el fenómeno radical de la versión, fenómeno que Zubiri, conceptualiza como “ayuda”. Pero en el caso del hombre, la ayuda toma nuevas dimensiones: en el niño, en cuanto animal de realidades, la tendencia a buscar ayuda se convierte en “socorro” una necesidad de ayuda real, no meramente estímulo. Por la necesidad de socorro, el niño está vertido a los demás no vivencialmente, sino físicamente, realmente”. O. Barroso Fernández, “El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 575-576. También Danet Janet, es de la opinión que no es necesario dar este rodeo por todos los animales para concretar la idea de versión Zubiriana: “la versión a los demás es ante todo un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional [...] los hombres estamos vertidos a los demás, y son los demás los que, en una o en otra forma, se han entereado, y han intervenido en mi vida”. F. Danet Janet, “Pensar la política desde la filosofía de Zubiri”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 686.

23. Quiero insistir, por que creo que es en esta insistencia en la que se juega el interés de este trabajo, que aunque Zubiri insista machaconamente en lo genético de la versión se ve siempre forzado a tener que ir concretando, historizando lo biológico de los temas que aborda.

24. Ellacuría, citando un inédito de Zubiri, habla de haber humano, y nos importa traerlo a colación dado que se trata de un haber muy concreto, la cita es la siguiente: “este haber humano constituye el carácter absolutamente concreto [...], de la co-situación en que los miembros de la especie, filéticamente engendrados, conviven entre sí”. Ellacuría, op. cit. p. 381. Pero este haber humano corre el riesgo de ser entendido como cultura, por ello Antonio González sostiene que “cuando Zubiri habla de mundo humano en sus cursos nunca lo conceptúa como cultura sino como haber humano. El haber humano para Zubiri consiste en hábitos y no en logros culturales sean estos materiales o espirituales”. Antonio González, *Un solo mundo*, p. 73.

a establecerse la vinculación entre posibilidades, historia y humano. Como se verá más adelante, rigurosamente hablando, sólo podemos hablar de historia en este mundo humano (cf. TDSH 43).

Bien, la versión se concreta en un mundo humano, al nuevo ser humano se va ofreciendo un mundo humanizado. En este mundo es en el que nos encontramos con los demás, con los otros. Sin embargo nuestro autor piensa que la constitución del otro se da dentro de una experiencia dolorosa (cf. TDSH 46).

El otro comienza siendo mío, continúa siendo otro como yo y termina siendo otro que yo y sólo en este momento, dice Zubiri, es que tenemos plenamente la convivencia. Es decir, la constitución del otro en tanto otro, es la posibilidad para la convivencia. Nuestro filósofo sigue insistiendo en las razones genéticas de la versión (cf. TDSH 46).

Sin embargo, va quedando cada vez más claro la dimensión rigurosamente histórica de dicha versión. Reconocer al otro como otro que yo, no es una mera problemática genética. El otro como otro, se va configurando en la historia de cada cual (cf. TDSH 46).

Seguidamente, Zubiri expone la convivencia. Se trata de una rigurosa fundamentación. Sólo en la medida en la que aparece el otro en tanto que otro, tenemos la posibilidad de plantearnos el problema de la convivencia. Convivimos con otros, en el sentido rigurosamente definido, entonces ¿qué es esto de la convivencia? El problema lo aborda en dos secciones, en la primera se pregunta ¿qué es convivir?, y en la segunda se pregunta por el modo cómo se convive. En la primera parte dialoga estrechamente con Aristóteles, Hobbes, Rousseau y con Durkheim. Según Zubiri, Aristóteles pensó que el individuo era una sustancia, y que como tal necesitaba ponerse en orden con las demás sustancias, en este sentido la convivencia para Aristóteles sería la colaboración entre las diversas sustancias (cf. TDSH 48).

Como muchos saben, la noción de hombre que tienen, tanto Hobbes como Rousseau, no sólo es diversa sino incluso hasta contraria. Hobbes supone que los hombres son por naturaleza malos. El hombre es un lobo para el hombre. En cambio, Rousseau habla de un pre-hombre que requiere de la sociedad para humanizarse, sin embargo, hay algo en esta sociedad que los malea²⁵.

Estos hombres maleados y aquellos hombres naturalmente malos, tienen necesariamente que convivir, por ello, tienen que ceder sus derechos a una instancia superior para que gestione o lo maleados que se vuelven, o lo malos

25. "El ser humano no es un hombre antes de convivir con los demás; es en el hecho social donde accede a su nivel de humanidad. La sociedad, pues, aunque haya maleado al hombre, no es de por sí mala sino necesaria para acceder al nivel de lo humano. Pero es al acceder a este nivel cuando el hombre se pervierte". J. González Faus, *Proyecto de hermano*, p 309.

que son, convivir para estos dos pensadores es un estatuto (TDSH 49)²⁶.

Según Zubiri, para Durkheim aquella inexorable necesidad de convivir, no está plenamente conceptualizada en la comprensión de la convivencia como estatuto, porque si bien se mira aquella necesidad se impone como presión, y por consiguiente lo propio del convivir es la presión de unos sobre otros (cf. TDSH 49-50).

Zubiri está abiertamente en contra de las tres posiciones anteriormente esbozadas, y establece que la convivencia es co-realidad²⁷. En este sentido, piensa que lo que hay que preguntarse es acerca de la forma y de la medida en la que los otros forman parte de mi propia realidad y yo formo parte de la vida de ello (cf. TDSH 51).

Aquí hay que insistir en que el acento está puesto no tanto en los otros, no tanto en la alteridad, sino que se trata más bien de una especie de repliegue a la radical unidad que permite que yo sea uno con los otros y que los otros sean uno conmigo. La convivencia está en juego precisamente en aquella unidad. Es a lo que se ha buscado dar respuesta a lo largo de su historia la sociología (cf. TDSH 51)²⁸.

La primera respuesta que se ha dado desde la sociología de finales del siglo XIX fue afirmar que la sociedad es un organismo, una organización social (TDSH 51). Zubiri aclara que no se trata de que los individuos se organicen entre sí, y que esa sea la condición de posibilidad para que se hable de organismo social, sino más bien se organizan entre sí, porque son orgánicamente miembros los unos de los otros. La organización es el despliegue de la radical unidad orgánica de los individuos. (TDSH 52).

La segunda respuesta, que se funda en la convivencia como organismo, es la de solidaridad. La unidad que buscamos es una unidad solidaria. Pero se trata

26. Según Luis González, el contrato social, más bien supone como presupuesto la convicción de que la ley es la única institución que puede permitir las relaciones tan complejas entre los seres humanos. Y la complejidad estriba, no sólo en que realicen acciones malas, sino en que tienen destellos de buenos. La ley es la única institución que puede evitar que el más fuerte destruya al más débil. cf. Luis González, "La democracia y sus exigencias", p. 7.

27. Se trata de una postura de la más estricta estirpe filosófica de Zubiri. Zubiri piensa que lo propio de los hombres es aprehender las cosas como reales, pero que no sólo aprehende las cosas como reales sino que se aprehende a sí mismo como realidad, en este sentido puede afirmar que la convivencia es co-realidad. cf. Diego Gracia, "La antropología de Zubiri", en *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, p. 96.

28. Una de las cosas que llama la atención en este modo de proceder de Zubiri, es que para decirnos qué entiende por aquella unidad va a echar mano precisamente de lo que ha dicho la sociología, ¿por qué llama esto la atención? Porque en el tratamiento que hace de la convivencia descarta abiertamente la postura tanto de Aristóteles como la Hobbes, Rousseau y Durkheim, a dichas posturas las llama falsas, en cambio asume la respuesta que da la sociología en el proceso de fundamentación de su propia comprensión de dicha convivencia. De tal modo, que al referirse a dicha convivencia Ignacio Ellacuría no duda en atribuirle a Zubiri todos los momentos que describe tan minuciosamente nuestro autor, Ellacuría dice: "Por eso, lo que los hombres forman socialmente es primariamente un cuerpo social en su triple nota de organización, solidaridad y corporeidad". Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 382. En cambio para Antonio González se trata más bien de un riguroso ceder el paso: "la idea de cuerpo como organización, en sociología debe ceder el paso al cuerpo como solidaridad. Y el cuerpo como solidaridad debe ceder el paso al cuerpo como corporeidad". Antonio González, *Un solo mundo*,

de una solidaridad fundada en la convivencia, es resultado de la convivencia (cf. TDSH 53).

Zubiri piensa que con las dos respuestas dadas no se responde a la unidad que buscamos. Esto lo fuerza a exponer una tercera respuesta que se funda en las dos respuestas anteriores. El organismo, piensa Zubiri, “confiere una especie de presencia real actual al viviente dentro de su *phylum*” (TDSH 54).

El viviente no sólo está organizado y es solidario, sino que precisamente por aquella organización y aquella solidaridad, se hace presente desde sí mismo²⁹. Es a lo que Zubiri denomina “tomar cuerpo”, es la *función de corporeidad*. Es la función a la que ha llamado *función somática*, y aclara que: “por función somática entiendo esta función de presencialidad y de actualidad de una vida entre los demás seres vivientes” (TDSH 55)³⁰.

Zubiri sigue insistiendo en la necesidad de concretar su noción de los demás. Los demás son algo concreto. No son considerados como *los demás*, un europeo del siglo XIII con un azteca. Los demás, lo son no en tanto organización, sino en cuanto vida. La actualidad y la presencialidad a la que se refiere nuestro autor, es una presencialidad de vida. Es la vida de cada cual la que se hace presente, se hace actual, y a ello llama soma, función somática, por ello Zubiri afirma que: “convivir es estar vitalmente presente a *los demás*, esto es, tomar cuerpo con ellos” (TDSH 56).

La segunda inquietud que se plantea, es acerca de ¿cómo se convive con los demás?, o más rigurosamente ¿cómo formo cuerpo con los demás? Quiero aclarar que aunque a Zubiri le parece de suma importancia la descripción de los dos modos que, según él, se convive con los demás; no sólo esto sino que le parece que son la manera suprema de convivencia personal (TDSH 60), nosotros nos vamos a centrar, debido al interés de este trabajo, en la descripción de lo que nuestro filósofo denomina convivencia impersonal (cf. TDSH 56).

La impersonalidad es un modo de la persona. Impersonalidad no se entiende como carencia de persona. Para ponernos al tanto de lo que entiende por impersonalidad, nuestro pensador parte de las acciones humanas y en ellas identifica dos puntos de vista. Aquel punto de vista desde el cual en las acciones nos poseemos como realidad, son acciones personales. Y aquel punto de vista que ve en la acción no acciones personales sino acciones de la persona³¹. A estas acciones de la persona es a lo que Zubiri denomina versión impersonal,

29. Mao Tse-Tung, evidentemente con otros objetivos establece una rigurosa relación entre organización y solidez: “Si un partido político quiere conducir la revolución a la victoria, ha de basarse en la justeza de su línea política y en la solidez de su organización”. Mao Tse-Tung, “Sobre la contradicción”, p. 3. las cursivas son nuestras, para indicar la rigurosa fundamentación de organización y solidez.

30. En la aprehensión la unidad de la convivencia queda como actualidad

31. Ellacuría introduce una distinción que puede ayudarnos para comprender mejor a lo que se refiere Zubiri con actos personales y actos de la persona. Los actos personales son aquellos en los que predomina más el momento natural, en cambio los actos de la persona, son aquellos en los que predomina más el momento opcional. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 240.

por lo tanto a la pregunta ¿cómo convivimos con los demás?, Zubiri responde impersonalmente (cf. TDSH 57)³².

ero aquellos demás no son cualquier demás, se trata de unos demás que son otros. Otros en tanto que otros y es con estos otros con los que convivimos, por ello Zubiri llama la llama impersonalidad de mera alteridad. A esta alteridad es a la que llama sociedad³³. La sociedad está constituida por otros, en tanto que otros, y en la medida en la que son otros, pueden en principio ser sustituidos. Esto plantea, dice Zubiri, el problema de la refluencia de esta convivencia³⁴. Zubiri comienza exponiendo diversas maneras de entender dicha refluencia (TDSH 58).

En primer lugar, dice que refluencia no es exactamente relación, en la medida en la que la relación es algo extrínseco al individuo. En cambio, la refluencia en la que está pensando es algo que sale de dentro de dicho individuo (cf. TDSH 61). La refluencia se ha entendido también como imitación, es posible dice Zubiri que lo que un individuo haga en el curso de su vida sea lo que hace otro en la suya. A esto es a lo que Gabriel Tarde, según Zubiri, es lo que llama imitación. Para Durkheim la refluencia es de signo distinto a la respuesta que da Tarde, no es que la convivencia sea *imitación*, sino al revés, es imitación precisamente por ser convivencia, dice Zubiri para Durkheim “el fenómeno primario y radical es la socialidad. Y la socialidad como una realidad propia y autónoma” (TDSH 62).

En definitiva la refluencia no es ni relación, ni imitación, ni socialidad, sino que se trata de *habitud*³⁵. Esta *habitud* tiene unas características sumamente

32. Zubiri dice que la impersonalización es una reducción de lo personal, habla también de que la persona queda en cierto modo en suspenso, el filósofo que habla tanto de reducción como de suspenso es, para Zubiri, Husserl (cf. CLF 207-208). Esto no es una arbitrariedad, dado que Pintor Ramos nos recuerda que “en su filosofía madura Zubiri tiende a identificar la fenomenología con Husserl” (A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad*, p. 329). Más aun este estudioso de Zubiri cree que “la filosofía de Zubiri es incomprensible sin la fenomenología” (op. cit. p. 335).

33. Zubiri tiene presente la distinción entre comunidad y sociedad. Nosotros hemos reparado más en la sociedad precisamente por lo que expondremos al final de este capítulo respecto a la dimensión histórica, ahí veremos que Zubiri se interesa fundamentalmente por la impersonalización de la historia, y nuestro trabajo quiere enfocar el problema de las posibilidades en el marco de la historia, porque como muy bien lo recuerda Ignacio Ellacuría, solo podemos hablar de historia en la medida en la que entran en juego la apropiación de posibilidades. Ignacio Ellacuría “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. en *Escritos filosóficos II*, p. 271.

34. Ignacio Ellacuría dice que esta refluencia ha de concebirse en términos de determinación. La versión a los demás surge de la misma realidad del hombre, en virtud de la cual los demás representan una especial actualidad de la propia realidad vertida, es decir, algo que afecta a la propia realidad y no puramente a su modo de actuar; es una actualidad anterior a toda actuación. Es tomar cuerpo en la línea de la actualidad. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p 383. Estrictamente dice Zubiri, la refluencia es aquello por lo que un fenómeno individual se transforma en un fenómeno social (TDSH 61)

35. El animal humano en tanto animal, fue una realidad que no siempre estuvo dotado de inteligencia, hubo homínidos antes del hombre de cromagnon, que no estaban dotados de inteligencia, podemos hablar de inteligencia únicamente con la aparición del hombre de cromagnon, sin embargo una vida que aparece un animal inteligente, una vez que aparece un animal que se enfrenta con las cosas como reales, todos los demás animales de su especie se van a enfrentar con las cosas como reales, y ello es a lo que llama nuestro autor *habitud*, por eso no la llama *habito*, porque un hombre determinado puede perfectamente tener el *habito* de cenar a las 7 de la noche, pero esto no significa que no pueda cambiar, cuando se le antoje el horario de su comida, en cambio una *habitud*, si se adquiere, se adquiere definitivamente. Esto es lo que quiere decir Zubiri al recurrir al ejemplo del vicio que adquiere una puerta de tanto sufrir portazos, el vicio es adquirido por la totalidad de átomos que conforman la puerta (cf. TDSH 64).

concretas, es una habitud que corresponde a la realidad misma del hombre³⁶, que permite formar la actualidad con el engendrado y que imprime una impronta a la realidad misma del hombre. Por ello, Zubiri señala que “mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una habitud, que es la habitud de la alteridad” Esto le permite decir que el hombre es congèneremente individual y social (TDSH 64).

De alguna manera lo que aquí se ha descrito ha sido la refluencia respecto a la realidad del hombre. Pero como se ha distinguido entre realidad y ser, urge plantearse el problema por el lado del ser humano, por el lado del Yo. Zubiri dice que yo soy yo por tener cuerpo social con los demás en forma de alteridad (cf. TDSH 65), y ese cuerpo social que tiene el yo con los demás lo entiende como “algo que tiene en común con los demás hombres”³⁷ (cf. TDSH 67).

Una vez descrita tanto la dimensión individual como la dimensión social del ser humano, toca describir con más minucia, su dimensión histórica.

4.4 Dimensión histórica del ser humano

Con respecto a la dimensión histórica, Zubiri comienza recordando que podemos hablar de historia, en la medida en la que los hombres tienen una génesis biológica. El *phylum* al cual pertenecen los hombres, es constitutivamente prospectivo³⁸. Es el *phylum* el que es histórico y en la medida en la que lo es, la historicidad se introduce en el ser humano, en el Yo. Es en lo que insiste cuando observa “no se trata de toda la realidad de la historia, sino de la historia en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre” (TDSH 113).

36. En *Sobre el hombre*, Zubiri ofrece una definición precisa de habitud: “todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es lo que llamo habitud [...] por esa habitud, las cosas y el viviente mismo quedan ante éste en un carácter primario propio de ellas y que las califica primariamente” (SH, p. 19). Este texto nos interesa en la medida en la que nuestro autor establece claramente una relación entre habitud y actualidad, que queda de algún modo difusa en los rasgos que le atribuimos a la habitud en la descripción que hicimos de ella. M. Mazón, también ha llamado la atención sobre ello: “la habitud [...] es el modo como el hombre se “ha” con las cosas que “quedan” ante él por el modo en que le afectan”. M. Mazón, *Enfrentamiento y actualidad*, p. 39.

37. La importancia de este tratamiento lo ve Luis Diego Cascante en su postura respecto a la solidaridad. Al respecto dice: “la persona es [...] sujeto de pleno derecho, ya que es en ella donde se deviene en otro, donde el devenir personal concierne a una comunidad personal, es decir, el dinamismo de la suidad se abre para que desde sí misma den y puedan, en su mejor momento, darse a sí mismas”. L.D. Cascante, “Saber estar en la realidad: realismo zubirista y globalización”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*, p. 624.

38. Se trata de un texto que arroja luz para entender un antiguo texto zubiriano. En *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri, dice que: “desde el siglo XVIII, la historia va apretando cada vez más la existencia humana. Mientras, hasta entonces, salvo en casos aislados y en aisladas circunstancias, se consideró siempre la historia como algo que le pasa al hombre. Hoy la historicidad pugna por introducirse en su propio ser.” (NHD 53).

La inquietud que inmediatamente se hace el lector es ¿en qué medida la historia se introduce en mi ser? ¿Qué hay que entender por historia, si la historia es parte constitutiva de mi ser? Es verdad que aquí Zubiri distingue cuidadosamente entre historia que, según Diego Gracia, es propia más de una visión positiva, y historicidad que es más propia de una consideración metafísica, o filosófica. En este sentido lo que pugna por introducirse en el ser es la historicidad. La luz que el texto arroja estriba en que se preocupa en señalar que aquella historicidad pugna en introducirse en el ser humano, en la medida en la que la realidad humana forma parte de un *phylum* que es en sí mismo prospectivo. En este sentido no es el individuo el que es prospectivo, sino que es el mismo *phylum*, y por ello la historicidad se introduce en el ser humano (cf. TDSH 112).

En otras palabras, no hay que esperar de la posición zubiriana un tratamiento de la historia en el sentido de una consideración positiva de la historia, sino más bien un tratamiento filosófico de la historicidad. Por ello, para analizar esta dimensión de historicidad comienza exponiendo el problema de la historia desde la prospectividad de la especie³⁹.

Lo primero que para Zubiri se ha dicho con respecto a este problema, es que la historia es movimiento. Nuestro autor llama la atención acerca de la insuficiencia de este modo de considerar la historia, en la medida en la que no todo movimiento es historia⁴⁰. Al menos hay que plantearse ¿de qué movimiento se trata? a lo que se contesta diciendo que se trata de un movimiento procesual que consta de dos momentos constitutivos, proceder-de y proceder-a (cf. TDSH 114)⁴¹.

La inquietud que suscita esta manera de aproximarse al problema de la historia, es ¿qué es lo que procede-de? y ¿qué es lo que procede-a? o, en otras palabras ¿proceso de qué? Esta inquietud es de suma importancia para dotar a la historia de fundamentos materiales⁴². Como dice Zubiri, “la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de y aboca en una estructura biogenética. Pero, sin embargo, la historia no es *formalmente* un proceso de transmisión genética” (TDSH 114).

Al engendrado no sólo se le transmite una inteligencia sentiente, sino que este engendrado tiene que hacerse cargo de la realidad, el engendrado tiene que ir apropiándose de formas de estar en la realidad⁴³. En aquella apropiación estriba el que los hombres estén abiertos a distintas formas de estar en la realidad. Estas formas de estar en la realidad no son genéticamente transmisibles (cf. TDSH 116).

Es posible, incluso, que la apertura sea propia de la estructura genética de este animal que es el hombre. Se trata entonces de una estructura genética abierta;

39. Zubiri sigue siendo fiel a su modo de exponer las dimensiones del ser humano, y por ello comienza planteándose el problema en términos de realidad, para luego analizarlo en término de ser humano.

40. El que un árbol crezca, o el que una bola de billar se desplace de un lugar a otro, permite hablar de movimiento pero ello no significa que se trate de algo histórico, por ello Zubiri piensa que movimiento hay en la historia, pero lo que hace que sea historia no es precisamente el movimiento, hay movimiento precisamente porque hay historia, con lo que el problema de la historia, queda inalterable (cf. TDSH 113).

41. Lo procesual no está en la serie de etapas, o de pasos, como usualmente se entiende el proceso. Más bien hay etapas o pasos, precisamente porque se trata de algo procesual. Rigurosamente hablando no son los pasos el proceso, sino que los pasos en todo caso manifestaría, develaría el proceso, por lo tanto, el proceso no está en la sucesión, sino en ese previo dar de sí, por ello es más exacto hablar de dinamismo (cf. EDR 64).

42. Cf. SH 53-57

43. No hay que perder de vista que esto que estamos describiendo se inscribe íntimamente en el propósito de este trabajo. La historia, sea individual o social, se monta no sólo en la vida biológica, sino que se monta en la opción, en ella es que nos apropiamos de un modo de estar en la realidad y aquello por lo que optamos, como se verá con más detenimiento adelante son posibilidades. Sin apropiarnos de posibilidades no hay historia, puede haber una vida rigurosamente genética, la vida de un ratón, de un perro, etc. es una vida rigurosamente genética, pero no es histórica, la historia es posible mediante la apropiación de posibilidades.

pero aunque dicha apertura no sea lo propiamente histórico, es la condición para que se pueda hablar de proceso histórico. Dicho sencillamente, no basta con que el engendrado se parezca a sus padres, sino que de lo que se trata es que éstos, entregan no sólo unos caracteres psico-orgánicos sino que lo instalan en un cierto modo de estar en la realidad (cf. TDSH 117).

Aquí hay dos cosas que hay que acentuar. La primera es que la apertura es a formas de estar en la realidad. Estamos abiertos a estar de modo diverso en la realidad. La segunda es que aquella forma de realidad es algo que se entrega al engendrado. En dicha entrega reside lo propiamente histórico. Zubiri comenta al respecto que: “el carácter prospectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad” (TDSH 117). La historia es transmisión tradente⁴⁴. Se trata de una entrega de formas de estar en la realidad tanto del individuo, como de la especie (cf. TDSH 119)⁴⁵.

Por lo tanto, el problema que ahora se le cierne a Zubiri, es el de conceptualizar con precisión la transmisión tradente. Para hacerlo descompone el problema en tres secciones. En primer lugar, se pregunta acerca de los momentos de dicha tradición; en segundo lugar se pregunta por el sujeto de la tradición; en tercer lugar expone el carácter formal de la tradición.

44. Es evidente que el concepto de historia con el que está plenamente de acuerdo Zubiri es con aquel que la entiende como transmisión tradente. Se trata del penoso esfuerzo de dotar a la historia de una fundamentación material. Nosotros podemos decir de Zubiri, que tiene una visión materialista de la historia. En la cual se distingue con precisión tanto el fundamento material que es, según Zubiri, el vector de la historia (cf. TDSH 117) y la historia misma que es entrega, que es *traditio*, lo propiamente histórico es precisamente esta tradición, y por ello se ve enseguida la enorme importancia que tiene la noción de posibilidades, en la comprensión adecuada de historia.

Zubiri aclara que ha insistido en la precisión del concepto de historia fundamentalmente por dos cosas. La primera es que si se entiende por historia, lo que comunmente se llama historia natural, se está atentando nada más y nada menos con la noción de realidad, de tal manera que aunque en la introducción de su texto en el momento de circunscribir con precisión lo que va a tratar, diga que no va a tratar de la realidad sino del ser humano, a la larga lo que está en juego es su propia noción de realidad. La segunda es que si se concibe la historia como una prolongación de la evolución, se pierde lo que es propiamente histórico.

Lo propiamente histórico estriba en la invención, la historia en este sentido es algo que debe forzar la creatividad y la invención de los hombres y mujeres, en la creación de nuevas posibilidades, la historia es una realidad abierta a la creatividad (cf. TDSH 118-119)

En esto la propuesta zubiriana tiene mucha cercanía, con alguna filosofía latinoamericana, sobre todo con aquella que propone que el futuro está determinado: “*simbólicamente* por las anticipaciones de la liberación que “ya” se dan en la vida del pueblo. Esas anticipaciones significan realmente el futuro, y en forma *eficaz* [...], pero están abiertas a la gratuidad de la libertad y a la novedad histórica esperada [...]. Es decir, se trata de una *determinación históricamente abierta*, indicadora del camino, pues determina el próximo paso en la línea de la liberación, pero abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas e imprevisibles”. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, 150.

En el mismo tenor se expresa H. Samour, cuando dice exponiendo el pensamiento de Ignacio Ellacuría, “la historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un topos ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico”. H. Samour, “Zubiri y la filosofía de la liberación”, 614.

45. Respecto a esta noción de historia Diego Gracia comenta: “formalmente considerado, el devenir histórico es un devenir de actualidad, porque es devenir de modo de “estar” en la realidad”, D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, 103-104.

4.4.1 La historia como transmisión tradente

El primer momento al que se refiere Zubiri es al momento constituyente. La tradición instala al animal de realidades que nace, en una forma de estar en la realidad⁴⁶. El segundo momento de la tradición es el continuante (cf. TDSH 121).

Aquí lo que importa señalar es que la tradición se entrega a otro; pero es un otro muy preciso, en nuestro caso es un animal de realidades, en este sentido la tradición continúa en el nuevo vástago⁴⁷. Y finalmente, el tercer momento constitutivo de la tradición es el progrediente (TDSH 122). En definitiva, por lo que se nos entrega se nos constituye como un animal de realidades, como otro animal de realidades, que puede aceptar o rechazar lo entregado.

Respecto al sujeto de la tradición, Zubiri establece directamente y sin ambigüedad que es la especie. Esta tradición afecta a los individuos de dos maneras (TDSH 123) En primer lugar, los afecta como persona, la tradición es lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana en cuanto persona. En la medida en la que el individuo convive con los demás, la tradición le afecta en tanto conviviente. En este sentido la tradición es tradición de lo social, entonces, dice Zubiri, la historia es esencialmente impersonal (TDSH 125).

¿Qué significa esto? Que lo que pertenece a la historia no es “quien” fue Miguel Angel. No pertenece a la historia el pintor Miguel Angel, sino lo que hizo Miguel Angel, haber pintado la Capilla Sixtina, no la operación, pintar, sino lo operado (TDSH 129).

¿Qué importancia tiene el tratamiento exhaustivo que hace Zubiri de lo que llama impersonalidad? Para Zubiri, en lo impersonal está en juego nada más y nada menos que la historia misma, por ello dice que “la vía del *operatum*: su resultado es la historia tanto social como biográfica [...]. La historia, tanto social como biográfica, es esencialmente impersonal” (TDSH 130).

46. Zubiri le atribuye una importancia radical, a esta entrega que se hace al animal de realidades que nace. Se trata de una entrega con la que este nuevo ser va a comenzar en la vida. Por lo tanto, frente a lo que estamos, respecto al interés de este trabajo, es lo que podemos denominar la posibilidad radical del ser humano, las formas de estar en la realidad es la posibilidad con la que cuenta este animal de realidad para comenzar a construir su vida. Desde esta perspectiva, la vida humana no puede comenzar de cero, sino que comienza montana en aquella entrega. Pero además, no es indiferente la entrega que se hace, es verdad que es entrega, pero es distinto el modo como va a comenzar su vida un niño que ha sido abandonado, aunque sea una forma abandonada de instalarse en la realidad, que un niño al que por ejemplo se le instala en un mundo rodeado de afecto. La entrega no sólo constituye como un animal de realidades, sino que va a ser un animal de realidades con unas y no otras posibilidades. Y se trata de unas posibilidades que por lo pronto este animal no puede prescindir de ellas, inexorablemente tiene que comenzar su vida desde ellas y con ellas. Por ello la idea de apropiación, tan central en el tratamiento que hace Zubiri de las posibilidades, es insuficiente para dar cuenta cabal de la noción de historia. En cambio, la idea de posibilidades es de una importancia central, para su mejor entendimiento.

47. Hay que observar que lo que hay de histórico en este segundo momento, no es el hecho de la transmisión, porque si así fuera estaríamos en lo estrictamente genético, y ya dijimos que aunque la historia se apoye en lo genético, la transmisión no es lo formalmente histórico. Se trata más bien en que se trata de una entrega. Entregamos una forma de estar en la realidad, una forma humana de estar en la realidad, la tradición continúa en tanto animal de realidades, y no en tanto roedor, por ejemplo.

Es decir, Zubiri está interesado en establecer que cuando habla de historia, no tiene que entenderse que la limita a lo meramente social, sino que forma parte también de esta historia lo biográfico, o como él dice, historia biográfica. Tanto lo personal como lo impersonal son modos como la tradición afecta a las personas, se trata de un sentido preciso de historia, el concepto modal de historia.

Pero tanto lo personal como lo impersonal, se inscribe en la línea de la tradición como dimensión del sujeto en cuanto determinado por aquella misma tradición, se trata del concepto dimensional de la historia. Por lo tanto, asistimos de este modo a un doble concepto de historia. Lo que importa señalar en esta descripción que estamos haciendo del pensamiento zubiriano, es que a partir de este momento entiende la historia en los siguientes términos: “lo histórico como dimensión, esto es, el ámbito entero de la prospectividad tradente” (TDSH 131).

Es de esa prospectividad tradente de la que se va a preguntar por su esencia⁴⁸. Y para hacerlo pasa recuento a una serie de tesis formuladas respecto a la historia. La primera que expone es la que establece que la historia es la serie de vicisitudes que les pasan tanto a los individuos como a las sociedades. La debilidad de esta tesis, está precisamente en lo que enuncia: la historia es vicisitud. Porque desde la perspectiva de Zubiri, la historia se entiende desde la realidad del hombre; en este sentido la historia es un momento constitutivo de la realidad humana (cf. TDSH 132).

La segunda tesis dice que la historia está montada sobre algo recibido en continuidad tradente. El énfasis de esta tesis no está en que se trate de una entrega, sino en que se trata de continuidad, y dicha continuidad es entendida como testimonio. Desde esta perspectiva, algo será histórico y será tradición, por estar atestiguado (cf. TDSH 132). La insuficiencia de esta tesis reside, precisamente, en que puede haber tradición sin que dicha tradición esté testimoniada. El hecho que no lo esté no significa que deje de ser historia. Pero aun en el caso que el testimonio exista, como de hecho ocurre, la tradición no reside en dicho testimonio, sino en lo que se entrega con él. Es decir, la tradición es entrega de realidad (cf. TDSH 133).

A partir del punto al que se ha llegado, se formulan dos tesis más: la primera establece que lo que se entrega en la tradición es el sentido de los actos: historia sería transmisión de sentido. En la historia, los hombres y mujeres inexorablemente van apropiándose de unas posibilidades y rechazando algunas otras. Pero lo que importa para la tesis que describimos, es que en aquella apropiación lo que está en juego no es la apropiación misma, sino el posible

48. Se trata de una rigurosa aproximación filosófica a la historia, de una aproximación metafísica a la historia. Esto es fundamental establecerlo para tener una comprensión inteligente de la postura zubiriana. Zubiri está haciendo filosofía, no ciencia histórica.

sentido que pueda tener. Dos individuos pueden optar por las mismas cosas, sin embargo lo histórico reside en el sentido que tenga para uno o para el otro. La historia es transmisión de sentido (cf. TDSH 134)

La segunda tesis establece que la historia es entrega de realidad. La insuficiencia de esta postura reside fundamentalmente, en que esas formas que se entregan son formas en las que se va a estar. No se trata propiamente de entregas de realidad, sino más bien de entrega de formas de estar en la realidad (cf. TDSH 135).

Una forma de estar en la realidad es mediante la constitución de un proyecto. No se proyecta cualquier cosa, sólo se proyecta a partir de las posibilidades con las que se cuenta. El proyecto o los proyectos están incoados en las posibilidades con las que se cuenta. Toda realización de posibilidades es hacerlas mías, es apropiación. Las posibilidades en este sentido entran a formar parte de nuestra propia realidad constitutiva. Zubiri establece que la historia está tejida de sucesos. Lo propiamente histórico es el suceso. Entonces lo que la historia entrega es ciertamente modos de estar posiblemente en la realidad (cf. TDSH 138).

Por eso Zubiri dice: “he aquí la esencia de la historia en primera aproximación. La historia no es simplemente 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” (TDSH 139).

En dicho proceso hay una rigurosa fundamentación: una posibilidad no sólo proviene de otras, sino que se apoya rigurosamente en la anterior. Se entregan posibilidades, pero a quien se entregan es a individuos históricos, ante lo cual Zubiri se pregunta acerca de lo que aporta dicha historia a cada uno de los individuos, en dicha inquietud es donde se juega la esencia de la historia (cf. TDSH 141).

La pregunta encierra dos dificultades, por un lado se trata del aporte de la historia a la realidad del individuo histórico, y por otro, del aporte de la historia al ser humano. Zubiri ha distinguido cuidadosamente ambas cuestiones. Para exponer lo que aporta la historia a la realidad del individuo se exponen tres tesis. La primera tesis establece que “lo que la historia aporta a cada individuo es justo la germinación, cuando menos parcial de [...] virtualidades. En la historia, el hombre va dando de sí todo lo que virtualmente ya es: es la maduración” (TDSH 142)⁴⁹.

49. La tesis que Zubiri expone no dice por ningún lado que el hombre de cromagnon no tuviera todas las notas que tenemos los hombres de hoy, la tesis dice que lo que da la historia es todo lo que el hombre ya es, la tesis lo que acentúa es la falta de novedad histórica. Todo está de algún modo implicado en su principio, por lo tanto la crítica de Zubiri se orienta justamente a esa falta de novedad, a esa falta de creación que le es propia a la realidad humana, y frente a la idea que las notas sean un germen, que es verdad que ya se tiene la totalidad de notas, tanto psíquicas como orgánicas pero como en semilla, y la historia va siendo el crecimiento de ese germen. En definitiva, la crítica de Zubiri está orientada frente a la idea de germinación y no tanto frente a la falta de notas de aquella realidad humana.

La segunda tesis establece que los hombres pueden hacer muchas cosas. Esto no significa que efectivamente las hagan, sino que pueden hacerlas. El énfasis está en dicho poder, lo que ocurre es que los hombres ignoran todo lo que pueden hacer. En este sentido lo que les aporta la historia es la desvelación de ese poder, es como dice Zubiri la idea de historia como desvelación (cf. TDSH 143)⁵⁰.

Al centrar su atención en la desvelación, esta tesis ignora que se trata de la desvelación de un poder. En este sentido sólo habremos atinado respecto a lo que aporta la historia a los individuos, si nos preguntamos acerca de dicho poder, porque como Zubiri establece: “inegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer” (TDSH 145).

¿Qué es lo que está en juego en dicho poder? Zubiri piensa que lo que está en juego es el poder optar por diversas formas de estar en la realidad. El poder hace referencia no sólo a la opción, cuestión que separaría esta concepción de cualquier identificación biológica, sino que se trata de opciones por diversas formas de estar en la realidad; el poder va orientado a estar en la realidad, se opta por estar de un modo u otro en la realidad (cf. TDSH pp. 13-137).

La exigencia de optar por la realidad lleva inexorablemente a tener que repensar la noción de poder. Si se entiende el poder como potencia o como facultad, como fue el caso de griegos y medievales, la dimensión de opción por la realidad queda sin plantearse (cf. TDSH 145).

Por lo tanto, ¿cómo hay que concebir dicho poder? Si establecemos que los hombres de hoy tenemos fundamentalmente las mismas potencias y facultades que el hombre de cromagnon, pero que estamos de modo diverso en la realidad, ello significa que la idea de poder es distinta, tanto a la potencia como a la facultad. Lo específico de este modo diverso de estar en la realidad, proviene del hecho de que los hombres de hoy contamos con posibilidades de las que carecía el hombre de cromagnon (cf. TDSH 147).

Desde esta perspectiva, Zubiri afirma que “tener o no tener posibilidades no es lo mismo que tener o no tener potencias y facultades” (TDSH 147) y, continua diciendo: es el tercer sentido de poder: junto al poder como potencia y junto al poder como facultad, el poder como posibilitante. Concluye constatando que cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es una posibilidad. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante. Nuestro autor está interesado en dejar constatado que cuando él habla de posibilidades,

50. Develar es poner de manifiesto, es hacer explícito. Por lo tanto, se trata de sacar lo que de algún modo está incluido en los hombres. Esta tesis establece es que la historia manifiesta lo que el hombre ignora que puede hacer. El hombre del siglo I ignoraba que podía volar, sin embargo si lo hace en pleno siglo XX eso lo único que pone de manifiesto es que la historia le ha manifestado ese poder de hacerlo. El hombre del siglo I con lo que contaba era con ese poder.

no se está refiriendo a una nueva nota que le esté atribuyendo a la realidad humana. No se trata de que además de notas psico-orgánicas los hombres tengan otro tipo de notas llamadas posibilidades, sino que lo único que se adquiere, dice Zubiri, es una 'nueva actualidad', la actualidad por así decirlo de estar al alcance de las potencias y facultades (cf. TDSH 148).

Aquí Zubiri dice que todo lo que está al alcance de una potencia o de una facultad adquiere una nueva actualidad, pero que la recíproca no es cierta. Puede ocurrir que una nueva actualidad no esté necesariamente apoyada en una potencia o en alguna facultad sino en la realidad, la cual es entonces principio de actualidad. Con más detenimiento Zubiri dice:

la posibilidad es esta misma realidad sólo que en una nueva actualidad. En cuanto "fundada", la actualidad no añade nada a la realidad [...] pero en cuanto "actualidad", pertenece a la realidad misma como un momento suyo, es una "actualidad real" suya. La nueva actualidad es así un enriquecimiento *sui generis* de la realidad (TDSH 149).

Continúa afirmando:

la realidad está, a su vez fundadamente en lo posible. Y esta unidad es lo que constituye "lo posible". Lo posible es "a una" un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella. El "fundamento" de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de la posibilitación ((TDSH 150).

Asistimos de este modo a la manera que tiene Zubiri de entender la noción de posibilidades. Probablemente a la originalidad zubiriana en su modo de plantear dicha noción. En una inteligencia sentiente, las posibilidades quedan, están, son mera actualidad. Este modo de abordar la noción que estamos describiendo requerirá de mayores desarrollos en la medida en la que ha inscrito el problema de las posibilidades en el marco de la actualidad, pero como lo estableció casi al inicio de este curso, todavía hace falta una metafísica de la actualidad. Quizá mientras no se elabore dicha metafísica, la noción de posibilidades no tendrá sus perfiles bien definidos (cf. TDSH 108).

No obstante, el problema que Zubiri tiene que esclarecer es ¿qué es aquel poder de posibilitación?, contesta diciendo que es lo que llamamos dotes (cf. TDSH 150). Lo que importa del modo como entiende las dotes es su esfuerzo de vincularlas con la realidad. Se puede afirmar con toda seguridad que tanto el hombre de cromagnon, como los hombres del siglo XX, tienen las mismas potencias y facultades, en este sentido tenemos el mismo psiquismo y el mismo organismo. Pero una vez dicho lo anterior, ello no significa que posean la misma inteligencia, y la diferencia radica en que el hombre actual está mejor dotado

que el hombre de cromagnon, y dichas dotes aunque tengan una base biológica, no se agotan en ella, porque se trata de una base biológica puesta al servicio de un poder de posibilidad, se trata de una base biológica como principio de posibilidad, como aquello que me va conferir, dice Zubiri, una forma de estar en la realidad (TDSH 150-151).

Sin embargo, esta respuesta en lugar de aligerar las dificultades incorpora una más. Nuestro autor nos tiene que decir en qué consiste ser dote. Todos los hombres y mujeres nacemos con talento. En este sentido el talento en tanto nota psíquica es algo común a todos los seres humanos. Sin embargo, por un sinnúmero de vicisitudes, hay hombres y mujeres que son más “talentosos” que otros hombres y otras mujeres, que están mejor dotados. Esto significa que las dotes aunque tengan una necesaria base biológica, van adquiriéndose a lo largo de la biografía, de la historia de los seres humanos. Lo zubiriano en este punto estriba en que la historia va dotando a los seres humanos, en tanto estos buscan responder a la realidad de la que se han encargado. Las dotes desde esta perspectiva surge en la realidad y en función de esa realidad (cf. TDSH 150)

¿Cómo se adquieren las dotes?, los seres se encuentran incursos en una situación con la que se enfrentan como real; esa situación ofrece un sistema de posibilidades de las cuales acepta unas y rechaza otras; aquellas de las que se ha apropiado, como muy bien lo dice el término, se hacen propias, se incorporan, Zubiri dice se naturalizan, no en la nuda realidad, como nuda realidad el hombre es una unidad psicoorgánica, sino como principio de posibilidad (cf. TDSH 151)⁵¹.

Todo lo que los hombres hacen, lo hacen porque se han apropiado de una posibilidad que les permite dicho hacer. En este sentido, previo a todo hacer, los hombres tienen disposición para el ejercicio de sus potencias y facultades. Es verdad que los niños pequeños no ejercitan su psiquismo del mismo modo que un adulto; pero el psiquismo infantil está dispuesto para que en su momento pueda llevarse a cabo dicho ejercicio. Es evidente que para que dicho ejercicio se lleve a cabo es inexorable la naturalización de aquellas posibilidades que van a permitir dicho ejercicio, es lo que nuestro autor llama naturalización operativa de las posibilidades, o disposición (cf. TDSH 151).

Sin embargo, Zubiri identifica una naturalización no puesta en función del ejercicio de las potencias y facultades, sino más bien puesta en función de la realidad misma de las posibilidades. Se dotan aquellas potencias y facultades, pero no para que operen como tal, sino que se dotan como principio de

51. Las posibilidades son creaciones históricas, pero esto no significa que todos los hombres sean creadores de posibilidades. En este punto unos hombres hacen la historia y otros la padecen. Quiero insistir en que aunque todos los hombres sean una radical unidad psico-orgánica, no todos ponen ese psiquismo en función de la creación de posibilidades. En este sentido, las notas psico-orgánicas hacen referencia a lo que nuestro autor llama nuda realidad, y esa nuda realidad puesta en función de la creación de posibilidades es lo que llama principio de posibilidad (TDSH 151).

posibilitación. No se trata de que operen, sino que principien posibilidades. La apropiación tiene el doble carácter de disposición y de capacitación, por ello dice Zubiri:

no es lo mismo [...] un acto como ejecución de potencias y facultades y como ejecución de capacidades. El mismo acto, uno e indiviso, tiene este doble carácter en su ejecución; pero la razón por la que es ejecución de potencias y facultades no es la misma por la que es ejecución de capacidades (TDSH 152).

La capacidad está puesta en dirección a un sistema de posibilidades. En definitiva, Zubiri está interesado, en primer lugar, en distinguir con precisión entre potencia, facultad y capacidad y en segundo lugar, acentuar que esos tres principios no están bien definidos en la noción griega de potencia. Con esta rigurosa distinción supone estar en condiciones para responder a la inquietud ¿en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo? A lo que responde: “consiste formalmente en ser *proceso de capacitación*” (cf. TDSH 153).

Que sea proceso, lo entiende en dos sentidos: en primer lugar, una acción no nos determina sólo por lo que es esa acción en sí misma, sino por el momento en el que se realiza. Al ejemplo al que recurre nuestro autor es al de la matemática India, los resultados de dicha ciencia no son comparables a los de Grecia, y la explicación estriba en el momento en el que ello ocurre, en la India acontece después de todo el vedantismo, que como el mismo Zubiri nos recuerda, el sabio indio al dirigirse al universo lo hace o para evadirse de él o para sumergirse en su raíz divina, haciendo de ello la clave de su existencia. En cambio, los presocráticos intentan decirnos algo de la naturaleza nada más que por la naturaleza misma (cf. NHD 207-208) Desde esta perspectiva la noción de proceso tiene en cuenta el momento en el que se realizan las acciones.

En segundo lugar, el proceso estriba en el hecho de que al apropiarse de determinadas posibilidades, se decide en dicho acto la suerte de las demás (cf. TDSH 154). Pero se trata de un proceso de capacitación y dichas capacidades las entiende el autor como auténticas creaciones. No se trata de algo que se encuentre de modo virtual o germinal en los primeros hombres, sino de algo que estrictamente va creándose. En las capacidades reside la novedad de la historia. Gracias a que la historia es un proceso de capacitación, tanto a nivel personal, como a nivel de historia modal, los hombres de hoy tenemos más posibilidades que los hombres de cromagnon y, dice Zubiri, se trata de capacitación para formas de estar en la realidad. Esta historia, como proceso de capacitación, tiene un carácter cíclico: los hombres y mujeres con sus capacidades acceden a unas posibilidades que una vez naturalizadas cambian las capacidades (cf. TDSH 155).

Pero este proceso es algo “real” en el hombre. Lo histórico está en el hombre “históricamente”, aclara Zubiri que: es “real” porque lo es la actualidad y porque es actualización de unas posibilidades. Es “historia” porque esta actualización es procesual, ser históricamente “real” consiste en ser posibilidad actualizable de la nuda realidad. Ser real “históricamente” consiste en ser actualización procesual de posibilidades. La constitución procesual de esta “posibilidad” en cuanto tal es la capacitación. Su realización es un suceso (cf. TDSH108).

Aquel “en” el hombre Zubiri lo aclara estableciendo que la historia está radicada en la inteligencia sentiente. Por tratarse de inteligencia, los hombres están abiertos al todo de la realidad; por ser sentiente, su apertura es procesual. La raíz metafísica de la historia es la esencia sentientemente abierta (TDSH 156-157)

Finalmente, el filósofo vasco dice que la historia es cuasi-creación por ser un proceso de capacitación. Es decir, la raíz de las posibilidades radica en la capacitación, no podríamos hablar de posibilidades sin estar capacitados para ello, por eso nuestro autor piensa que “el hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce, antes que los actos, sus propias capacidades” (TDSH 157).

4.4.2 Carácter histórico del ser humano

La última dificultad en la que se embarca Zubiri es la de esclarecer ¿en qué consiste el carácter histórico del ser humano, del Yo? Zubiri entiende que ser persona no es sólo tener de suyo determinadas notas, sino que ser persona consiste en ser suyo. Se es suyo frente a otras personas que también son suyas. En este preciso modo de entender la persona están los dos momentos con los que comienza a responder a la inquietud que tiene planteada. Por ser persona, por ser suyo, frente a los demás es absoluta; pero por afirmarse frente a otras personas, este absoluto es relativo. Es un absoluto respecto a otros absolutos, esto es lo que hace decir a Zubiri, que se es persona a su manera: “mi yo es absoluto, pero lo es “así”, a diferencia del Yo de los demás” (TDSH 158).

¿De qué manera se es persona? Aquel “así” tiene un carácter muy preciso, se es así a su manera:

afirmarse en el todo de la realidad es un acto que se lleva a cabo con las cosas concretas que me rodean en cada situación. Pero estas cosas son precisamente aquellas para las que mis potencias y facultades están capacitadas. De donde resulta que mi Yo está en la realidad, pero según sus capacidades (TDSH 159)

Zubiri concluye: “como la historia es un proceso de capacitación, resulta que la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto” (TDSH 159). Esta

capacitación es procesual, esto indica que no se está capacitado de una vez para siempre. En este sentido podemos hablar de estadios de capacitación y si nos circunscribimos a uno de los estadios, prescindiendo de los demás, nos encontramos con que el estadio al que nos circunscribimos, tiene un lugar, una posición bien precisa en el proceso de capacitación, a ello llama Zubiri, altura procesual. En la medida en la que esta altura procesual determina una manera del ser, constituye lo que nuestro autor llama altura de los tiempos. Aquí lo que importa es que el tiempo no es entendido meramente como algo que le ocurre al ser humano, sino que se trata de algo que determina en el acto de ser Yo, una figura temporal. Desde esta perspectiva Zubiri asegura que “lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo”. Aquella altura determina al viviente; se trata de una determinación que de alguna manera es entregada por los estadios anteriores. En este sentido, se puede hablar de edad histórica, la edad como determinación y lo histórico como proceso “tradicional” (cf. TDSH 160-161).

Es importante señalar que la edad, es edad de la realidad humana y no del ser, pero dicha edad determina aquella realidad y en este sentido nuestro autor habla más bien de etaneidad. Es la determinación de la edad de la realidad, en el ser humano: “el Yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien, la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea” (TDSH 162). Por tanto, la actualidad etánea es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres (TDSH 164).

Hay que entender adecuadamente la etaneidad. Se trata de actualidad, desde esta perspectiva la etaneidad no es una nueva propiedad del Yo, sino dimensión. Todos los rasgos del Yo, piensa Zubiri, son dimensivamente etáneos (TDSH 164). La etaneidad es la dimensión histórica del Yo (TDSH 165).

5. Conclusiones

1. Lo primero que llama la atención en este modo de tratar las posibilidades es el esfuerzo del autor por vincularlas con la realidad. Respecto a esto comienza diciendo dos cosas. En primer lugar, la posibilidad de las posibilidades es la realidad, en tanto que fuente de posibilidades, pero se trata de posibilidades para una realidad humana que busca en aquellas posibilidades, mejor dicho, en la apropiación de aquellas posibilidades, la posibilidad de realizarse como hombre.

De hecho Zubiri piensa que las posibilidades están en función del tipo de hombre que queremos ser y el hombre que queremos ser, lo queremos ser desde la situación en la que estamos incurso, y es esa situación la que ofrece un sistema finito de posibilidades. En definitiva, hay una precisa articulación entre realidad y posibilidades.

Pero en segundo lugar, nuestro autor articula las posibilidades con la irrealidad, la irrealidad es un modo de ser realidad, si nos preguntamos con rigor por ese modo de ser irreal que tiene la realidad, Zubiri contesta que siendo posibilidades, las posibilidades en tanto que posibilidades son irreales.

Y lo fundamental es que los hombres, para realizarse como tales, no sólo requieren hacerse cargo de la realidad en la que ya está, sino que requiere dar este salto por la irrealidad, con justa razón Jesús Conill se refiere a la realidad humana como de animal fantástico⁵².

2. La noción de posibilidades comienza a vincularse a la noción de sentido, ¿qué significa esto? En este nivel de la reflexión zubiriana, instancias y recursos no son meramente instancias y recursos de las cosas, sino que se trata de la rigurosa estructura de la noción de sentido. Pero la misma noción de sentido precisa vincularse con la noción de realidad.

Como es bien sabido, Zubiri ha establecido a lo largo de su filosofar, que la pregunta radical de la filosofía, es la pregunta por la realidad, todas las demás inquietudes son secundarias y se fundan en la primaria realidad de las cosas. Desde esta perspectiva, la noción de sentido se funda en la realidad. Lo que hay que preguntarse es ¿cómo se da dicha vinculación? y, en segundo lugar, ¿qué tiene que ver esto con las posibilidades?

Respecto a la vinculación entre sentido y realidad, Zubiri echa mano de la noción de capacidad. La realidad de toda cosa, está constituida por un conjunto de notas, pero este conjunto de notas no está capacitado para cualquier sentido, por ejemplo, es verdad que la madera, en tanto que realidad, está constituida por un conjunto de notas que puede permitirle: construir una casa, una escalera, un puente, una silla, etc. la madera está capacitada para todas esas cosas. Sin embargo no está capacitada, por ejemplo, para construir una cortina de humo. Por lo tanto, el sentido se funda en la realidad, pero la realidad no está capacitada para todo sentido.

Respecto a la segunda inquietud, a saber qué tiene que ver con las posibilidades, Zubiri dice que a la diversidad de capacidades que tiene la realidad es a lo que llama posibilidad. Las posibilidades están inscritas en la capacidad que tiene la realidad; por ello se entiende que las posibilidades tienen poder precisamente por la inscripción en la realidad.

52. "Tal vez sería adecuado caracterizar al hombre también como "animal de irrealidades". Una denominación que sustentaría en la órbita zubiriana las ya habituales de "animal simbólico" o "animal hermenéutico" y que es compaginable con la de "animal fantástico". J. Conill, "la irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marias) p. 73.

Zubiri vuelve a insistir en que las posibilidades lo son única y exclusivamente para los humanos; la realidad está capacitada, pero lo está para los hombres y mujeres, y lo está en la medida en la que estos se apropian de aquellas posibilidades en función de una determinada acción.

3. La fuente de las posibilidades es la realidad, encontramos posibilidades en la realidad, creamos posibilidades en la realidad, la realidad es fuente y soporte de las posibilidades. Fuente en la medida en la que es la posibilidad radical, la posibilidad para que hayan posibilidades; soporte en la medida en la que es en esa realidad en la que se apoyan, es la realidad la que de algún modo las hace reales.

En este sentido la realidad personal en tanto realidad, es soporte de posibilidades en la medida en la que se trata de posibilidades que nos apropiamos, o de posibilidades que creamos, por lo tanto de posibilidades que encontramos en la realidad pero que ponemos en función de la personalidad que vamos a construir, y es evidente que no se puede construir una personalidad, si no se apoya en la persona, la realidad humana es ser persona, y esa persona inexorablemente se construye una personalidad.

Pero hemos dicho que el ser humano tiene una dimensión individual, la de ser cada cual, se trata de una cadacualidad que es la figura de la personalidad, que es una figura construida en base a las posibilidades, pero de posibilidades orientadas a la especificidad de cada realidad personal. Ser cada cual no es ser persona, pero sólo podemos ser cada cual en tanto realidad personal.

La posibilidad para que podamos tener posibilidades, no estriba sólo en nuestra realidad personal, sino que mi realidad personal está instaurada y absolutizada en una situación, una situación de la que nosotros no somos sus forjadores, sino que más bien se trata de una situación que nos ha sido entregada, y esta situación tiene un nombre preciso: se nos entrega un mundo humano, estamos implantados en un mundo humano, si no lo tuviéramos sería imposible tener posibilidades, este mundo humano es el que nos pone directamente en contacto con la historia, las posibilidades, son posibilidades históricas, en tanto hay una realidad personal que puede apropiarse del mundo humano que se le ha entregado.

El mundo humano se va precisando como forma de estar en la realidad, rigurosamente hablando de lo que se trata es de un modo de estar en la realidad, a este modo de estar en la realidad es a lo que anteriormente hemos llamado mundo humano.

Para estar en la realidad lo que se nos entrega son posibilidades que nos van capacitando para que en su momento, se creen nuevas posibilidades e incluso se rechacen las posibilidades que se nos ha entregado, esta vinculación de las posibilidades con la capacitación que va aportando la historia, es la que permite decir a nuestro autor que el hombre es un pequeño Dios.

Bibliografía

- 1.X. Zubiri, Sobre el hombre, Alianza Editorial, Madrid 2007
- 2.X. Zubiri, Estructura dinámica de la realidad, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- 3.X. Zubiri, Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica Alianza Editorial, Madrid 2006.