

**UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
“JOSÉ SIMEÓN CAÑAS”**

**GÉNESIS Y MADURACIÓN DEL CONCEPTO DE
HISTORIA EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI**

**TRABAJO DE TESIS DE GRADUACIÓN PREPARADO PARA LA
FACULTAD DE CIENCIAS DEL HOMBRE Y DE LA NATURALEZA**

**PARA OPTAR AL GRADO
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**POR
JEAN DENIS SAINT FÉLX**

**ABRIL DEL 2001
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA**

A toute ma famille, Papa, Maman, a mon frère Yves, a mes soeurs: Lourdes, Fernande et Jaco pour m'avoir transmis les premières possibilités d'être dans la réalité.

A mi queridísima gente de las comunidades de San Francisco Morazán y de San Antonio los Ranchos del departamento de Chalatenango por haber sabido re-crearme, mostrándome siempre las dimensión profundamente humana y práctica de la filosofía.

A mis amigas de la UCA. A dona Lidia y mis compañeros de comunidad por su amistad y vital cercanía.

En fin a todos aquellos latinoamericanos, afroamericanos, indios y africanos cuya realidad histórica sigue imponiéndose como fuente de autentica inspiración para una filosofía entendida como permanente búsqueda para una praxis abierta, radical y liberadora.

La historia no se limita a sustituir una realidad por otra, porque la realidad, sea cual fuere, es siempre “emergente”: emerge de un previo poder. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El problema de la historia afecta, ante todo, a estos poderes que el hombre posee. El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer.

Al retrotraernos así hacia el pasado no perdemos nada de lo que fue. Todo lo contrario. Es entonces cuando lo reconquistamos y nos la apropiamos de veras. De veras: a una, con la conciencia de sus limitaciones y, por tanto con la ampliación de nuestras posibilidades.

X. Xubiri.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

SIGLAS

CAPÍTULO PRIMERO La filosofía de Xavier Zubiri en sus etapas

- 1 – Introducción
- 2 – La etapa fenomenológica
 - 2.1 - La época
 - 2.2 – El contenido de la etapa
 - 2.3 - Importancia de los primeros escritos
- 3 – La etapa ontológica
 - 3.1 – La época
 - 3.2 – Contenido de la etapa
 - 3.3 – Importancia de esta etapa
- 4 – La etapa metafísica
 - 4.1 – La época
 - 4.2 – El contenido de la etapa
 - 4.3 – la importancia de la etapa
- 5 – Conclusión

CAPÍTULO SEGUNDO EL concepto de historia y la etapa fenomenológica

- 1 – Introducción
- 2 – El tema de la historia en “*Le problème de l’objectivité d’après Husserl*”
 - 2.1 – El texto
 - 2.2 – La historia
- 3 – El tema de la ‘historia’ en ‘ensayo de una teoría fenomenológica del juicio’
 - 3.1 – El texto
 - 3.2 – la historia
- 4 – Crisis de la conciencia moderna
 - 4.1 – El texto
 - 4.2 - La historia
- 5 – “la filosofía del ejemplo”
 - 5.1 – El texto
 - 5.2 – La historia
- 6 – Recensión de Landsberg
 - 6.1 – El texto
 - 6.2 – La historia
- 7 – Recensión de Brentano
 - 7.1 – El texto
- 8 – Conclusión

**CAPÍTULO TERCERO:
El concepto de historia en la etapa ontológica (1932-1944)**

- 1- Introducción
- 2 – El tema de la historia en “Naturaleza Historia Dios”
 - 2.1 – “Hegel y el problema metafísico”
 - 2.2 – “Sócrates y la sabiduría griega”
 - 2.3 – “El saber filosófico y su historia”
 - 2.4 - El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico
- 3 – Conclusión

**CUARTO CAPÍTULO:
El concepto de historia en la etapa metafísica (1944-1983)**

- 1 – Introducción
- 2 – La noción de historia en sobre la esencia, el hombre y la verdad y en la estructura dinámica de la realidad (1962-1968)
 - 2.1 – *Sobre la esencia*
 - 2.1.1 – El tema de la historia en *Sobre la esencia*
 - 2.2 – *El hombre y la verdad*
 - 2.2.1 – El tema de la historia en *El hombre y la verdad*
 - 2.3 – *Estructura dinámica de la realidad*
 - 2.3.1 – El tema de la historia en *Estructura dinámica de la realidad*
- 3 – La noción de historia en “dimensión histórica del ser humano” y *sobre el hombre*
 - 3.1 – “Dimensión histórica del ser humano”
 - 3.1.1 - El tema de Historia en “Dimensión Histórica del ser humano”
 - 3.2 – *Sobre el hombre*
 - 3.2.1 – El tema de la historia en *Sobre el hombre*
- 4 – El tema de la historia en la trilogía
 - 4.1 – Inteligencia sentiente
 - 4.1.1 – La noción de historia en *Inteligencia Sentiente*
- 5 – Conclusión

CONCLUSIÓN GENERAL

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo constituye tan sólo la primera parte de un proyecto mucho más ambicioso en el que se pretenderá descubrir y presentar la relevancia de la noción zubiriana de la historia para una filosofía latinoamericana. Ese proyecto pondrá a discutir a Zubiri con los grandes teóricos de la filosofía de la historia, tales como Hegel, Heidegger y Dilthey, mostrando la radicalidad del planteamiento zubiriano, y por tanto, su relevancia para el desarrollo de una Filosofía Latinoamericana a la altura de los tiempos. Sin embargo, dado el carácter de este trabajo, sólo nos limitaremos a indagar en la filosofía de Zubiri la manera como el tema de historia ha sido tratado, de manera que al final de nuestra investigación surja una noción de historia totalmente zubiriana, inferida directa o indirectamente del conjunto de las obras que componen la producción filosófica de X. Zubiri. Dejaremos el diálogo¹ de Zubiri con la historia de la filosofía y del desarrollo de la relevancia de sus planteamientos en el contexto de una Filosofía Latinoamericana para un trabajo posterior. Dicho esto, veamos cuál va ser el esquema según el cual se pondrá en marcha nuestra investigación.

Nuestro trabajo consta de cuatro capítulos y de una conclusión general. El primer capítulo es una especie de introducción a la filosofía de Zubiri. En ella intentamos aproximarnos a esta filosofía desde las diversas etapas que la constituyen. Este primer capítulo es importante para el desarrollo de nuestro trabajo en la medida en que nos permite estudiar cada una de las etapas en los siguientes tres capítulos. También nos revela el contexto, las circunstancias y las grandes influencias que han marcado el filosofar zubiriano.

En el segundo capítulo, estudiamos la etapa fenomenológica en la filosofía de Zubiri. A lo largo de este capítulo, tenemos la posibilidad de apreciar la lectura que hace Zubiri de Husserl a través de sus escritos juveniles recogidos en *Primeros escritos*. De alguna manera, este estudio nos ha permitido asistir al nacimiento mismo del filosofar zubiriano. Además, y lo más importante, hemos podido arrancar de estos primeros textos las primeras ideas de Zubiri en torno al tema de la historia.

El tercer capítulo está dedicado al estudio de la etapa ontológico-metafísica. Es una etapa decisiva porque en ella la filosofía de Zubiri empieza a constituirse como tal, definiendo las grandes problemáticas en las que se ocupará. En este capítulo revisamos el conjunto de las obras que pertenecen al período que va de 1932 a 1944, recogidas, en su mayoría, en *Naturaleza Historia Dios*. Es en este capítulo que encontramos las grandes formulaciones a partir de las cuales se irá elaborando la noción zubiriana de historia.

¹ Yo pienso que uno de los aspectos más positivos, y por tanto más productivos, de la filosofía de Zubiri es su apertura al diálogo. Zubiri ha elaborado una filosofía de la apertura, una filosofía capaz de dialogar con la historia de la filosofía en su totalidad, una filosofía sin complejos ni arrogancia.

En el cuarto capítulo nos preguntamos por la formulación de la noción de historia desde unas obras consideradas como el “núcleo firme”² de la filosofía de X. Zubiri, tales como *Sobre la esencia* y la *Trilogía*. Es también a esta etapa que pertenece uno de los textos más importantes desde el punto de vista de nuestro trabajo: *Dimensión histórica de ser humano*. Por la extensión de esta etapa, nos hemos visto forzados a subdividirla en tres subetapas, rompiendo así con los estudios oficiales. Creemos que es en esta etapa que los planteamientos zubirianos referente a la historia han sido elaborados en sus formulaciones definitivas.

Finalmente, en la conclusión general, recogemos los resultados obtenidos a lo largo de todo nuestro trabajo. Allí encontramos un esfuerzo de síntesis de los logros alcanzados, pero también se intenta mostrar la fuerza y el poder de los planteamientos de Zubiri. Del mismo modo, dejamos esbozadas las grandes líneas del trabajo posterior en base a las posibilidades que ofrece el filosofar zubiriano.

Ahora sólo nos resta decir que nuestro trabajo no es más que el resultado de cinco años de una constante búsqueda de un ámbito a partir del cual sembrar los cimientos de un filosofar enraizado en lo que Agustín formulaba en los siguientes términos: “Busquemos como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aun han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza” (De Trin., IX, C.1.)³. Esta actitud de permanente búsqueda expresada en un riguroso método de análisis es la que hemos encontrado en la filosofía de X. Zubiri que hemos estudiado en diferentes ocasiones a lo largo de estos años. Y es esta misma actitud que nos lleva a hacer de este filósofo el blanco de nuestra investigación. Además se ha de entender que nuestro recinto universitario es uno de los mejores lugares para llevar a cabo un tarea como la nuestra, porque en él contamos con el legado de uno de los amigos y colaboradores más cercanos y fieles: I. Ellacuría. También pensamos que nuestra Universidad está legítimamente instalada en la continuidad de la tradición zubiriana gracias a la labor docente e investigativa de algunos respetables estudiosos de la filosofía de Zubiri tales como A. González, J. Corominas, M. Mazón, etc..

Además, la realización de nuestro trabajo se nutre de la idea de encontrar en la filosofía de Zubiri un instrumental para conceptualizar una Filosofía Latinoamericana radical, ya que cuenta con las características críticas y sistemáticas que son necesarias para esa tarea: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicalización del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material abierta, etc.. Yo pienso que I. Ellacuría tiene razón y coincide totalmente con nuestra visión cuando afirma que “el manejo crítico de estas tesis fundamentales así como el rigor filosófico del método zubiriano de profunda raigambre científica, puede ser de gran utilidad no sólo para hacer filosofía entre nosotros, liberándonos de modas y

² Esta es una expresión utilizada por D. Gracia para caracterizar las obras más importante en la filosofía de Zubiri. Esto lo veremos más claro en la medida en que vayamos desarrollando cada uno de los capítulos de nuestro trabajo.

³ Tomado del prólogo de X. Zubiri a la primera edición de *Naturaleza Historia Dios*, Madrid, 1942.

dogmatismos peligrosos, sino para enfrentar filosóficamente problemas que nos tocan muy de cerca en nuestra situación histórica”⁴.

De último agradecer al Dr. J. Corominas por sus cursos, sobre todo los de Metafísica y de Ética, en los cuales supo exponernos la originalidad y la radicalidad de los planteamientos de X. Zubiri. Le agradezco también su docta asesoría en la realización de esta tesis.

⁴ I. Ellacuría, “Zubiri en el Salvador”, ECA (1978)949-950.

SIGLAS

Las obras de Xavier Zubiri se citarán en el trabajo conforme al siguiente sistema de siglas. El sistema está ordenado alfabéticamente para un manejo más ágil y contiene las obras revisadas en nuestra investigación. Las demás obras de Zubiri serán citadas de manera normal.

- DHSH = “La dimensión histórica del ser humano”, en *Renalitas I*, Madrid, 1974,
pp. 11-65.
- EDE = *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989.
- IL = *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982.
- IRA = *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
- IRE = *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984 (terc. ed.).
- NHD = *Naturaleza Historia Dios*, Madrid, 1987 (novena ed.).
- PE = *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, 1999.
- SE = *Sobre la esencia*, Madrid, 1962.
- SH = *Sobre el hombre*, Madrid, 1986.

CAPÍTULO PRIMERO

La filosofía de Xavier Zubiri en sus etapas

1 – Introducción.

Nos proponemos, en este primer capítulo, esbozar, de manera detenida, la evolución de la filosofía de Xavier Zubiri a efectos de precisar la génesis y maduración de la noción de historia. Estamos muy conscientes de las dificultades que entraña la labor de dividir en etapas la filosofía zubiriana, pero, a la vez, estamos convencidos de que abordar esta filosofía en sus etapas redundará en ventajas considerables para el tipo de trabajo que queremos realizar.

Zubiri, en el prólogo a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia y Dios*, escrito en 1980, habla de dos etapas en su filosofía: la ontológico-metafísica que constituía ya "una superación incoativa de la fenomenología" (NHD.14⁵) y que iría de 1932 a 1944 y la etapa rigurosamente metafísica "donde ya no se estudia ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal" (NHD.15) que empezaría en 1944.

Entonces, según los mismos comentarios de Zubiri cabría hablar de dos etapas en su filosofía y de tres lapsos de tiempo. Un primer lapso de 1923 a 1931 estaría constituido por los escritos de juventud y caracterizado por la influencia fenomenológica de Husserl. "la fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal" (NHD13), pues "la filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento"(NHD14). La función más importante de la fenomenología para Zubiri habría sido "la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica" (NHD14). Sin embargo, hay que precisar que Zubiri apenas presta atención a los artículos previos a 1932 y que no los considera ni tan siquiera como un etapa. Etapa es, rigurosamente aquel "proyecto que dentro de un lapso de tiempo responde a una inspiración común" (NHD13) probablemente en el joven Zubiri no cabe hablar todavía de un proyecto filosófico, o al menos, si lo hubo, no lo considera incorporable en el desarrollo de su pensamiento ulterior.

Para Zubiri, la primera etapa genuina de su pensamiento la constituye el lapso que va de 1932 a 1944 donde los escritos mantendrían una "remota inspiración común" en la fenomenología y una concreta inspiración común en la ontología o metafísica de Heidegger. Es el período que denomina "ontológico o metafísico". Ahora "la fenomenología quedaba relegada a ser una inspiración pretérita" (NHD14) y progresivamente se iba constituyendo un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Los artículos recogidos en NHD, son ya, para Zubiri, "una superación incoativa de la fenomenología" (NHD14): "Lo que yo afanosamente buscaba en ellos es una lógica de la realidad" (NHD14). Y finalmente a partir de 1944 nos encontraríamos

⁵ Los números corresponden a las páginas de las obras seleccionadas en el sistema de siglas. En este primer capítulo las obras más citadas son *Naturaleza Historia Dios* e *Inteligencia sentiente*.

con la “etapa rigurosamente metafísica”, donde lo que se estudia “no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal”(NHD15). En ese momento se discierne claramente entre metafísica y ontología, entre realidad y ser: “ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología”(NHD15). Ahora bien, ya que en nuestro trabajo lo que pretendemos es hacer un recorrido genético, intentaremos dividir la producción filosófica de Zubiri en tres etapas: fenomenológica, ontológica y metafísica; aunque esta clasificación no responda necesariamente a la concepción del propio Zubiri.

2 – La etapa fenomenológica

La primera etapa de la filosofía de Zubiri comprende los escritos de juventud pertenecientes todos a la década de los años veinte. Para la interpretación de esta etapa, tenemos la posibilidad de contar con un texto editado por A. Pintor-Ramos en el que están básicamente recogidos todos estos escritos. Además de estos textos, también contamos con la tesis doctoral de A. González *Un solo mundo* donde Antonio analiza, quizá brevemente, el resultado de esta etapa como una marcha hacia la fenomenología. Nosotros, en este apartado, nos limitaremos a captar la dinámica de esta primera etapa. En un primer momento, observaremos los logros o resultados de los inicios del filosofar zubiriano. En la medida de lo posible, señalaremos elementos que cobrarán gran importancia en el posterior desarrollo de la filosofía zubiriana. También intentaremos identificar los primeros ecos que apuntan hacia la relevancia que cobrará la historia en la filosofía de Zubiri.

2.1 - La época

Los primeros escritos de Zubiri que conforman la primera etapa llamada “fenomenológica”, pertenecen al período que va del 1921 a 1926 fundamentalmente. Puede hallarse resonancia de muchos movimientos tanto literarios como filosóficos en el autor de estos escritos. Se puede decir que pertenece Zubiri a “la generación de 1901” que es según Diego Gracia⁶, la generación de los que alcanzan su primera madurez a los treinta años. A esta generación se le suele denominar también “generación del 31” y “generación de la segunda república”. Habría que subrayar también el gran movimiento literario conocido con el nombre de “generación del 27”, la cual le ha dado a esta época un marcado aporte intelectual en el ámbito más poético. En el orden de la filosofía, de la ciencia y aún de la cultura en general, se inscribe la “generación de la Revista de Occidente” fundada y dirigida por Ortega y Gasset en 1923.

Hay dos características de la generación de la Revista de Occidente rescatadas por Diego Gracia, que concuerdan plenamente con la biografía del joven Zubiri: primero, la distinción neta entre los “hechos intelectuales”, que se colocan en el primer plano, y los “hechos sociales y políticos”, que se relegan a un discreto segundo plano, cuando no a la

⁶ Gracia D., “Actualidad de Xavier Zubiri”, en VV.AA, Zubiri 1898-1983, Vitoria, 1984, p. 78

penumbra; segunda, la dedicación plena al cultivo de la ciencia en sus distintas formas, el arabismo, la crítica literaria, la medicina, la filosofía, con el decidido propósito de convertirse en investigadores “puros”⁷.

Estos son, a grandes rasgos, los movimientos intelectuales más importantes que se han dado en el contexto en el que nació Zubiri. Como hijo de su tiempo, recibirá los impactos del mismo reaccionando de manera positiva a ellos y formulando paulatinamente su colaboración personal y original a su tiempo y a la filosofía de todos los tiempos. Siguiendo siempre a Diego Gracia, Zubiri, como hombre de talante liberal, no sentirá una marcada vocación política por lo cual se empeñará en convertirse en un investigador puro empezando así a establecer las condiciones de posibilidad de la filosofía como ciencia “pura”. Para ello, Zubiri se dejará impactar por dos grandes pensadores: Husserl y Ortega.

Husserl y Ortega constituyen la gran influencia en el plano filosófico que recibe Zubiri en los inicios de su larga producción filosófica. A lo mejor pudiéramos decir que la influencia de Husserl se puede extender a todo el mundo de la filosofía para ese entonces. Y que Ortega no sólo fue importante para el despertar filosófico de Zubiri, sino también para toda la tradición filosófica iberoamericana. Veamos cuál es la importancia de cada uno para el joven Zubiri y cómo éste los integra en su obra filosófica.

El mérito de Husserl, escribe Zubiri en 1935, consistió en “la positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente”. Esto quiere decir que Husserl abre un camino propicio al joven de talante liberal de tal manera que éste encuentra en él las posibilidades y herramientas de crear con libertad aquellos elementos susceptibles de configurar toda su filosofía posterior. Por eso, reconoce en la fenomenología que hizo Husserl “el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal⁸”. Al filosofar en cuanto tal ya que la filosofía había venido siendo durante siglos una “teoría del conocimiento científico”. En todo el período antiguo la filosofía se ha identificado con la ciencia, y en el moderno se convierte en teoría de la ciencia. Zubiri no se siente cómodo con esta tradición y encuentra en Husserl aquel que quiso forjarle para la filosofía un campo propio, distinto del de la ciencia. Husserl, exponiendo en qué consistía ese ámbito rigurosamente filosófico abrió el horizonte de del filosofar: análisis de las cosas tales como se nos presentan a la conciencia en vez de preguntarnos por cómo son; la descripción de los fenómenos de la conciencia antes de la elaboración de una ciencia explicativa. Esta es la fenomenología de Husserl, la que le impacta a Zubiri desde muy temprana edad.

Respecto de Ortega, nunca se termina de agotar la magnitud de la influencia que tuvo Ortega en Zubiri. Zubiri casi nunca cita a Ortega en sus obras. Pero a la vez a Ortega se ha referido con unas palabras de las más nobles: “más que discípulos, fuimos Hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces

⁷ Ibid., p.79

⁸ “Dos etapas”, Revista de Occidente, Num. 32, enero 1984, p.47.

no habíamos pensado”⁹. En la introducción a la Historia de la filosofía de Julián Marías de 1940 Zubiri dirá que “a Ortega debo mucho de lo menos malo de mi labor”¹⁰.

En este sentido reconoce Zubiri que la fenomenología fue el “movimiento más importante” pero no el único. En su artículo “Ortega maestro de filosofía” escribe: “Ortega ha sido el gran propulsor de la filosofía en España. No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con libertad.... La creación de un ambiente filosófico no se logra más que filosofando y Ortega filosofó efectivamente”. Para Jordi Corominas, “Ortega es quien probablemente coloca a Zubiri en una perspectiva fenomenológica en la que no se asume la reducción trascendental de Husserl, determinando decisivamente los desarrollos de la filosofía zubiriana”¹¹.

Aquí es importante hacer notar que Zubiri encuentra tanto en Husserl como en Ortega dos elementos importantes para la gestación de su propio filosofar: primero, la creación de un ámbito propio para el filosofar; y segundo, la posibilidad de filosofar con libertad. Estos dos elementos constituyen la condición misma de posibilidad de la filosofía zubiriana. Reflejan también cómo desde muy temprano, Zubiri quiso filosofar con radicalidad.

2.2 – El contenido de la etapa

Aquí en esta etapa y en las demás, entenderemos por contenido, aquellas obras en las cuales el autor sintetiza y expresa su pensamiento. Para nosotros, el contenido de una etapa en la vida de un filósofo es la comprensión de su época, es la conciencia de su época fijada en sus publicaciones. No entraremos en el contenido de estas obras, sólo los mencionaremos sobre todo los que sí tienen que ver con nuestro propósito final: el de la investigación del tema de la historia. Mencionaremos los grandes temas que trabaja el autor en dicha etapa con la respectiva novedad con la que lo hace.

El primer trabajo que publica Zubiri entre 1920 y 1930 es su tesis de licenciatura en filosofía, *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I, La logique pure*, redactada bajo la dirección de L. Noel y presentada en 1921 en el Institut supérieur de Philosophie de Lovaina. El 21 de mayo de ese mismo año defiende en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid su tesis doctoral: “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio”. Ya en el prólogo de esta obra, encontramos la deuda de su autor con Husserl y Ortega:

“El presente trabajo, de carácter esencialmente provisional, libre de toda pretensión dogmática, pertenece por su espíritu a la serie de investigaciones emprendidas desde hace algunos años en Alemania y

⁹ X. Zubiri, “Ortega, maestro de filosofía”, en *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936, p.6.

¹⁰ X. Zubiri, “Prólogo” a la primera edición de Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941, p.23.

¹¹ J. Corominas E. “Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo”, UCA, San Salvador, 1998, p.89.

Austria con ocasión de los trabajos de Husserl y Brentano, respectivamente” (PE 69).

“No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de Fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas”(PE 71) .

Otro trabajo que pertenece a esta etapa es un breve artículo titulado “Filosofía del ejemplo” publicado en 1926; y dos reseñas bibliográficas: la primera de la obra de Lansberg “La edad Media y nosotros ” publicada en 1925. La segunda de la famosa obra de Brentano Psicología publicada también en 1926.

2.3 - Importancia de los primeros escritos

Siguiendo la presentación del editor de los primeros escritos de X. Zubiri, los textos que reúne su publicación son importantes por muchas razones. Primero para el conocimiento de Zubiri: “en efecto; estos escritos señalan el punto de partida de su filosofía y, aunque sería un error pretender anticipar en ellos las posiciones originales de su pensamiento maduro, resulta imposible entender sin ellos su trayectoria y, en consecuencia, poder establecer un balance de conjunto. El hecho de que en la mayor parte de la obra posterior de Zubiri parezca existir un olvido (es posible incluso que consciente) de esta etapa quizá deba explicarse más por razones circunstanciales que por la carencia de valor de estos escritos; en todo caso, en su obra *Inteligencia y Logos*, Zubiri con una cita implícita (“como escribí hace ya sesenta años”, IS168) recupera una de las tesis aquí analizadas” (PE viii)¹².

En segunda lugar, la importancia de estos textos desde la óptica de Antonio Pintor-Ramos, va lejos de la mera interpretación del pensamiento zubiriano. "son documentos muy importantes de una etapa en la que el pensamiento español mostró una viveza y una creatividad extraordinarias, no sin discusiones y ambigüedades. El complejo proceso de asimilación en España de importantes corrientes coetáneas y, de modo muy concreto, de la fenomenología tiene aquí alguno de su hitos básicos". Para corroborar esta estimación, A. Pintor-Ramos afirma que “la publicación de la tesis doctoral de Zubiri en 1923 es el primer libro consagrado a la fenomenología en una lengua no alemana, expresando además su autor una postura muy personal dentro del complejo movimiento fenomenológico” (PE viii).

En tercer lugar, destaca Antonio Pintor-Ramos que estos primeros escritos constituyen "el bagaje con el cual Zubiri hizo su incorporación pública al mundo filosófico español, incorporación culminada con su acceso a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid en diciembre de 1926" (PE viii).

¹² Aquí nos estamos refiriendo a la presentación que hace A. Pintor-Ramos de lo Primeros escritos de X. Zubiri.

Quizá se vea mejor en el segundo capítulo, pero anticipamos que el contenido de esta etapa como tal no se reduce a meros pasatiempos juveniles, los cuales cumplen con el único fin de conseguir los títulos necesarios para introducirse al orto de la filosofía de manera marcadamente filosófica. Desde ya, podemos asistir a la génesis de un tipo de pensar muy prometedor y consciente de la actualidad filosófica de su época. Con estos escritos, Zubiri deja entrever madurez, rigor y gran talento filosófico. Aunque es un poco prematuro querer buscar en ellos los temas y el tipo de lenguaje manejados en las obras maduras.

Llegados aquí, hemos visto el tiempo y el contexto en los cuales nació Zubiri. Hemos visto, del mismo modo, las generaciones con las que mantuvo interacción. Los autores que le influyeron decisivamente son: Ortega y Husserl. Por lo mismo, hemos entendido las razones por las que muchos estudiosos se han inclinado a denominar este lapso de tiempo la etapa fenomenológica. Estemos de acuerdo o no con la denominación, dos cosas importantes habría que recordar y que constituyen los verdaderos frutos de este período según confiesa el propio Zubiri: el descubrimiento de la fenomenología como el movimiento filosófico más importante a una con la apertura Husserliana de un campo propio para el filosofar; y segundo la creación orteguiana en España de un ambiente filosófico donde poder filosofar en libertad. Esto, independientemente de los escritos de estos años, puede ser considerado como la síntesis de esta etapa llamada fenomenológica.

3 – La etapa ontológica

Si de algo estamos seguros es que Zubiri ha sido un buen alumno de Ortega, y como tal asimiló a la perfección la fenomenología, la profundizó hasta tener razones y autoridad suficiente para no ser fenomenólogo y corregir las insuficiencias que encuentra en la filosofía de Husserl. En este sentido, desde ya la tesis doctoral (Como se ve quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl TFJ¹³ 38), se empieza a sentir en Zubiri cierto dejo de insatisfacción, pero sobre todo aquella actitud de permanente búsqueda, de análisis, aquella actitud filosófica que lo llevará a preguntarse por aquello que constituye el ser de las cosas. Aquí tenemos que hacer notar que el propio Zubiri prefiere hablar de etapa “ontológico-metafísica” en vez de etapa meramente ontológica (NHD 14) por el hecho de que, ya en esta etapa, Zubiri pretende ir más allá de la pregunta por el ser. Ahora démosle la palabra al propio Zubiri para que explique lo que realmente está sucediendo en este momento en su vida intelectual:

“El lapso 1932-.1944 es en sentido riguroso y estricto una etapa de mi vida intelectual. Mis reflexiones filosóficas han respondido en ese lapso a una inspiración común difícil de definir. La filosofía se hallaba determinada antes de esas fechas por el lema de la fenomenología de Husserl: a las cosas mismas. Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historismo y de pragmatismo apoyada en última

¹³ Esta sigla hace referencia a la tesis doctoral de Zubiri Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, Madrid, 1923. Se trata de un escrito totalmente recogido en Primeros escritos.

instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl con una crítica severa creó la fenomenología...La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí decisiva. Claro está, la influencia de la primera cuestión es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha. Pero mi reflexión personal tuvo dentro de esta inspiración común una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades sino cosa dotadas de una propia estructura entitativa. Esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indistintamente ontología o metafísica. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue la ontológica o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia –por lo demás inevitable– de la fenomenología sobre mi reflexión sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico” (NHD 14).

Este es un texto de profunda importancia en la medida que nos aporta mucha luz para la caracterización de la filosofía de Zubiri y la captación de la misma en sus etapas. Nos disipa algunas dudas respecto de la etapa anterior. Si bien este tiempo no se debe considerar como una etapa propiamente dicha, Zubiri reconoce una clara influencia fenomenológica recibida de las manos de Husserl y de Ortega. Pero más importante es la conciencia que tiene Zubiri del hecho de que esta etapa ya es una etapa “relegada a ser una inspiración pretérita” y que empieza una nueva etapa con clara inspiración ontológica o metafísica.

3.1 – La época¹⁴

1931 es el año en que Zubiri regresa a Madrid proveniente de Alemania donde conoció a Heidegger y coteja con él sus dudas respecto de la fenomenología de Husserl. La vuelta de Zubiri a España implica también un retorno a su cátedra de historia de la filosofía en la Universidad Central, cuando ésta atravesaba por un momento estelar. Esos días eran los días de la segunda república española. El 18 de julio de 1936 se inició la guerra civil española. A Zubiri, el golpe militar le sorprendió en Roma, donde había contraído

¹⁴ La fuente aquí utilizada para muchos de los datos aquí presentados es un artículo de Jorge L. Alvarado, “Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)”, publicado en *Voluntad de Vida* (Seminario Zubiri-Ellacuría), UCA Managua, 1993, pp. 117-128.

matrimonio con Carmen Castro. Luego Zubiri se marchó a Francia, donde dictó algunas clases sobre temas de filosofía y teología, al mismo tiempo que estudiaba historia antigua, física, biología y lenguas orientales. En 1939, se terminaba la guerra civil española y se iniciaba la llamada segunda guerra mundial, en ese entonces regresó Zubiri a España donde imperaba el nacional-catolicismo y las cátedras universitarias estaban en manos de clérigos inquisitoriales para quienes él resultaba sospechoso. En esta época, Zubiri no rehusó impartir clases bajo vigilancia en Madrid, por lo que prefirió marcharse a la Universidad de Barcelona donde profesó entre 1940 y 1942. En esos tiempos muchos filósofos de la llamada escuela de Madrid se vieron compelidos a exiliarse (José Bergamín, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, José Recaséns, María Zambrano, Manuel Granell, José Gaos, El mismo Ortega) lo mismo que otros filósofos como García Bacca, Adolfo Sánchez Vásquez, Eduardo Nicol, etc..En España es la generación de Leopoldo Panero, Camilo José Cela, Miguel Hernández, etc.

3.2 – Contenido de la etapa

Como se hizo en la etapa anterior, aquí nos preguntamos por las producciones, escritas, mediante las cuales nuestro filósofo expresó y sintetizó su reflexión filosófica. Como ya lo hemos dicho, los escritos de esta etapa son caracterizados no sólo por una “remota inspiración común” en la fenomenología, sino también por una “concreta inspiración común” en la “ontología o metafísica” de Heidegger. En este sentido, como lo dice Antonio González en su tesis doctoral, al volver Zubiri a Madrid, “regresa con el convencimiento de que la fenomenología necesita de una radicalización, y de que esa radicalización ha de seguir en algún modo el camino emprendido por Heidegger”¹⁵. Ya no bastará con decir que todo pensamiento es intencional, sino que hay que aclarar “por qué todo pensamiento piensa algo de” (NHD 285). La razón está, dice Zubiri siguiendo a Heidegger, en la constitutiva genitividad o excentricidad del ser humano entero. En su virtud, la existencia humana consistiría en iluminar el ser de los entes, pero sin que éstos sean constituidos por la conciencia: lo que se constituye en la luz es el ser de las cosas, no del yo. Veamos de manera breve la estructura de *Naturaleza Historia Dios*, la máxima expresión de esta etapa.

Los trabajos de esta época se hallan recogidos, salvo algunas excepciones, en *Naturaleza Historia Dios*. En esta obra importante encontramos: “Hegel y el problema metafísico” (Cfr. Madrid, 1931, Cruz y Raya 1933); “La idea de Naturaleza, La nueva física” (Cruz y raya 1934); “En torno al problema de Dios” (Madrid, 1935, y Roma Marzo 1936); “Sócrates y la sabiduría griega” (Escorial, 1940); “La filosofía y la justificación de su objeto” (Madrid, 1940); “La filosofía y su historia” (Barcelona, Diciembre de 1940); “La idea de filosofía en Aristóteles” (Barcelona, 1940; Revista de Occidente, 1941); “Ciencia y realidad” (Escorial, abril 1941); “” “Nuestra situación intelectual” (Barcelona, mayo 1942); “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (Escorial, 1942). De allí queda otros trabajos de Zubiri “Introducción al problema de Dios” y “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” también publicados en *Naturaleza Historia Dios*, pero cuya fecha de elaboración desconocemos. Por lo que dice

¹⁵ A. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría socia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid,1994, p. 100.

Zubiri en una nota a la sexta edición de 1974, la introducción parece ser de una fecha muy posterior, por lo menos a finales de los años 50.

Por otra parte habría que subrayar que algunos trabajos realizados por el filósofo de esta etapa no han sido recogidos en *Naturaleza Historia Dios* tales como: “Sobre el problema de la filosofía”, Revista de Occidente, 1933; “Nota preliminar a un sermón del Maestro Eckehart”, Cruz y Raya, 1933; “Introducción a A. March”, La física del átomo, Revista de Occidente, 1934; “Note sur la philosophie de la religion”, Bulletin de l’institut catholique de Paris, 1937. De igual manera, advierte Diego Gracia que no todos los textos aparecidos en *Naturaleza Historia Dios* reproducen siempre íntegramente los textos originales. El caso más significativo para el estudioso citado es “filosofía y metafísica”.

Podemos decir que el conjunto de las obras que constituyen esta etapa de la vida intelectual de Xavier Zubiri responde de manera auténtica a la actitud de búsqueda que caracteriza al filósofo de esos años. En ellas se asiste al esfuerzo de Zubiri de profundizar y de llevar hasta sus últimas consecuencias la fenomenología de Husserl. Pienso que a través de los trabajos de esta etapa, Zubiri demuestra un riguroso conocimiento, dominio y asimilación de las lecciones fenomenológicas, a tal punto que es capaz de empezar a distanciarse de ellas. Asimismo, Zubiri se propone y realiza ciertas correcciones a la fenomenología de la mano de Heidegger quien lo inspira profundamente llevándolo por un camino similar al de Ortega y haciendo del *Dasein* la verdadera *noesis* y del ser-en-el-mundo el verdadero *noema*. Desde la perspectiva de Heidegger, el lugar de la filosofía ya no es la conciencia pura sino allí donde confluyen *noesis* y *noema*: el ser. Esto constituye el nuevo horizonte de la filosofía de Zubiri y los escritos de estos años indagarán sobre este ser heideggeriano pero siempre con una perspectiva original ya que desde ya pretenderá más allá del ser. Pues, hemos visto que esta etapa se denomina por el propio Zubiri “ontológico-metafísica”.

Sintetizando, el Zubiri de la segunda etapa es el que en sus escritos y clases le enseña a los jóvenes españoles dos importantes lecciones. La primera y principal, un modo de vida, el servicio de a la verdad, la profesión de verdad como compromiso moral y religioso. La segunda, no un sistema filosófico, pero sí una vía de superación de la fenomenología husserliana, en la línea de Ortega y de Heidegger, pero muy distinta de la de ellos. El lugar originario de la intelección no va a ser ahora la conciencia, como en Husserl, ni la vida como en Ortega, ni el ser, como en Heidegger, sino el “sentir”¹⁶.

3.3 – Importancia de esta etapa

En primer lugar, destacar en esta etapa el hecho mismo de que ya estamos habilitados absolutamente para hablar de etapa en Zubiri, pues él mismo nos lo autorizó. ¿Por qué? Porque ya existe un proyecto articulador de todo lo escrito y con una común inspiración. En este sentido, este hecho en sí es ya de mucha importancia. El hecho de que este lapso de tiempo se considera como una etapa permite, desde luego, una lectura de los trabajos realizados en esos años en base a cierta unidad. Pero más importante todavía, al delimitar

¹⁶ Ibid., p. 116.

esta etapa como ontológico-metafísica, Zubiri caracteriza todo el tiempo anterior al 1931 de fenomenológico llevándolo incluso a la categoría de etapa.

En segundo lugar, sobresale lo que Zubiri enfatiza en el prólogo a la primera edición del 1942: “a pesar de su carácter disperso, el conjunto de estos trabajos se halla dotado, sin embargo, de una cierta unidad. No piense el lector que esta unidad responde a un sistema latente. Trátase, por el contrario, temática y deliberadamente, de unas modestas reacciones ante algunas de las más graves inquietudes que agitan actualmente al pensamiento filosófico, en el más amplio sentido del vocablo; inquietudes nacidas unas veces de sus conflictos propios, debidas otras a la presión de la ciencia, de la filología o de la teología. La unidad de estos trabajos no les está conferida sino por la situación en que se halla hoy instalada la “mentalidad filosófica”, cosa, naturalmente, bien distinta de la mente personal de cada pensador, jamás identificable con él, pero en manera alguna tampoco separable de él. A título introductorio, he tratado someramente de esta situación en las primeras páginas del libro” (NHD 20).

En tercer lugar, esos escritos representan para Zubiri la línea general y el espíritu en que ha desarrollado sus cursos universitarios desde el año 1926. Aquí lo importante para nosotros es la unidad que empieza a haber entre el filósofo y el profesor. Traduce de igual modo esta capacidad de transmitir honestamente la propia reflexión filosófica que está en vía de configuración. Zubiri emprende la marcha de su maduración confrontándose con su audiencia, sus alumnos y colegas. De último, diríamos que esta etapa nos sitúa con mucha mayor propiedad en el tema que nos preocupa y que constituye el leitmotiv de esta pequeña tarea investigativa, el tema de la historia. Ya en esta etapa creo que aparecen más estructuradas las posturas de Zubiri respecto de la historia.

Zubiri no acomodó, tampoco se conformó con las soluciones heideggerianas a los planteamientos de Husserl. Se ha dicho que durante su estancia en Friburgo, formuló graves reproches a Heidegger sobre todo respecto de la “indefinición excesiva” de ese ser sobre el que todo giraba. Zubiri reconoce la genial visión de Heidegger, pero a la pregunta ¿qué es el ser? heideggeriana, le añade la platónica ¿qué está más allá del ser? Esta última pregunta es la que nos lanza a explorar la otra etapa filosófica de Zubiri: la Metafísica.

4 – La etapa metafísica

En las páginas que preceden, hemos podido seguir a Zubiri a lo largo de sus casi 50 años. Ha sido posible observar, a grandes rasgos, la manera como iba gestando y desarrollando su filosofía a lo largo de estos años. También hemos conocido las influencias más pronunciadas que ha tenido el filósofo, hemos conocido a sus maestros. En fin se puede decir que se ha tenido un acercamiento personal y enamoradizo a lo que estos primeros años supusieron en la vida intelectual de Xavier Zubiri. Además le hemos dado la palabra al mismo Zubiri para evaluar él mismo estas primeras etapas. De esta manera, pensamos que se ha vislumbrado el gran proyecto zubiriano que se verá realizado en los años

venideros, los años de su gran maduración, los cuales integran la tercera y última etapa que es el objeto del presente apartado.

Como hicimos en las etapas anteriores, dejaremos que Zubiri se explique a sí mismo, utilizando este prólogo clave a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia y Dios*:

“Recojo todos estos trabajos en el presente volumen como testimonio de una etapa concluida. A esta etapa ha seguido pues una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica. En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología. Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que a mi modo de ver son cuatro falsas substantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia, y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser, no son cuatro receptáculos de las cosas sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas—repito—ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio. La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran substantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta substantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibile porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. El psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y a su actividad refiriéndose siempre a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc. El hombre será en última instancia una estratificación de zonas cualificadas respecto a la conciencia. Esta substantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay

solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia. Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptuar ni a definir) ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, esse reale. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, realitas in essendo, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad (NHD 14-16)

Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones, del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *SOBRE LA ESENCIA* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *INTELIGENCIA SENTIENTE* (Madrid, 1980) (NHD 16).

De esta suerte el presente libro, *Naturaleza Historia Dios* es una etapa no tan sólo superada sino asumida en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado. Es, repito, la etapa determinada por la inspiración común de lo real en cuanto real. Es una etapa rigurosamente metafísica. En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*” (NHD 17).

4.1 – La época

Muy pocos estudios se detienen a analizar el impacto de esta época sobre la filosofía de Zubiri. Sin embargo sabemos que esta época se caracteriza por el florecimiento de la dictadura en España, es un período de plena represión, de censura y de desierto intelectual. Diego Gracia nos dice que es la época de “la generación del Rey” en España, por tanto, una clase intelectual, de filósofos, al servicio del régimen: el Opus Dei, la filosofía cristiana neoescolástica. Pero también, tenemos por el otro lado, una filosofía al servicio de la clandestinidad y la oposición: el marxismo. En cualquiera de los dos casos, tenemos una filosofía servil, ligada a una ideología política determinada. Todo parece indicar que la filosofía en esta época pasa por un momento difícil. Alrededor de Zubiri se reúne un grupo de estudiantes inquietos e interesados por el modo de pensar zubiriano y ansiosos de encontrar un salida a la crisis en la que se encuentran sumergidos. Durante esta etapa de la vida de Zubiri, no se registran mayores influencias, tampoco la presencia de un maestro determinado. Lo que sí se puede decir es que durante esta época ha habido en Zubiri la conciencia de que la filosofía tiene que mantenerse abierta a las grandes innovaciones de la ciencia, iluminándose por ellas.

4.2 – El contenido de la etapa

Sería muy pretencioso proponerse plasmar en este conciso espacio la filosofía que trabajó Zubiri durante esta etapa. Lo que haremos es señalar la gran novedad que caracteriza esta etapa respecto de las etapas anteriores y también respecto de la filosofía en general. Del mismo modo, indicaremos los grandes temas que constituyen la preocupación del autor a lo largo de estos importantes años.

Se podría decir que la gran novedad de estos años la representa la nueva idea de la realidad que introduce Zubiri. Es la idea de una realidad basada en un análisis más riguroso que los usuales del acto de intelección humana. De allí la gran finalidad de esta etapa: radicalizar la cuestión capital de la filosofía que es la realidad. Y para ello Zubiri emprende una brega denodada contra el conceptismo y el idealismo. Para Diego Gracia, a lo largo de esos años, Zubiri desarrolla una teoría de la inteligencia que demuestra muy bien como “la inteligencia de Zubiri es a la vez la culminación, la superación y la anulación de la fenomenología de Husserl”¹⁷. D. Gracia ve esto clarísimo en la *Inteligencia Sentiente* cuando dice Zubiri que “la intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección....Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente”(IS 22-23).

En esta etapa es notoria la vitalidad que cobra el tema de la esencia. Hay que decir que no es ninguna vuelta a Aristóteles, sino un ingente esfuerzo de Zubiri, en reacción a Husserl, de abordar el tema con radicalidad. La esencia de Zubiri tiene un carácter real, y se define, por cierto, de modo muy similar al de Husserl, como el sistema clausurado de notas infundadas o últimas de la cosa real: “la esencia no es unidad eidética de sentido, sino el eidos estructural de la realidad”(SE 30).

Huelga decir también que el tema exclusivo de la etapa de madurez de Zubiri es el tema de la realidad. Hay una búsqueda de una nueva definición del término “realidad” sobre la base de una descripción más fina del hecho de “darme cuenta de” o, del hecho de la intelección humana. Realidad no tendrá en Zubiri el sentido clásico, lo que la cosa es en sí, más allá de mi sentir; realidad significará en Zubiri “la cosa en cuanto actualizada en mi sentir”.

No cabe la menor duda que la realidad, la intelección humana, la esencia constituyen los tópicos más importantes de esta etapa de madurez. Pero no podemos negar la genialidad y la minuciosidad con las que nuestro filósofo ha analizado y replanteado a lo largo de esta etapa los grandes temas de la filosofía: la materia, el espacio, el tiempo, el hombre, la sociedad, la ética, la estética, Dios y finalmente la Historia que es el caso que nos interesa más particularmente en el presente trabajo.

¹⁷ Diego Gracia G., op. cit., P.123

4.3 – la importancia de la etapa

¿Qué decir en cuanto a la importancia de esta etapa denominada etapa de madurez filosófica? Prácticamente nada, puesto que dicha etapa tiene voz propia en cuanto que es realmente una etapa rebosante de madurez filosófica. Lo más que podemos llegar a decir es que durante esta etapa, Zubiri no anuló, sino que más bien integró de la manera más brillante las etapas anteriores. Prueba de ello es que Zubiri vuelve una y otra vez sobre aquellos temas de sus primeros escritos y que temas como “inteligencia” y “realidad” presentes desde los años treinta constituyen el objeto fundamental de sus últimos trabajos. Esta etapa muestra con claridad la unidad y la gran continuidad temática en el pensamiento zubiriano.

Tal vez nombrar dos palabras que parecen tener una connotación especial en el caso de Zubiri: profundización y radicalización. Constantemente, en cualquier circunstancia uno se encuentra con el uso de estas palabras, pero es clarísimo que tratándose de Zubiri estas palabras cobran un contenido muy especial. Zubiri a lo largo de esta etapa tomó el tiempo necesario para profundizar tanto su propia filosofía como la filosofía universal en su historia y en sus logros o avances. Pero no solamente esto, Zubiri siempre se preocupó por ponerse al tanto de los grandes cambios sucedidos en el campo de la ciencia. En este sentido, Zubiri no sólo demostró cultura científica, sino profundo dominio y manejo de la ciencia, fruto de los largos años de estudios científicos, y a veces directamente de las fuentes, con los mismos científicos. En cuanto a la otra palabra, podríamos decir que la filosofía que hizo Zubiri en esta última etapa de su vida bien se puede caracterizar como la filosofía de la radicalidad total. La radicalización de todo en cuanto trata en su filosofía no se entiende si no es con el método utilizado: el análisis. No trató nunca, ningún tema a la ligera; siempre tomo el tiempo suficiente para analizar y radicalizar los temas tratados.

Para terminar diremos que con esta etapa, Zubiri conquista definitivamente y con notoriedad un puesto honorable en la historia de la filosofía, no porque así lo haya querido, sino porque todo el trabajo realizado lo condujo a este resultado. Es, en este sentido la etapa de una vida totalmente consagrada al cultivo de la verdad, a la consolidación de la filosofía. Con Zubiri, definitivamente, la filosofía ya no es la misma, aunque se tomen decenas de años más para reconocer este hecho. Zubiri durante esos años asumió con seriedad y radicalidad su tarea de filósofo, enseñando una nueva manera de hacer metafísica, de hacer filosofía. Por lo mismo, ha despertado, sobre todo en nuestro continente, una nueva manera de abordar los problemas de la humanidad, ha inspirado una nueva filosofía de la realidad histórica, una nueva manera de hacer ética y ha marcado el ritmo de una nueva teoría de la sociedad, proporcionando herramientas teóricas para pensar la sociedad mundial.

5 – Conclusión

Más que sintetizar lo desarrollado a lo largo de este capítulo, se trata de hacer un recuento de los logros alcanzados. También nos interesa señalar claramente las posibles consecuencias que pueda tener el capítulo para el resto de nuestro trabajo. En cualquier caso, queremos situar la génesis y la maduración de la noción de historia desde estas diferentes etapas que hemos estudiado.

Una de las virtudes de este capítulo es la posibilidad de una comprensión del desarrollo de la filosofía de Zubiri desde tres categorías fundamentales: la fenomenología, la ontología y la metafísica. Es importante acotar, además, que esta posibilidad no surge de los estudiosos de la filosofía de Zubiri, sino que responde, básicamente, a la concepción del propio Zubiri – le hemos concedido la palabra al propio Zubiri -. Esto nos será de mucha utilidad a la hora de abordar el tema de la historia en su evolución. Nos permitirá, al menos, decir qué concepción de historia corresponde a cada una de estas etapas – siempre y cuando sea posible -. Esto también nos proporcionará cierto orden en el desarrollo de nuestro trabajo, sobre todo cuando abordamos el tema con una pretensión preponderantemente genética.

Otro aspecto muy importante de este primer capítulo es que nos puso en contacto con las grandes influencias que ha recibido Zubiri sobre todo durante los primeros años de la gestación de su filosofía. Nos ha sido posible conocer las fuentes en las cuales bebió el joven Zubiri y por lo mismo las deudas contraídas. Por otro lado, nos hemos acercado no solamente a los grandes temas que integran la filosofía de Zubiri, sino también al origen, la génesis de estos temas. Es en este sentido, pensamos que el tema de la historia, uno de esos temas nacientes, puede constituirse en uno de los temas fundamentales de la filosofía de Zubiri y, por tanto, merece nuestra particular atención en las siguientes páginas de nuestra investigación.

Con este capítulo que terminamos, también hemos encontrado una dificultad: la extensión de la última etapa de la filosofía zubiriana. Por ello, siguiendo a J. Corominas en su tesis doctoral¹⁸, hemos pensado para el desarrollo del cuarto capítulo de nuestro trabajo, dividir esta etapa en tres subetapas: una que va de 1944 a 1959 donde lo que se estudia es el tema de la realidad. La segunda va de 1959 a 1975 que, según la clasificación de J. Corominas, corresponde a análisis trascendental de la realidad. Y finalmente una tercera subetapa que va de 1976 a 1983 donde se analiza básicamente la aprehensión de la realidad. Esta consideración nos ha de facilitar una mayor sistematización en nuestro trabajo.

Dicho lo anterior, pasamos de inmediato al estudio de nuestro tema propiamente dicho, convencidos de que, una vez por todas, estamos instalados definitivamente en el modo de pensar de Zubiri. Ojalá podamos ser fieles al espíritu de esta filosofía que exige un esfuerzo enorme de análisis y de rigor.

¹⁸ J. Corominas, *Ética primera*, op. Cit.

CAPÍTULO SEGUNDO

El concepto de historia y la etapa fenomenológica

1 – Introducción

En el capítulo anterior hemos podido ver las diferentes etapas en las que la filosofía de Zubiri puede dividirse para comprender su maduración. Del mismo modo, hemos planteado las ventajas de estudiar el tema de la historia desde una óptica que tenga en cuenta esta división. En este segundo capítulo nos centraremos sólo en la primera etapa, la fenomenológica, para tratar de apreciar la relevancia de esa noción en este período.

La fenomenología tal como la entiende Zubiri, sería un tipo de saber que, pretendiendo ‘entender’ las cosas (no sólo discernirlas ni definir las) intentaba ser más riguroso y radical que los saberes ‘demostrativos’ y especulativos. Pretende ser no una explicación sino una pura descripción de los fenómenos (PE 117). La fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones (PE 128). En *Naturaleza Historia y Dios*, Zubiri habla de la fenomenología como ‘movimiento’ (NHD 13), pero la entiende como algo distinto de la ontología de Heidegger y de la reflexión que él mismo inicia desde 1944 (NHD 14-15). Lo característico del movimiento fenomenológico sería el elaborar una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento (NHD 13). Y en este sentido, la fenomenología entiende las cosas como el correlato objetivo e ideal de la conciencia (NHD 14). Colocamos este conjunto de textos, tomados todos de los textos de Zubiri, para introducirnos en este segundo capítulo de manera que quede delimitada la perspectiva desde la que pretendemos investigar el tema de la historia.

Como bien lo indica el título de nuestro capítulo, no se trata de estudiar la historia y la fenomenología, esto sería un estudio totalmente distinto del que aquí está a nuestro alcance. Tampoco nos damos a la tarea de buscar el concepto de historia correspondiente a una filosofía de corte fenomenológica. No, nuestra meta es mucho más modesta, tan sólo se pretende, olfatear, husmear, en qué medida cabe hablar, ya desde estos primeros escritos, de ‘historia’ en la filosofía de Zubiri. En caso de que se dé la posibilidad de hablar de historia, estaríamos dando un paso más en orden a descifrar aquello entendido por Zubiri como tal.

Para lograr nuestro objetivo, primero nos acercaremos con cierto detenimiento a las obras de Zubiri que pertenecen a esta etapa (esta vez con mayor extensión y con un poco más de exposición). Las obras que tomaremos en cuenta son las recogidas en el texto que ha publicado Antonio Pintor-Ramos. Básicamente son cinco textos. El esquema que vamos a utilizar es el siguiente: en un primer momento, haremos un esfuerzo por presentar cada

texto¹⁹, subrayando la problemática que toca. En un segundo momento, diremos lo que hemos encontrado de historia en el texto en cuestión. Este segundo punto es el que nos interesa en última instancia. Después de presentar los cinco textos, recuperaremos en una especie de conclusión el resultado del capítulo.

2 – El tema de la historia en *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*

Este es el trabajo que Zubiri presenta a la Universidad católica de Lovaina, en febrero de 1921, para la obtención del título de 'licenciado en filosofía'. En este trabajo, Zubiri se propone "discutir un poco las nociones modernas sobre el fundamento de la lógica, tal como han sido presentadas por Ed. Husserl, de Göttingen"²⁰. El trabajo está dividido en tres partes: El punto de partida de las ideas de Husserl, La idea de una reforma de la lógica y La idea de la objetividad pura. Pero según las palabras del propio Zubiri, en esta tesis de licenciatura "me limito a estudiar los dos primeros puntos, dejando para la tesis de doctorado el estudio del tercero. Solamente para no dejar el trabajo sin una cierta unidad, añadiré al final algunas indicaciones sobre el principio de la fenomenología" (PE 11). La tesis de licenciatura de Zubiri está constantemente referida a un trabajo posterior que es la tesis doctoral. Zubiri repetidamente lo comenta, a tal punto que estamos propensos a pensar que la comprensión total de este trabajo pende de la lectura y comprensión del "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio". Como dice Antonio Pintor-Ramos en la presentación de esos textos, "la memoria de Lovaina y la tesis de Madrid son partes de un proyecto filosófico concebido unitariamente y su redacción también tuvo que ser continuada. Cuando uno se asoma a su contenido, no le queda la menor duda de esa unidad" (PE IX).

2.1 – El texto

Como lo hemos visto en el primer capítulo, los primeros escritos del joven Zubiri están ya caracterizados por la conciencia de que la modernidad filosófica ha llegado a su fin y que con la fenomenología se abre una nueva época en la historia de la filosofía. Se trata de una verdadera *crisis de la conciencia moderna* que se manifiesta en "un malestar con síntomas de asfixia, producido en la prisión celular del yo puro en que parecía haberla acantonado la filosofía del siglo XIX". En esta tesis de licenciatura, Zubiri se refiere a dos grandes metáforas empleadas tradicionalmente para entender la conciencia: los antiguos parten del modelo del choque mientras que los modernos definen la conciencia como un recipiente lleno de objetos (PE IX). Zubiri formula una severa crítica en contra de la modernidad sin pretender restaurar el planteamiento de los antiguos. La renovación en el pensamiento contemporáneo, piensa Zubiri, no puede venir de ninguna "servil copia del pasado" sino de los nuevos logros filosóficos que estaba llevando a cabo la fenomenología de Husserl.

¹⁹ En este capítulo expondremos los textos con especial interés, esto, porque se trata de unos estudios no tan conocidos en la filosofía de Zubiri. Pues, pensamos que pueden ser de cierta utilidad. En los demás capítulos, por tratarse de textos un poco más familiares, sólo se introducirán los textos de interés, en los cuales el tema de la historia aparezca con cierta relevancia.

²⁰ Esas son las primeras palabras con las que Zubiri introduce su tesis. Primeros Escritos (Opcit), p.3.

El primer capítulo de la tesis (de licenciatura) está dedicado al origen de las ideas de Husserl sobre la objetividad. En él es obligada la referencia a la recuperación, principalmente por obra de Brentano del concepto de intencionalidad, que adquiere ahora una importancia central para la filosofía. El lenguaje y el juicio no pueden explicarse haciendo de los objetos contenidos de conciencia, pues en el caso de los objetos ideales éstos no están claramente presentes, sino que lo que se da es una referencia intencional a los mismos. Los objetos no son contenidos de conciencia, sino que están definidos por su transcendencia respecto a ella. La conciencia es definida en esta tesis en base a los actos de intención: “Para ello hemos indicado la idea de Brentano: la conciencia es un ser intencional, es decir, el sentido de dirección de una relación puramente virtual; el ser, en cuanto conocido, adquiere una nueva modalidad sin perder su realidad ontológica: es el ser intencional (PE 26)”.

El segundo capítulo es donde Zubiri trata, más específicamente, de la lógica pura esbozada por Husserl. Demuestra en este capítulo que la evidencia no es un sentimiento, sino la vivencia de la verdad, y, por consiguiente, concluye en la verdad pura como objeto de la lógica. Así cree Zubiri que quedan demostradas la posibilidad y la necesidad de la lógica pura (PE 56). En esta perspectiva, la lógica es definida como la ciencia de la ciencia en general, entendiendo por ciencia una triple unidad: antropológica, objetiva y lógica. La ciencia es esencialmente fundamentación unitaria de verdades (PE 58-59). En este sentido, “buscar los conceptos y las leyes elementales que constituyen la esencia de la ‘teoría’ es el objeto de la lógica pura”(PE 62).

Otro elemento que me gustaría destacar en esta tesis de licenciatura, es el constante diálogo que mantiene el autor con los antiguos (PE 26). Lo mismo puede decirse de toda la tradición filosófica anterior a Zubiri. Creo que es una manera de puntualizar el hecho de que en filosofía no se puede empezar de cero. Hay toda una tradición que hay que tomar en cuenta sea con el fin que sea. Además, en el caso de Zubiri, no se trata de un modo fortuito de proceder, sino más bien de una lógica que impregna todo su filosofar. Es un ‘modus procedendi’ que está profundamente relacionado con el concepto de historia adoptado en cierto momento del desarrollo de su filosofía. Como veremos más adelante, existe en Zubiri una manera especial, propia, de dialogar con la historia de la filosofía, incluso de hacer historia de la filosofía.

Pero, hay que decir, parodiando a A. González, que Zubiri se encuentra entre esos seguidores de Husserl que comparten con el maestro su inicial crítica de los presupuestos subjetivistas de la filosofía moderna, pero que, sin embargo, no pueden seguirle en la concepción de la fenomenología como un idealismo transcendental²¹. La intencionalidad no tiene, en el joven Zubiri, el carácter constituyente que Husserl le atribuye. Por eso el término ‘objetivismo’ parece el más adecuado para describir la posición de Zubiri en esos primeros años²². En realidad, aunque Zubiri encuentra en la fenomenología un descubrimiento filosófico capital, no se da por satisfecho con el mismo, sino que lo

²¹ A. González, *Un solo mundo*, tesis doctoral, op. Cit., 60

²² Ibid.

considera como un medio para una tarea más amplia²³: lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea.

Huelga decir que, Zubiri no quiere entrar en la crítica de la fenomenología. Lo que abordará en su tesis de doctorado. Al término de su tesis de licenciatura sólo se limita a indicar algunos puntos en los que no está de acuerdo (PE 65). Según Zubiri, en Husserl no se hace una distinción suficiente entre la definición crítica y la definición descriptiva de la lógica pura; lo que, según Zubiri, conduce a un dogmatismo. Tampoco le queda suficientemente claro a Zubiri el sentido de la eternidad de la verdad, que podría haber sido simplificado y fortalecido con la teoría de la relación. También señala Zubiri que la propia definición de la psicología como ciencia de la causalidad natural, eficiente y final del pensamiento es demasiado estrecha. Para Zubiri, Husserl confunde también el valor directo y el valor crítico (PE 65).

2.2 – La historia

Después de leer y valorar la tesis de licenciatura de Zubiri con el objeto de captar intuiciones respecto del tema de la historia, lo que tengo que decir es que el tema de la historia no recibe especial atención en este escrito juvenil del autor. Otros temas tales como la aprehensión, la realidad, la conciencia, el sujeto, el objeto, etc., parecen constituirse (además de la lógica) en el meollo de la investigación zubiriana de estos primeros años. Definitivamente, hay que admitir que es muy prematuro tratar de explicitar con claridad lo que Zubiri pudo haber entendido acerca de la ‘historia’ en su tesis de licenciatura. No estamos diciendo que Zubiri no se había interesado por el tema, o que no tenía un concepto claro del mismo; lo que sí podemos afirmar es que esta tesis de licenciatura no nos habilita para argumentar a favor de tal o tal otro concepto de historia.

Ahora bien, rastreando, lo que sí hemos encontrado, son algunas endebles pistas que bien nos pueden ayudar, por medio del lenguaje utilizado, a especular respecto de la comprensión de ‘historia’ que puede caracterizar esta etapa en la que Zubiri escribe sus primeros textos. Veamos pues en qué consisten estas pistas y qué podemos concluir a partir de ellas.

²³ Ibid.

En las primeras páginas de la tesis, hablando del conocimiento, encontramos lo que podríamos llamar la primera referencia tácita a ‘lo histórico’. A continuación reproducimos textualmente la referencia con el fin de facilitar nuestro análisis:

“Pero podemos considerar el conocimiento no como un efecto obtenido, sino como un fin a obtener. Entonces miramos el porvenir y queremos obtener un conocimiento verdadero e impedir un conocimiento falso. Esta actitud que, como hecho es psicológica, como contenido histórico, como fin querido, es una actitud que va a llevarnos a la lógica”(PE 7).

Tenemos que aclarar que en este texto, Zubiri no se refiere a la historia como tal, sino, tal como lo hemos mencionado, a lo ‘histórico’, calificando el contenido de una actitud específica de ‘histórico’. Esto parece muy simple, pero nos permite pensar que había ya en Zubiri una comprensión de lo que es la historia. No estamos hablando de un tratado, sino simplemente de una comprensión. Diría que en esta comprensión de la historia, habría, según lo que hemos citado, una idea de movimiento, de dinamismo. Habría cierta idea de progreso también en esta primera comprensión de Zubiri. Sólo precisar aquí que progreso no implica una marcha hacia lo mejor, hacia la verdad absoluta; puede que ocurra todo lo contrario:

“...entonces las leyes causales descubiertas anteriormente servirán de medios, bien para alcanzar el objeto (verdad), bien para impedirnoslo” (PE 7).

En el segundo capítulo, titulado, ‘la idea de una reforma de la lógica’, Zubiri cree poder concluir que en los diversos pasajes en los que Husserl expresa la necesidad de una lógica pura, u objetiva, se observa siempre la necesidad de concordar la lógica matemática con los datos de una psicología intencional. En esta tarea, dice Zubiri, ha encontrado ya un ensayo, que ha tomado casi enteramente y que ha ejercido sobre él una influencia mayor de la que él cree. Zubiri termina su alusión diciendo:

“Es un punto de vista histórico sobre el cual no quiero discutir ” (PE 28).

Aquí no diremos más de lo que se puede ya que la referencia a la historia, mejor dicho, a lo ‘histórico’ es bastante difusa. Es un tanto difícil pensar a qué Zubiri está llamando ‘punto de vista histórico’ ¿a la necesidad de concordar la lógica matemática con los datos de una psicología intencional; o al hecho de que esta necesidad recogida en un ensayo haya ejercido sobre Husserl una influencia mal evaluada por el propio Husserl? Es un tanto delicado comprometerse con una respuesta. Pero en cualquier caso, nos inclinaríamos a pensar que no se ha formulado ninguna contradicción a la idea de movimiento que hemos ligado a modo de comprensión zubiriano en esos primeros años.

La segunda gran consideración que tenemos que hacer aquí es subrayar que aparece un lenguaje propicio con el cual se articulará la concepción zubiriana de la historia Zubiri. En el capítulo primero, donde Zubiri se pregunta por el punto de partida de Husserl,

aborda el tema de la ciencia. En este punto, aparece uno de los términos trascendentales para el desarrollo de su concepción de la historia: la categoría de ‘posibilidad’.

“Todas las leyes de las ciencias exactas sobre hechos son sin duda auténticas leyes, pero, consideradas epistemológicamente, son ficciones idealizadoras, si bien cum fundamento in re. Cumplen la función de posibilitar las ciencias teoréticas como los ideales más ajustados a la realidad; también...el ideal de la teoría explicativa, de la unidad por las leyes, en la medida en que pueden realizarlo los límites infranqueables del conocimiento humano...Pero estos sistemas (mecánica teórica, etc), considerados objetivamente, sólo tienen valor de posibilidades cum fundamento in re, que no excluyen otras infinitas posibilidades, pero las encierran en límites determinados” (PE 13).

3 – El tema de la ‘historia’ en ‘ensayo de una teoría fenomenológica del juicio’.

En su tesis de licenciatura Zubiri se había propuesto estudiar tres puntos: el punto de partida de las ideas de Husserl; la idea de una reforma de la lógica y la idea de una objetividad pura. Si recordamos, Zubiri había dicho también que se limitaba en aquella tesis a desarrollar los dos primeros puntos dejando el tercero para la tesis doctoral. En este apartado estaremos estudiando precisamente esta tesis doctoral que, según lo que llevamos dicho, debería ser la construcción de una ‘teoría de la objetividad’ de raigambre fenomenológica.

Este texto que vamos a examinar corresponde al trabajo presentado por Zubiri a la Universidad Central de Madrid el 13 de mayo de 1921 meses después de la obtención de su título de licenciatura. La lectura pública y aprobación de esta tesis tuvo lugar el 21 de mayo de 1921. Para Zubiri, es un trabajo “de carácter esencialmente provisional, libre de toda pretensión dogmática...” (PE 69). Como ya lo hemos mencionado, hay que leer este texto en completa continuidad con la tesis de licenciatura.

3.1 – El texto

Lo que hace Zubiri en su tesis, es la presentación de una filosofía objetivista. Intenta mostrar las exigencias científicas de una teoría de la objetividad pura de base fenomenológica. Para ello, Zubiri empieza con una amplia introducción en la que hace una especie de ‘diseño histórico’ que equivale a la exposición sistemática de las ideas organizadas alrededor del problema del juicio. Se contenta Zubiri con hacer notar las teorías representativas del pasado que han abordado el tema del juicio (PE 77).

En el primer capítulo, el autor estudia el método fenomenológico. Para ello aborda el problema del juicio en sus dos aspectos: lógico y psíquico. El juicio como tal no es un fenómeno puramente psíquico, sino un ente lógico. Psicológicamente no hay fenómeno específico correspondiente al juicio lógico, sino un acto de adhesión frente a otro de aprehensión, extensivos no sólo al dominio teórico, sino también al práctico (PE 115).

En este mismo capítulo encontramos una definición de lo que es ‘fenómeno’. En contraposición de la definición del fenomenismo psicológico (que pretende reducir todo el mundo y todo el conocimiento a una combinación de factores psicológicos individuales y contingentes) y la del fenomenismo trascendental (Kant) (que hace equivaler fenómeno a apariencia o ilusión), el fenómeno es definido como el resultado de la colaboración entre realidad y sensación (PE 118-120). El fenómeno es una realidad existente. Es el aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia. ¿Pero, qué es objeto?

El objeto, para Zubiri, se presenta a la conciencia como no siendo ella misma, pero está presente a la conciencia. Es decir, objeto no es sinónimo de cosa. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia. La cosa es un término mediato; el término inmediato es el objeto. Objeto es, pues, todo lo que constituye término de un acto de conciencia, en cuanto es término de dicho acto. El objeto tiene múltiples facetas. De estas múltiples facetas sólo una o pocas están inmediatamente presentes a la conciencia; las demás no están, pero pueden estarlo (PE 123).

El fenómeno para Zubiri sería lo más inmediato e íntimo a la conciencia, y al propio tiempo, lo más indiscutible de ella. Pero el problema empezaría a la hora de interpretarlo. Apoyado en la fenomenología, Zubiri defiende la idea de describir primero el fenómeno antes de toda tarea de interpretación. De allí el análisis fenomenológico. Este análisis está montado sobre el método descriptivo. Este análisis fenomenológico es un análisis intuitivo puesto que la intuición es el acto de conciencia por el cual el fenómeno está presente a la conciencia (PE 124). Dicho análisis está compuesto de tres momentos fundamentales: la intuición, la reducción y la ideación (PE 126-128).

El otro punto que aparece en este capítulo es el de la historia natural el cual tocaremos en el siguiente apartado.

En el segundo capítulo, el autor erige una crítica al psicologismo moderno cuyo pensamiento capital es el siguiente: “los objetos son contenidos de conciencia” (PE 151). Desde esta crítica, asienta las bases del objetivismo. En este capítulo, encontramos también la manera como hay que entender esta relación entre la conciencia y su objeto. Aquí, la conciencia se define como el ‘darse cuenta de algo’, y en este darse cuenta de algo van implícitos dos términos perfectamente correlativos. El primero ‘darse cuenta de’, es un elemento propio de la conciencia como tal; el segundo, ‘algo’, es su término objetivo. Esto quiere decir que la conciencia no es nada autónoma considerada como un ser puro, sino que no tiene sentido, si no es por su relación esencial con un correlato objetivo: y quiere decir que este correlato no tiene sentido más que como tal correlato, es decir, por su correlación con la conciencia. La conciencia es, pues, de naturaleza intencional. El objeto no es una realidad absoluta sino algo que, teniendo un contenido, definido independientemente de toda conciencia, adquiere su carácter de objeto por su relación misma con la conciencia (PE 170-176). Zubiri aprovecha para puntualizar que la ‘conciencia en general’ no existe; existen sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia, en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece a

la luz de la introspección. La conciencia en general es pura virtualidad, no es una realidad (PE 186).

En el tercer capítulo, Zubiri se pregunta por la realidad del juicio a la luz del concepto de lo psíquico, de lo consciente y de lo objetivo. Ahí, Zubiri distingue entre juicio y adhesión. Para él, juicio es el aspecto abstracto e intencional del juzgar mientras que la adhesión es aquello que le presta al juicio una conciencia concreta. Todo juicio tiene la pretensión de atribuir a un objeto algo que le es perteneciente, siquiera sea la pura objetividad. Verdadero o falso, el juicio es un fenómeno de conciencia específicamente diferente de la simple posición del objeto. Hay en el juicio el aspecto de ser verdadero o falso, y el aspecto de ser formulado y aceptado por un sujeto (PE 202-205).

El cuarto capítulo está dedicado al estudio del juicio como adhesión subjetiva. Nótese que en este capítulo el concepto clave es el de “aprehensión” no sólo para el presente trabajo, sino para todo el desarrollo posterior de la filosofía de Zubiri. En el quinto capítulo, Zubiri analiza el juicio como intención objetiva. Se afirma en este capítulo que la conciencia no contiene ningún elemento objetivo como parte integrante de su ser. Los objetos no son contenidos, sino término de la conciencia. En este sentido, el juicio no puede ser una determinación del sujeto por el predicado sino una expresión del sujeto en el predicado. También se analiza en este capítulo los diversos componentes del juicio tales como el sujeto, el predicado y la cópula. Así mismo se establece la diferencia entre sujeto y predicado, cópula y predicado (PE 305-313). El capítulo termina con una caracterización de las especies del juicio.

3.2 – la historia

En la introducción de la tesis cuando dice Zubiri: “históricamente puede decirse que todo el interés del problema del juicio se halla exclusivamente vinculado al del problema de la verdad” (PE 77). Otra breve referencia es la que encontramos páginas más adelante, donde Zubiri abunda casi en el mismo sentido, hablando siempre del juicio: “*el camino de la historia nos conduce de nuevo a estas teorías*” (PE 90). Zubiri habla de la ‘*historia de la física*’ tratando el tema de la ciencias (PE 98). También se refiere Zubiri a la “*totalidad de la historia del pensamiento*”. En un primer momento, esto constituye el tipo de referencia que encontramos en el Zubiri de la tesis doctoral, tratándose del tema de la historia. La historia es considerada como curso temporal, como continuidad en el tiempo. Notamos que no hay un especial aporte, tampoco se utiliza la categoría para significar aspectos fundamentales del presente escrito. Incluso podríamos decir que, respecto de la tesis de licenciatura, pareciera que hay cierto retroceso. El concepto de historia estaría más vagamente utilizada en la tesis doctoral que en la de la licenciatura.

En el capítulo primero de la tesis, Zubiri trata el tema del método fenomenológico. En el apartado dedicado al análisis fenomenológico, toca un punto muy importante desde la perspectiva de nuestro trabajo: la historia natural. En el apartado anterior sólo hicimos mención de este punto, aquí, vamos a reproducir el texto para luego hacer las valoraciones pertinentes:

“En historia natural hay hecha una enorme labor fenomenológica de descripción y clasificación de especies; sólo después de ella, tiene sentido plantearse el problema del origen de las especies. Evolucionismo y fijismo son dos explicaciones que pierden toda razón de ser cuando se hace un estudio descriptivo de las especies biológicas.

Pero, fuera de la historia natural, puede decirse que casi ninguna ciencia tiene hecha esta labor; de ahí lo infructuoso de la parte explicativa de esas ciencias...” (PE 128).

Lo que nos interesa destacar aquí es que para Zubiri es posible hablar de ‘historia natural’. Podemos preguntarnos ¿a qué llama Zubiri ‘historia natural’ en este preciso momento de su producción filosófica? En este texto, se afirma la posibilidad de hablar de una ciencia cuyo objeto de conocimiento corresponde a ‘historia natural’. Aquí el texto no parece de mucha envergadura, parece responder a la simple lógica del desarrollo de un párrafo. Sin embargo, la relevancia de este texto se manifestará mucho después en los siguientes capítulos.

Por otra parte, Zubiri habla de la ‘historia’ como ciencia. Se habla de la Historia narrativa al mismo tiempo que se habla de la Geografía. El contexto de esta referencia es el de la no autonomía completa de las ciencias y dice Zubiri que:

“...todas las ciencias dependen de un orden ideal. Así la física depende de la matemática, etc. No hay ninguna ciencia que sea puramente real, salvo, tal vez, la Geografía y la Historia narrativa. Pero estas ciencias no son propiamente ciencias si se limitan a esta descripción de la realidad; son más bien la simple posición del objeto de la ciencia. Pero si la posición de este objeto es una rigurosa definición del mismo, entonces las ciencias descriptivas también dependen de aquella ciencia ideal que llamamos fenomenología; y la Geografía y la historia son ciencias merced a su carácter explicativo, y en tal caso también dependiendo de las ciencias ideales ” (PE 321).

Muchas consideraciones podríamos hacer aquí. Primero, la ‘historia’ es tomada como ciencia al mismo nivel que la Geografía; y además es una historia cualificada, ‘Historia narrativa’. Como tal, es una ciencia dependiente de un orden ideal ya que no ha de limitarse sólo a la descripción de la realidad. Segundo, la fenomenología es llamada ciencia ideal (en el sentido de que trata de descubrir las ideas conforme a las cuales está hecho el mundo de las existencias PE 320) consecuentemente, se establece la dependencia de la Historia narrativa respecto de la fenomenología. En última instancia lo que hay que recordar es que la historia reviste en este texto un fuerte carácter de ciencia.

Los textos que hemos citado constituyen la única base disponible para podernos pronunciar acerca del tema de la historia en la tesis doctoral de Zubiri. No se ha encontrado más de lo que aquí hemos podido reproducir. Como se ha visto, no hay una referencia directa al tema, no hay un tratado sistemático del tema en esta tesis,

lógicamente porque no es éste el caso, el objeto de esta tesis es totalmente otro. Pero, eso sí, se ha podido detectar algunos elementos que nos pueden ayudar para seguir la génesis y la maduración del tema de la historia en la filosofía de Zubiri. Para tener un visión un tanto más completa de nuestro tema, revisemos a continuación los demás textos recogidos en la publicación de Antonio Pintor-Ramos.

4 – Crisis de la conciencia moderna

Este texto constituye el primer artículo publicado por el autor; es también la primera publicación fuera del ámbito estrictamente académico. Apareció publicado en la Ciudad de Dios 141 (1925) pp.202-221. Según cuenta Antonio Pintor-Ramos, el texto fue escrito a petición de Zaragüeta, organizador de la ‘semana tomista’ y protector de Zubiri. Esta semana se celebró en Madrid en 1925. Es un trabajo de circunstancias tal como lo afirma A. Martínez Argote, con un tono grandilocuente y retórico un poco extraño dentro de la producción literaria de Zubiri (PE XVI). A continuación presentamos las ideas básicas del texto.

4. 1 – El texto

En este texto, Zubiri se propone realizar un balance de las tendencias que animan hoy a la humanidad pensadora y los resultados que parece se van ya produciendo, para trazar con mano imparcial y segura el diagrama registrador de las pulsaciones del alma contemporánea (PE 337-338). Para ello, Zubiri se deja guiar por las ideas del Cardenal Mercier traídas de Lovaina las cuales apuntan hacia una depuración renovadora de la ciencia que servirá de catalizador para la renovación filosófica. Zubiri echa una mirada maestra sobre la evolución renovadora de las ciencias desde la física hasta la psicología (PE 340-347). Al término de esta revisión se formula una pregunta cuya respuesta se deja fácilmente entrever: ¿Cómo va a quedar indiferente la filosofía ante esta renovación universal? En esta línea, descubre, tal como lo manifiesta en las tesis, la importancia y el alcance de los resultados de la psicología contemporánea y cree firmemente que dichos resultados se dan la mano con las exigencias de la filosofía. Urge que la filosofía tome en cuenta los avances de la psicología moderna para refundarse y renovarse.

A mi modo de ver, el meollo de la cuestión es que la crisis de la conciencia moderna es causada precisamente por la renovación científica. La crisis es una consecuencia de dicha renovación. En el fondo se trata de una crisis positiva: “esta crisis científico-filosófica ha lanzado un rayo de esperanza en las densas nieblas mentales que una adoración solipsista de la cultura había esparcido por todo el mundo” (PE 351). Pero, ojo, para Zubiri, no se trata solamente de una influencia en la teoría del conocimiento, esta influencia se observa también en la teoría de los valores éticos y hasta estéticos.

De último, confirmar lo que decía Argote al inicio, este es un escrito elegante, pero más que elegante ‘grandielocuente’. En él, el autor expone con solvencia demostrando grandes conocimientos e impacta con su estilo. También subrayar que sigue ahí presente la inspiración fenomenológica al igual que una profunda admiración por Santo Tomás y

San Agustín en el sentido que ellos dos nos animan a pedir de la filosofía un poco de humanidad, a no sólo estudiar la verdad, sino a amarla (PE 357-358).

4.2 - La historia

¿Existirá en este texto la posibilidad de entresacar algo respecto del tema de la historia? A esta pregunta queremos contestar en este apartado. Pues al inicio de este artículo Zubiri habla de la historia como ciencia influenciada por el relativismo del mediados del siglo XIX; también hace una referencia a la historia de la filosofía moderna (PE 338-339). De igual modo habla de 'Historia humana'. Pero lo más relevante, a mi modo de ver, es lo que dice Zubiri de la historia cuando habla de esta filosofía que surge de la inspiración de Goethe y de Dilthey:

“Inspirada en Goethe, y siguiendo a Dilthey, surge toda una filosofía que pretende presentar al Universo, no sólo como naturaleza, esto es, realización de leyes universales y eternas, sino como historia, es decir como producción de fenómenos individuales, y por tanto únicos e irreductibles unos a otros. Un capítulo de esta magna historia, sería la historia humana, cuyo soporte es para Spengler la cultura” (PE 352).

Según esta cita, la historia es la que nos proporciona la clave para entender el concepto de 'Universo'. Pero ¿qué significa historia? El concepto de historia que aquí estaría encontramos es una historia entendida como “producción de fenómenos individuales, y por tanto únicos e irreductibles unos a otros”. Desde esta perspectiva, pertenecen a la historia los fenómenos producidos por los individuos, dichos fenómenos son únicos. Por tanto, la historia humana respaldada por la cultura es legítimamente un capítulo de esta magna historia. Hemos de remarcar que algunos términos están presentados en una relación de oposición que parece ser relevante. Primero, los términos naturaleza e historia parecen funcionar con dinámicas distintas. El primero tiene que ver con leyes universales y eternas y el segundo con fenómenos individuales, únicos. Segundo, en el caso de la naturaleza tenemos que hablar de realización de las leyes, en curso de la historia, el lenguaje apropiado es producción de fenómenos. Estas, pienso yo, son pequeños matices que pueden ser relevantes para el tema que nos interesa en el devenir de la filosofía de Zubiri.

5 – “la filosofía del ejemplo”

Este artículo fue publicado en la Revista de Pedagogía 5 (1926) pp.289-295. Parece ser otro encargo de Luis Luzuriaga, directo de la revista, a Zubiri. Es un trabajo totalmente desconocido dentro de los escritos de Zubiri, no porque éste haya manifestado reservas respecto de su contenido, sino porque el autor parece haberlo olvidado por completo (PE XVII).

5.1 – El texto

Podríamos decir que es un texto sobre la educación, sobre pedagogía. De hecho está publicado en una revista de pedagogía. Aborda el tema de la educación intelectual, de la función intelectual. Para el autor, estos términos están profundamente ligados ya que la educación intelectual supone una clara idea de la función intelectual y una exacta determinación de la aspiración suprema del saber: la cultura. Se tocan puntos interesantes tales como el conocimiento, el pensar, etc..El pensar, dice Zubiri, nos proporciona conocimientos cuando su contenido es verdadero. Conocer es pensar la verdad. El pensar es una función natural; sólo el conocer se halla sometido a las reglas lógicas. La observación de estas reglas, se dice, es la garantía y el fundamento de toda la educación intelectual (PE 362).

Yo pienso que en este texto se encuentran elementos muy valiosos que después cobrarán mucha fuerza en la filosofía de Zubiri. Por ejemplo, Zubiri afirma allí que “el intelecto, antes que entendimiento es inteligencia [...] A la inteligencia, como a los sentidos, le están inmediatamente dados los objetos. Y esta presencia inmediata de los objetos a la conciencia es lo que llamamos intuición. En este sentido, la función esencial del intelecto no es juzgar, sino tener objetos” (PE 365-366).

Con esto, concluye Zubiri que “en el fondo, la intuición intelectual es el método de que toda pedagogía se viene sirviendo sin percatarse tal vez de su enorme trascendencia filosófica. El ejemplo es el instrumento esencial de la educación intelectual” . “El verdadero educador de la inteligencia es el que enseña a sus discípulos a ver el sentido de los hechos, la esencia de todo acontecimiento”. El ejemplo es el instrumento supremo de la cultura, pues por él comunicamos con el mundo ideal, único verdadero ser (PE 367-369).

Antes de pasar al siguiente punto, sólo nos resta decir que se trata de un texto ágil, breve y hasta cierto punto simpático.

5.2 – La historia

En este texto, no encontramos ninguna referencia explícita a la ‘historia’. Lo único que podemos decir es que aparece en la introducción una actitud pedagógica con un trasfondo que puede que tenga carácter histórico: “la obra pedagógica es toda ella una ascensión lenta y penosa de lo que ‘es’ el hombre hacia lo que ‘valen’ sus ocultas posibilidades ” (PE 361). Esta actitud puede ser decisiva en el sistema de Zubiri si consideramos que la historia puede irse constituyendo en una desveladora de posibilidades. Sugiero no estirar demasiado el texto ya que el dinamismo mismo de nuestro trabajo nos ha de conducir hacia este tipo de consideraciones. Sólo hacer constar que el término de ‘posibilidad’ sigue apareciendo y con más constancia.

6 – Recensión de Landsberg

Zubiri presenta el libro ‘La Edad Media y nosotros’ como uno de los libros más hondamente sentidos que ha producido la literatura filosófica contemporánea. Es, para él, toda una señal de los tiempos. Al autor lo presenta como uno de los jóvenes que pertenecen a esa minoría formada en gran parte merced al influjo de Max Scheler. Es una inteligencia de primer orden, con una rara facultad de asimilación de los conocimientos más dispares y con una agilidad de pensamiento nada común entre germanos. La reseña que hace Zubiri aparece publicada en la Revista de Occidente 29 (1925) pp. 251-257.

6.1 – El texto

Desde la lectura de Zubiri, lo que lleva a cabo Landsberg en su libro, es una valoración o, si se quiere, una revalorización de la Edad Media. Según la exposición de Zubiri, parece que nunca antes alguien se había detenido para descubrir el verdadero valor de esta etapa en la historia de la filosofía muchas veces considerada como una época de oscuridad. Landsberg descubre la unidad esencial de la Edad Media en la idea del orden; para él, toda la Edad Media es un comentario viviente de esta idea. Si para el hombre moderno esa unidad es puramente subjetiva y reposa en definitiva en la conciencia personal, para el medieval el orden es una realidad metafísica. Este orden no es una relación fortuita, es una necesidad natural; en su virtud, unas cosas producen efectos que, utilizados por otras cosas, permiten a éstas producir los suyos, y todo el universo se convierte en una armonía suprema que realiza el plan ideal existente en la mente divina. Es decir, en última instancia el mundo entero está destinado a Dios (PE 375-376).

La Edad Media aparece en el libro de Landsberg como una época esencialmente positiva; es una época en que a base de un principio claramente comprendido, se organiza la vida individual y social; habrá movimientos antagónicos pero jamás serán dominantes. La Edad Moderna significa, en cambio, esencialmente, negación. Lo que hay de positivo en ella es lo que ha sobrevivido de la Edad Media; lo único original es lo negativo: criticismo en todas sus formas; lo mismo en filosofía que en moral, en religión que en política (PE 379).

Zubiri termina su recensión destacando que Landsberg pregona un retorno a Agustín. Claro está que este retorno no significa una servil copia del pasado. En este sentido, es exacto que ‘no nos puede salvar ningún retorno a la Edad Media ninguna neomística ni neoescolástica’. Se trata tan sólo de buscar lo eterno de la Edad Media, para construir nuestra cultura (PE 381).

6.2 – La historia

Esta recensión que realiza Zubiri nos permite acercarnos un tanto a la función de la historia de la filosofía y a la esencia de la historia desde la perspectiva de Landsberg. Ahora bien, no podemos concluir con una total adhesión de Zubiri a las ideas de Landsberg. Lo único que nos están indicando es qué tipo de lectura puede estar

influyendo a Zubiri en el momento de la génesis del tema de la ‘historia’. Veamos lo que dice Landsberg:

“Considerada la vida de la humanidad en su conjunto aparece como un magno hecho, y como tal sólo es posible en función de una esencia que lo predetermine. Descubrir esta esencia es el tema propio de la filosofía de la historia. Naturalmente, la esencia de la historia así concebida, es puramente formal; su característica se percibe, no en la rígida inmutabilidad de los seres ya hechos, sino en las líneas generales que componen la trayectoria de la vida humana. Frente a esta común trayectoria, la vida de cada individuo y de cada época representa no más que la tangente que marca en cada instante la dirección del movimiento histórico. De aquí la necesidad de estudiar por separado las direcciones, el sentido que lleva en cierto lapso de tiempo la Historia” (PE 374-375).

Antes hubo referencias a la historia de la filosofía pero ahora, por medio de Landsberg, se nos dice la función que le corresponde a esta historia de la filosofía y esta función no es simplemente la narración de lo acontecido en el mundo del filosofar, sino la de descubrir la esencia que predetermina el magno hecho de la vida de la humanidad. Pero el texto va más allá de una conceptualización de la historia de la filosofía, intenta apuntar hacia la historia como tal atribuyéndole una esencia puramente formal. Esa esencia se caracteriza por el dinamismo de la trayectoria de la vida humana y no por la inmutabilidad de los seres ya hechos. Con esto, tenemos mucha más autoridad para relacionar la historia con el movimiento. Este movimiento que es histórico está alimentado por la vida de cada individuo y de cada época, la cual constituye su dirección. En definitiva, tenemos una historia dinámica, cuyo movimiento está relacionado de manera causal con la vida, la vida de los individuos, la vida de épocas determinadas.

7 – Recensión de Brentano

Esta reseña bibliográfica llevada a cabo por Zubiri corresponde a la traducción, realizada por J. Gaos, de la famosa obra de F. Brentano: *Psicología* (El libro es “en realidad, una selección de la obra básica de Brentano”). La reseña es publicada en la *Revista de Occidente* Num. 42 pp. 403-408 en 1926. En el siguiente apartado veremos qué es lo que concentra la atención de Zubiri en esta obra de Brentano.

7.1 – El texto

Para Zubiri, “la psicología de Brentano publicado en 1874, es uno de los más oscuros e influyentes acontecimientos filosóficos de la última centuria. De ello arranca todo lo que es la filosofía de Hoy y, por tanto, lo que será de mañana” (PE 385-386). Zubiri reconoce en la obra de Brentano la influencia de los *Principios de Psicología fisiológica* de Wundt donde se nos dice que todo objeto es contenido de conciencia y que no se trata de saber lo que las cosas son en sí mismas, sino de saber cómo se comportan las unas frente a las

otras. Ciencia sería en el fondo, previsión. Brentano se opone a esta visión, y aspira a dar una definición esencial de lo que los fenómenos son en sí mismos, en su pureza fenomenal. De ahí, cree Zubiri, que “arranca en última instancia la fecundidad de la obra de Brentano, y de donde emerge toda la actual fenomenología” (PE 389). A diferencia de Wundt, Brentano traza los límites precisos entre lo físico y lo psíquico: el objeto existe en la conciencia intencionalmente, virtualmente; el objeto de la física existe, en cambio, real y eficazmente.

En definitiva, para Zubiri, “el intento de Brentano nos ha colocado sobre el camino que condujo a la lógica de Husserl y a la teoría objetiva de los valores de Scheler”. Es más, para nuestro filósofo, “el genio de Brentano debe considerarse como padre de toda la filosofía contemporánea. Lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea sobre el alma contemporánea” (PE 391).

Sólo quisiera añadir para terminar que esta reseña nos confirma aquellos esfuerzos de Zubiri en sus primeros escritos para dar con las grandes influencias presentes en la obra de Husserl. Esto prueba un conocimiento, no sólo de Husserl sino de las fuentes en las que éste bebió. Pero lo sorprendente aquí es que la paternidad husserliana se extiende a toda la filosofía contemporánea. Con esto, pensamos nosotros que el autor se está reconociendo y estableciendo dentro de esta tradición. Cualquier lectura parcial de la gran obra de Zubiri puede consolidar esta intuición nuestra. En este texto no hay, propiamente hablando, una referencia puntual o directa al tema de la historia.

8 - Conclusión

Hemos llegado al final de nuestro recorrido de la primera etapa de la filosofía de Xavier Zubiri, la etapa fenomenológica. Lo que se ha hecho es un esfuerzo, todo lo incompleto y modesto que se quiera, para acercarse a los primeros escritos del autor que corresponden a esta etapa. Se ha podido constatar cómo estos textos marcan y determinan profundamente el despertar y todo el curso de la filosofía de Zubiri. Hemos visto huellas, influencias que persistirán hasta la magna ‘Trilogía’. Se cuajan, pues, en estos primeros escritos, los destinos de una filosofía que todavía hoy estamos por explorar.

Por el otro lado, desde la óptica del tema de la ‘historia’ que es el que constituye la esencia y el objeto de nuestra búsqueda, creemos urgente recoger los resultados obtenidos para poder enrumbar lo que nos falta de investigación. En este sentido, como lo hemos venido mencionando, no hemos encontrado, un estudio sistemático de la historia en los primeros escritos de Zubiri. En otras palabras, la historia no se ha erigido en una problemática de estudio en esta primera etapa de la vida filosófico-intelectual de Zubiri. Sin embargo, esto no obsta para que pudiésemos arrancarle a los textos revisados, algunas intuiciones, algunas sensibilidades relativas al tema de la ‘historia’.

La historia vista desde esta etapa juvenil, puede conceptuarse desde la idea de movimiento, de dinamismo, excluyendo todo tipo de inmutabilidad. Esto, al menos, es lo que se puede afirmar a raíz de la tesis de licenciatura. Como lo hemos señalado, aparece YA el término ‘posibilidad’ como vocablo susceptible de cobrar relevancia en la temática de la historia. En la tesis doctoral, hemos pensado que hay una cierta involución del tema en la medida en que se abre la posibilidad de hablar de ‘historia natural’, concepto al que le hemos de dar seguimiento para ver que viabilidad tiene dentro del conjunto de la filosofía de Zubiri. Quizá decir también que en este apartado, la historia se toma más en término de ciencia y desde allí, la fenomenología que caracteriza esta etapa, parece determinar la comprensión del concepto de ciencia que aquí se maneja y en el que se inscribe la historia. Pareciera también que la fenomenología quisiera instalarnos en un ámbito a-histórico, previo a las ciencias. En la “Crisis de la conciencia moderna”, se encuentra una de las pocas definiciones de la historia presentes en esta etapa. La historia es definida - en oposición a la naturaleza – como ‘producción de fenómenos individuales, y por tanto únicos e irreductibles unos a otros’. Esta definición se mantiene y se refuerza con la recensión de Landsberg en donde la vida de cada individuo y de cada época marca la dirección del movimiento humano. Esto es pues en resumen lo que hemos encontrado respecto de la historia en los primeros escritos.

Para nosotros esto constituye la génesis de un tema que creemos fundamental en el sistema zubiriano. Estos son los modestos comienzos de un tema muy relevante para nuestro tiempo y para la unidad de los trabajos de Zubiri. Ahora bien, podemos preguntarnos por el futuro desarrollo de esta génesis, su maduración, qué papel jugarán términos como ‘posibilidad’, ‘movimiento’, ‘producción de..’, etc. dentro de su filosofía posterior influenciada por la ontología de Heidegger. A estas preguntas estaremos ofreciendo elementos de respuesta en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO TERCERO

El concepto de historia en la etapa ontológica (1932-1944)

1- Introducción

Con el segundo capítulo hemos iniciado nuestro recorrido a través de la filosofía de Zubiri con la pretensión de investigar la génesis del tema de la historia. En este sentido, la etapa fenomenológica tiene la virtud de introducirnos y de instalarnos dentro de una filosofía de las más agudas y prometedoras de nuestra era, al mismo tiempo que nos encara con elementos no menos importantes para captar la génesis del tema de la 'historia' el cual constituye el objeto de nuestro estudio. En el presente capítulo seguiremos estudiando la 'historia' pero tal y como aparece desarrollado en los escritos de los años que van de 1932 a 1944 los cuales corresponden a la segunda etapa en la producción filosófica de Zubiri conocida como ontológica o metafísica. Retomemos algunas ideas de caracterización de esta etapa (de alguna manera apuntadas en el primer capítulo) antes de entrar a analizar los textos que integran la etapa.

En un texto que reproducimos en el capítulo primero cuando se introdujo la etapa ontológica, Zubiri habla de este período que vamos a estudiar a continuación como una "etapa de su vida intelectual" en un sentido riguroso y estricto²⁴. Zubiri conoce a Heidegger en 1927, quien escribe el 'Ser y el Tiempo'. A partir de ese momento, Heidegger será la referencia filosófica cardinal para él²⁵. La relación que establece Zubiri en 1928 con Heidegger en Friburgo le sirvió para aclararle las últimas dudas sobre el método fenomenológico y para convencerle de que su propio fundador le habría llevado por un camino inaceptable²⁶. De esta manera, Zubiri queda profundamente impresionado por el rigor del pensamiento de Heidegger de modo que a su vuelta de Alemania, en 1931, la fenomenología ha quedado relegada, como él dice, a una inspiración pretérita (NHD 14). Como Heidegger, piensa frente a Husserl que "las cosas no son meras objetividades sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa" (NHD 14).

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, no es baladí subrayar que Zubiri rompe elegantemente con la fenomenología de Husserl comprometiéndose intelectualmente con una ontología entendida como "la investigación sobre las cosas, y no sobre las objetividades de la conciencia" (NHD 14). Es a esta investigación que Heidegger también llamaba ontología o metafísica y cuya inspiración recorre todo este lapso en el pensamiento zubiriano. La ontología es "la búsqueda del ser real y verdadero". Esta búsqueda pende en última instancia de estos últimos elementos infalibles y elementales sentires para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas²⁷. Desde allí, podemos recordar que Zubiri no está dispuesto a ser 'epígono' de Heidegger;

²⁴ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, novena edición, p. 13.

²⁵ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, T.5, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, P.294

²⁶ D. Gracia G., "Actualidad de Zubiri: la filosofía como profesión de verdad", en Zubiri (1998-1983), Departamento de cultura del Gobierno Vasco, Gráfica ESET, 1984, pp. 96-97

²⁷ D. Gracia, Actualidad de Zubiri, Op. Cit., p.106

entrevé unos matices entre ontología y metafísica. Se reaviva, se desempolva en Zubiri, según los estudiosos, aquella pregunta platónica ¿qué hay más allá del ser? E “ir más allá del ser” (NHD 287) se convierte para nosotros en el gran lema de esta segunda etapa en la vida filosófica del filósofo vasco Xavier Zubiri.

Zubiri no se conformará con el estudio del ser en cuanto tal, sino que pretenderá ir más allá. Dirá Diego Gracia que “La ontología de esta etapa no se identifica en absoluto con la ontología heideggeriana. Por lo demás, la ontología que defiende Zubiri tiene unos límites muy precisos, sólo existe en el orden de la mens o el nous, en tanto que el nivel más radical, el de lo que hay, la realidad, es previo al ser y se manifiesta de modo primario en mi sentir”²⁸. Y en la tesis doctoral de Héctor Samour encontramos una cita del mismo Diego Gracia según la cual, esta segunda etapa es la etapa en la que la influencia de Heidegger se hace más patente, aunque ya Zubiri comienza a tomar distancia de la ‘comprensión’ heideggeriana y orienta su pensamiento hacia la búsqueda de una lógica de la realidad y no del ser. Zubiri ya está instalado en la ‘aprehensión de realidad’ que lo sitúa más allá de la conciencia fenomenológica husserliana, la vida orteguiana y la comprensión del ser heideggeriana²⁹.

Todo lo dicho anteriormente nos conduce a pensar que lo único que busca Zubiri en todo este enfrentamiento con diversos filósofos, es un nivel de radicalidad donde desarrollar su filosofía otorgándole tiempo suficiente a temas fundamentales en su filosofía tal como la historia, objeto de nuestra investigación. En esta actitud de búsqueda, en este esfuerzo de profundización y de superación, se juega lo más preciado de esta etapa. Para Diego Gracia, “en sus escritos y en sus clases Zubiri enseña a los jóvenes españoles de esa época dos grandes lecciones. La primera y principal, un modo de vida, el servicio a la verdad, la profesión de verdad como compromiso moral y religioso. La segunda, no un sistema filosófico, pero sí una vía de superación de la fenomenología husserliana, en la línea de Ortega y de Heidegger, pero muy distinta de la de ellos. El lugar originario de la intelección no va a ser ahora la conciencia, como en Husserl, ni la vida, como en Ortega, ni el ser, como Heidegger, sino el “sentir”. Por esta vía peculiar Zubiri comienza a elaborar su propio pensamiento sobre la realidad, que madurará lustros después”³⁰.

De tener razón D. Gracia, queremos pensar que el tema de la historia cobrará una nueva vitalidad en esta etapa y puede que se constituya en una ‘categoría’ clave para la conceptualización de la misma verdad. En esta larga cadena de superación es posible que el concepto de historia se manifieste con mucha más riqueza y que se vean más claramente sus implicaciones y aplicaciones. Esto es lo que hemos de ver en lo que nos queda de este capítulo.

²⁸ D. Gracia, *Actualidad de Zubiri*, Op. Cit., p.110

²⁹ H.J.Samour C. Tesis doctoral, *Voluntad de liberación*, San Salvador, 2000, pp. 108-109

³⁰ *Ibid.* p.115

2 – El tema de la historia en “Naturaleza Historia Dios”.

Naturaleza Historia Dios, como ya lo hemos visto en el primer capítulo, es la obra que recoge casi en su totalidad el conjunto de los escritos del Zubiri de la segunda etapa. Este libro es considerado para muchos como “un clásico en la literatura filosófica española del siglo XX. En él se produce la feliz confluencia de tres grandes creaciones intelectuales, la filosofía griega, la ciencia moderna y la tradición fenomenológica, lo que da como resultado un pensamiento rico y ágil, tan enraizado en la tradición como rigurosamente innovador”³¹. Para otros, como I. Ellacuría, constituye este libro, no sólo una introducción a la filosofía de X. Zubiri, sino a toda la historia de la filosofía. Como su título lo indica, se replantean en él algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía: *Naturaleza Historia Dios*. Ya que en este trabajo el tema que nos interesa es la historia, el capítulo en curso se centrará especialmente en la Historia de manera que nos permita continuar nuestra marcha hacia el descubrimiento de la manera como este concepto, una vez nacido, ha ido madurando en la filosofía de Zubiri.

A diferencia del capítulo precedente, aquí no revisaremos uno a uno los trabajos recogidos en este libro ya que en algunos lo que se dice de la historia es relativamente escaso. El orden que vamos a seguir es el cronológico por la sencilla razón que nuestro trabajo apunta hacia la captación de cierta evolución o maduración del concepto de historia. Los textos que revisaremos son los siguientes: “Hegel y el problema metafísico”, “Sócrates y la sabiduría griega”, “La idea de filosofía en Aristóteles” “Ciencia y realidad”, “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”. Dejaremos de lado los otros trabajos, no porque sean de menor importancia, sino por dos razones que juzgamos suficientes: primero, porque son textos ya conocidos y muchas veces estudiados. Segundo, porque no nos ayudan necesariamente a conseguir el fin que aquí nos proponemos.

Dicho esto, no nos queda más que meternos dentro del texto y encontrarnos cara a cara con la concepción de Historia que se mantiene en el mismo.

2.1 – “Hegel y el problema metafísico”³²

Zubiri escribe este texto a su regreso de Alemania (en 1931) por lo que de trata unas problemáticas muy circunstanciales. En él, fácilmente nos damos cuenta del momento en el que se encuentra el filósofo en su ciclo productivo. En este sentido es un texto que nos ayuda mucho a puntualizar los cambios que se han venido dando en el filósofo y las inquietudes que lo aquejan. El autor deja entender sus intenciones expresadas en la necesidad de radicalizar la fenomenología: “No me basta con decir que todo pensamiento piensa algo de. Porque justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo de” (NHD 285). De esta suerte, Zubiri se desmarca de la fenomenología con nitidez, de la intencionalidad husserliana. Y este texto que estamos estudiando lo pone de relieve. Entiende Zubiri que el hombre no puede ser centro del universo ya que no consiste en

³¹ Se trata de una nota que aparece en la contraportada de la *Naturaleza Historia Dios*, 1980.

³² Conferencia pronunciada en Madrid, 1931, y publicada en Cruz y Raya, Madrid, 1933. Ahora citada según aparece recogida en *Naturaleza Historia Dios*, Op. Cit., pp. 267-287

otra cosa, sino en proyectar a este universo frente a sí, y no dentro de sí, “a consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo”. En este caso, citando a su maestro Ortega, Zubiri con mucha brevedad expone su proyecto intelectual el cual configurará todo el devenir de su filosofía: “la filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y la segunda: el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es” (NHD 284-285). Zubiri percibe en la filosofía contemporánea el surgimiento de una tercera metáfora por el sesgo de la propuesta heideggeriana: “no se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino la existencia humana no tiene más visión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistirá el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas” (NHD 286). Sin embargo, ya a esas alturas Zubiri entiende que la nueva metáfora de Heidegger es insuficiente, pues habría que aclarar en qué consiste la existencia humana como luz de las cosas³³.

En definitiva, el proyecto zubiriano que se perfila en esos años consiste justamente, en la necesidad de superar las insuficiencias de esta tercera metáfora naciente: “lo grave de la cuestión está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?” (NHD 286). La respuesta a esta pregunta es el desarrollo y la realización del proyecto zubiriano propio de la tercera etapa y cuyo estudio se abordará en el cuarto capítulo de nuestro trabajo.

Antes de dar con el tema de la historia, habría que decir que el texto constituye de alguna manera una especie de tributo a Hegel. El hecho de reconocer la legitimidad y la obligatoriedad de una conversación con Hegel: “...de nosotros desde nuestra situación, una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problema, y no solamente tema de conversación, lo que también fue para él problema” (NHD 270); hace de éste ‘el último metafísico’, aquel que ha tomado en serio la metafísica llevando así a la filosofía hacia su plena madurez. En cuanto que lleva hasta sus límites la metafísica, haciendo del sujeto, del absoluto, su punto de partida y de la filosofía un modo fundamental de la existencia humana, Hegel es al mismo tiempo la madurez intelectual de Europa. Esto es lo que escribe Zubiri acerca de Hegel. Pero Zubiri es capaz de dar con el problema metafísico en Hegel, de ahí el título del texto. Dicho problema nace “justamente en este momento, cuando se trata de hacer ver, de una manera eficaz y actual cómo el absoluto es, en efecto, el fundamento absoluto de todo cuanto hay, esto es, cómo el absoluto tiene que brotar de sí mismo para engendrar la totalidad de las infinitas cosas que luego llamaremos naturaleza y espíritu. Hegel no comienza, pues, ni con la naturaleza ni con el espíritu, sino con el absoluto, nada más que con el absoluto. Por esto es su comienzo absoluto también” (NHD.). ¿Qué quiere decir esto?. La respuesta de Zubiri no nos interesa, sólo quisimos traer a cuenta estas consideraciones para que se tenga en cuenta esta lectura zubiriana de la filosofía de Hegel, ya que muchas veces, se

³³ A. González, *Un solo mundo: la relevancia de Zubiri para la teoría social*, Tesis doctoral, Madrid, 1994, p.101.

tiene la impresión que Zubiri no se enfrenta lo suficiente a uno de sus principales interlocutores.

Ahora bien, ¿qué podemos decir de la historia desde este artículo de Zubiri? Desde luego no es mucho. Es más, lo que encontramos no responde a una adhesión zubiriana. Nada más se limita a exponer lo que significó la historia en metafísica hegeliana. Veamos.

Si lo más radical en la filosofía de Hegel es el absoluto, la ‘Idea’ constituye el concepto adecuado del absoluto. Y la idea es libertad (NHD 281). Es allí que se introduce la concepción Hegeliana de la historia, entendida como la realización de la Idea. Esta realización consiste en el volver del sujeto sobre sí mismo, encontrándose no con otra cosa, sino consigo mismo. Zubiri lo lee de la siguiente manera:

“En cada uno de los pasos que el espíritu absoluto ha dado, no solamente no ha salido de sí mismo, sino que, en realidad, lo que ha hecho ha sido encontrarse consigo mismo. Este permanente encontrarse consigo mismo es lo que tradicionalmente se ha llamado eternidad. Por esto, la historia, en el sentido hegeliano de la palabra, no es, metafísicamente hablando, una sucesión de cosas que ocurren en el tiempo, sino la esencia de esta sucesión, la historicidad. La esencia de la historia, la historicidad, es eternidad. La historia es la realidad concretizada de la idea” (NHD 281).

Está más que claro que no existe ningún compromiso zubiriano con esta concepción hegeliana de la historia considerándola como la realidad concretizada de la idea. Zubiri desde luego, no está compartiendo esta idea de historia como bayoneta del espíritu absoluto. Sin embargo, expresar aquí lo que piensa Hegel de la historia puede resultar útil para entender la novedad que inaugurará Zubiri en sus posteriores estudios. Pienso que no es una referencia azarosa la que evoca Zubiri cuando consideramos que junto con la visión hegeliana de la historia, introduce términos como el de ‘historicidad’, ‘esencia de la historia’, ‘eternidad’. Estos términos equivalentes en Hegel pueden irse diferenciando en la filosofía de la historia de Zubiri posteriormente. Que la esencia de la historia sea la historicidad y que ésta sea equivalente a eternidad, habrá que investigarlo en la filosofía de Zubiri.

Como consecuencia del planteamiento hegeliano, Zubiri subraya el hecho de que la filosofía se ha convertido en la conciencia absoluta del Sistema del absoluto. Y de allí que, a la filosofía pertenece esencialmente su propia historia. Tenemos que esperar un poco para ver la reacción de Zubiri frente a esas consecuencias. Mientras tanto sólo retomaremos una alusión al maestro Ortega que Zubiri hace en uno de los primeros párrafos del texto:

“En cierta ocasión me decía Ortega y Gasset que la historia se deshace a fuerza de justicia” (NHD 269).

Me parece que en el fondo lo poco que Zubiri pudo haber dicho en este texto acerca de la historia pasa más bien por un desciframiento de esta frase de Ortega. Lo único es que

todavía no contamos con elementos suficientes para explorar las profundidades de esta expresión orteguiana compartida, según parece, por el filósofo.

2.2 – “Sócrates y la sabiduría griega”³⁴

“Sócrates y la sabiduría griega” es un vasto trabajo realizado por Zubiri en 1940. En él, Zubiri no hace más que aportar una idea general sobre el nuevo modo de sabiduría que introduce Sócrates en la vida de Grecia. Para realizarlo, el autor se ve forzado a “fijar de una manera precisa qué es lo que se ha llamado filosofía presocrática” (NHD 189). Esto lo llevará, a su vez, a proporcionar algunas ideas previas acerca de la interpretación histórica de una filosofía. Y es precisamente allí que descubriremos importantes elementos para irnos aproximando un poco más a la concepción zubiriana de la historia y asistir a la maduración (aunque lenta o tardía) del concepto en la filosofía de Zubiri. Para ello, hemos de seguir de cerca los pasos de Zubiri.

Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, Zubiri piensa que una filosofía no nace de sí misma (NHD 189). Ninguna filosofía nace del vacío; se necesita más bien de un determinado tipo de individuo, de un determinado contexto y de una precisa evolución histórica. Pero si bien toda filosofía nace de una experiencia, esto no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia (NHD 190). ¿Cómo define Zubiri la experiencia?

No se trata de la experiencia personal, ni es el conjunto de pensamientos que el intelecto forja, ni mucho menos se refiere a la experiencia sensible que tenemos de las cosas como un conjunto de datos de conciencia. Se trata de una experiencia básicamente no-personal, integrada por un sedimento de experiencia que le llega al individuo por su convivencia social y por el entorno cultural de la cual forma parte: su cultura, la mentalidad de la época y las propias convicciones (NHD 290-291). En este sentido, explica Zubiri, esta experiencia tiene una serie de estratos, que son como momentos de una experiencia única. Son momentos diversos de una estructura mayor; lo cual indica que cada una posee su estructura propia e independiente. Y por ello no pueden entrar en conflicto. Toda experiencia surge de una determinada situación y por ello toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar que es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté situado, así se sitúan las cosas en su experiencia.

La experiencia es una experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo, lo cual supone que el hombre vive dentro de unas cosas y entre ellas. Hay así una forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. Por ellos la experiencia supone algo previo, algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas (NHD 192-193). Esta limitación de la experiencia es lo que se llama horizonte. Éste no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Todo horizonte implica un principio constituyente, un fundamento que le es propio (NHD 193).

³⁴ Publicado en De Escorial; Madrid, 1940, recogido en Naturaleza Historia y Dios, Op. Cit., pp. 185-265.

Ahora bien, ¿Cómo ocurre el cambio de épocas o cambio histórico? Esta pregunta es fundamental para arrancarle a Zubiri importantes conclusiones desde la perspectiva de nuestro trabajo. Zubiri empieza admitiendo la movilidad o variabilidad del horizonte afirmando que los tres factores de la experiencia a saber: contenido, situación y horizonte, son dimensiones de la experiencia de distinta movilidad. En este sentido, “el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello ni se dan cuenta casi de su existencia” (NHD 193). Es precisamente en esta dinámica de cambio y de variación de horizontes que va naciendo la historia tal como es entendida en la filosofía zubiriana.

El cambio de horizonte o cambio histórico no puede, dice Zubiri, asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía, y tal como lo afirma Spengler. Contra este evolucionismo, contra Spengler, Zubiri afirma:

“La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su lugar natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la realidad del mundo no es la realidad de la vida: aquella se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto finito de posibilidades de existencia. Las cosas están situadas, primordialmente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas el hombre, acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida... Con su decisión, el hombre comprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia” (NHD 194).

Queda claro que en Zubiri no hay evolucionismo, tratándose de la historia. No podemos aplicar las leyes naturales a los hombres dotados de la capacidad de decisión. El curso de la historia es definido por la decisión del hombre respecto de las posibilidades que le son ofrecidas por la realidad en la que se encuentra. El hombre es un ente que acontece (NHD 195) gracias a la actualización de las posibilidades que le son propuestas. Ese acontecer es a lo que Zubiri llama en este texto “historia”. La historia no es definitivamente “la ciencia de los llamados hechos históricos”. Pretende ser algo más que un fichero documental, haciendo inteligible el contenido de un mundo y de una época. La historia así entendida, ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados desde dentro (NHD 192).

En el hombre la raíz de la historia es la libertad. Lo que no es eso es naturaleza. La libertad humana sólo determina eligiendo entre diversas posibilidades. Como estas posibilidades le están "ofrecidas", y como este ofrecimiento depende parcialmente, a su vez, de las propias decisiones humanas, la libertad del hombre adopta la forma de un acontecer histórico (NHD 195). Desde esta perspectiva, se hace fácil observar que aquí tenemos dos términos, relativamente nuevos en el planteamiento de Zubiri y arrancados de la tradición heideggeriana, de los cuales penden en gran parte el tema de la historia. Pero lo importante es que todavía no se han dado a ciencia cierta el contenido y significado de estos términos, lo cual justifica el resto de nuestra investigación.

2.3 – “El saber filosófico y su historia”³⁵.

Por la problemática sobre la cual versa y por el rigor de pensamiento con el cual ha sido conceptualizado, este trabajo resulta bastante relevante considerado desde el objetivo de nuestro trabajo. Sin embargo, ya que nos importa la cronología de los textos, nos vemos obligados a subrayar que este texto está dividido en dos partes y que la publicación de la segunda data de 1935. Al revisar esta segunda parte me permito pensar que se ha puesto junto con la primera aun siendo de una publicación mucho posterior, a fines de edición y de facilitación de lectura. En cualquier caso la posición del texto no nos afecta demasiado en vista de que las referencias al tema de la historia se encuentran en la primera parte del texto el cual está bien situado desde la lógica cronológica de nuestra exposición. Dicho esto, veamos el contenido de este texto y en qué medida nos abre a la problemática de la historia, tema cibe de nuestra búsqueda.

En este texto, Zubiri se pronuncia acerca de unos de los más viejos problemas filosóficos, intenta contestar a interrogantes que siempre han sido objeto de mucha polémica en el ámbito de la filosofía. Pero Zubiri lo hará con toda la ya acostumbrada precisión sin menoscabo de cierta elegancia. ¿Qué tipo de saber es el saber filosófico, cuál es el objeto de la filosofía y cuál es la relación entre ciencia y filosofía?. Estas son las motivaciones que dinamizan el texto. Para Zubiri, “mientras que la ciencia es un conocimiento que estudia un objeto que está ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que, por su propia índole, huye, que es evanescente, será un conocimiento que necesita perseguir a su objeto y retenerlo ante la mirada humana, conquistarlo. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión [...] El objeto de la filosofía es estrictamente objeto de conocimiento, pero que este objeto es radicalmente distinto de los demás. Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad consideran las cosas que son y tales como son, la filosofía considera las cosas en cuanto son” (NHD 139-156). Esto que en un principio parece sencillo, está cargado de consecuencias. En su virtud, al filósofo solamente cuando se encuentra ya filosofando se le esclarece la ingente faena que ha llevado a cabo al ponerse a filosofar. Del mismo modo, “la filosofía, propiamente hablando, no evoluciona, no se enriquece con nuevos rasgos, sino que estos rasgos explicitándose, van apareciendo como momentos de una autoconstitución. Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el

³⁵ Este texto está dividido en dos fragmentos: el primer fragmento fue escrito en Barcelona en 1940 y publicado en Revista de Occidente, del Prólogo a la Historia de la Filosofía por Julián Marías, Madrid, 1941. El segundo fragmento es más antiguo y su fecha de publicación data de 1935 en Cruz y Raya.

proceso de su madurez” (NHD 155). Habría una búsqueda permanente en el filósofo del objeto de su quehacer; el filósofo está destinado y obstinado a conquistar dicho objeto. Esta búsqueda, esta obstinación, es intrínseca a la filosofía misma, se arraiga y madura en cada uno de los filósofos. Es en este sentido que debemos entender la diferencia que hace Zubiri entre la historia de la filosofía y la historia de las demás ciencias: “la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica” (NHD 143). Y es precisamente allí que encontraremos elementos para seguir configurando el perfil de la historia en la filosofía de X. Zubiri.

Zubiri en este punto, hace unas aseveraciones que desbordan los lindes de nuestra investigación hasta proporcionar una nueva manera de hacer y enseñar la historia de la filosofía. Zubiri nos dice que se puede hacer y enseñar historia de la filosofía filosofando. Es más, en la historia misma de la filosofía se juega la posibilidad de la filosofía, pero siempre evitando identificar la filosofía con su historia: “la filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía” (NHD 143). La filosofía, su objeto, se va constituyendo a una con su propia historia, a lo largo de su propio proceso. Ahora bien, ¿qué significa historia para Zubiri cuando escribe este texto?

De manera muy clara, Zubiri establece que la historia no es una simple curiosidad o una ciencia del pasado (NHD 141). La historia no es una simple ciencia. No se ocupa del pasado, sino que existe una realidad histórica. La historicidad, que hasta ahora se ha entendido como la esencia de la historia, es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre. Dicha historicidad no proviene exclusiva ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja hacia el porvenir. Para Zubiri se trata de una “interpretación positiva de la historia, absolutamente insuficiente. Supone en efecto, que el presente es sólo algo que pasa, y que, el pasar, es no ser lo que una vez fue. La verdad, por el contrario, consiste más bien en que una realidad actual - por tanto, presente al hombre -, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra siendo lo que es, por que tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro. El presente es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica: el punto en que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad” (NHD 141).

Aquí es importante subrayar un aspecto fundamental del problema que empieza a aparecer: la historicidad aparece como lo esencial que tiene la historia y esta esencialidad es una dimensión del ser humano. Al igual que la filosofía, la historia no es una entidad extrínseca al hombre, sino dimensión suya. En este sentido, el hombre sería esencialmente histórico. Matizando un poco más, Zubiri piensa que “al entrar en nosotros mismos, nos descubrimos en una situación que nos pertenece constitutivamente, y en la cual se halla inscrito nuestro peculiar destino, elegido unas veces, impuesto otras. Y aunque la situación no predetermina forzosamente ni el contenido de nuestra vida ni de sus problemas, circunscribe evidentemente el ámbito de estos problemas, y, sobre todo, limita las posibilidades de su solución. La historia como ciencia, es mucho más una ciencia del presente que una ciencia del pasado” (NHD 142). Entonces, resulta

definitivamente claro porque la historia no es y no puede ser una simple ciencia del pasado; al menos en Zubiri deja de serlo para convertirse en una “situación que implica otra pasada, como algo real que está posibilitando nuestra propia situación”. Y en este sentido, ocuparse de la historia de la filosofía no se reduce en ningún momento a una simple curiosidad: “es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia, cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz” (NHD 143).

Recapitulando, tenemos que la filosofía se presenta, ante todo, como un esfuerzo, una pretensión. Es una perenne reivindicación de su objeto, ‘una enérgica iluminación’ de este objeto y un constante y constitutivo ‘hacerle sitio’. La filosofía desde Parménides, ha sido siempre una justificación o esfuerzo mostratorio de su objeto. Mientras que la ciencia versa sobre un objeto que ya se tiene con claridad, la filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto (NHD 154). Dicha concepción de la filosofía sólo tiene sentido a raíz de una historia entendida como algo real, algo que está posibilitando nuestra propia situación y la historicidad como una dimensión del hombre. Entonces, ocuparse de la historia no es ninguna paranoia por los acontecimientos, fechas y personajes que componen el pasado, sino más bien un esfuerzo para captar la puesta en marcha y las distintas manifestaciones de la inteligencia humana.

2.4 - El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico³⁶.

¿Cuál debe ser nuestra actitud ante los griegos? ¿Cuál debe ser nuestra actitud ante el pasado? Y ¿Cuál es nuestra situación filosófica respecto al pensamiento griego? Tales son las preguntas a las que X. Zubiri quiere dar respuestas en este estudio publicado en Madrid en 1942. En él, encontramos un desarrollo nítido y ágil para una lectura y apreciación de la historia de la filosofía de mucha originalidad. Para ello, el autor se ve obligado a precisar una serie de términos que la filosofía muchas veces deja sin definir, por ejemplo: el pasado, el presente, el futuro. En este afán de precisión y en este esfuerzo por perfilar nuestra actitud frente al pasado filosófico y el pasado en general, encontramos que hay también importantes aportaciones relativas al tema de la historia. Vamos a seguir el texto para poder captar esta actitud que busca Zubiri y luego descubrir las repercusiones respecto de la ‘historia’.

Frente a la filosofía griega Zubiri señala que generalmente hay dos tipos de actitudes. Una, que coloca la filosofía griega en el orbe de lo clásico, es el caso de Nietzsche (admiración ante lo definitivo), o de Hölderlin (rebelión ante la esclavitud). La tendencia a ver en Grecia el clasicismo filosófico procede de una actitud inadecuada frente al pasado intelectual. Esta consiste en soslayar el carácter histórico de las filosofías, que se nutre de formas culturales y vitales, y convertir un determinado autor y su pensamiento en tipos. La otra actitud es la que ve en la filosofía griega lo meramente arcaico. Y ciertamente la articulación entre la filosofía presocrática, considerada en su forma efectiva, y su fecha, no permite más visión de aquella que la arcaica, de arkhé, como

³⁶ Texto publicado en Madrid el 29 de agosto de 1942 en el Editorial de Escorial. Lo estaremos citando conforme aparece en *Naturaleza Historia Dios* Op. Cit. pp. 355-391.

comienzo. Como arcaica, poco puede interesarnos hoy esta filosofía, si lo que buscamos en ella es la verdad filosófica (NHD 358-361).

La postura de Zubiri quiere ser totalmente otra. Considerada no como la idea de lo clásico, no asumiendo su forma y figura, sino desde el esfuerzo del filosofar, “la filosofía presocrática no es simplemente la primera en la serie cronológica de las filosofías, sino el primer esfuerzo filosófico que el hombre ha realizado en la historia. Donde primero cobra un sentido diferente del meramente cronológico. Expresa una articulación interna entre la filosofía griega y su tiempo. En este sentido, primero no significa tanto comienzo como fundamento [...] Esto implica que Grecia no representa para nosotros, un museo de tipos filosóficos clásicos. Representa, en primer término, la manera concreta como el espíritu humano ha entrado en la filosofía... En segundo lugar, representa el más primario y primer conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar” (NHD 361-362). Es la ascensión del espíritu humano al filosofar (NHD 361). Puntualizando, Zubiri afirma:

“Es menester renunciar resueltamente a la idea de lo clásico y acercarnos a la filosofía griega para ver en ella las posibilidades primeras de filosofía que el hombre ha cobrado en su primer ascenso al filosofar que han decidido la trayectoria y la suerte concreta de la filosofía en la historia y que constituyen, sabiéndolo o sin saberlo, la base primaria sobre la que se hallan sentadas y abiertas nuestras propias posibilidades filosóficas. No es que los griegos sean nuestros clásicos, es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros” (NHD 362).

“Los griegos somos nosotros”, nosotros somos, de alguna manera, lo que es nuestro pasado. Esta afirmación es central en el texto de Zubiri para especificar cada vez mejor su postura frente al pasado. La comprensión cabal de la expresión pasa irrevocablemente por la comprensión del tema de la historia tal como lo entiende Zubiri a la altura de los años cuarenta.

Zubiri cree firmemente que la actitud adecuada frente al pasado pende de una buena comprensión de la historia. Por eso recuerda Zubiri la manera como se ha entendido la historia a lo largo del tiempo para luego reconceptuarla. Durante los siglos XVIII y XIX, se ha pensado que el pasado se conserva. Mientras para la antigua manera de ver, la historia es simple sucesión de realidades presentes, en esta interpretación del siglo XIX, la historia es una actualización progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos. Por esto nada se pierde, o, si se pierde, tal pérdida es sentida como amputación o retracción del espíritu humano. Empleando otra terminología: cada una de las múltiples facetas del presente se halla "com-PLICADA" con las demás; todas se hallan "im-PLICADAS" en el pasado, y el curso histórico es tan sólo su "ex-PLICACIÓN" temporal. Esta triple dimensión: complicación, implicación y explicación, constituye, en el fondo, toda la estructura del acontecer histórico para el siglo XIX (NHD 365).

Para Zubiri, la consecuencia de estas dos concepciones de la historia es la misma: entiéndase la historia como sucesión o como actualización, la verdad es que en ambas

interpretaciones se trata de un enorme y gigantesco esfuerzo para evitar lo más radicalmente histórico de la historia. Como sucesión la historia no es. Quien es, es el hombre presente, y la historia es tan sólo lo que fue. Como actualización, la historia no es sino un revelador de lo que el hombre es ya desde siempre. ... En ambos casos, pues, la historia no es, o, si se quiere, el 'es' del hombre no queda afectado por la historia más que, a lo sumo, extrínsecamente, pero no algo que afecte a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver, en el pasar mismo, una radical dimensión del ser humano (NHD 366). Tampoco pudo entender que el tiempo no es pura sucesión, sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es pura sucesión de estados reales, sino una parte formal de lo que es la realidad misma. En este sentido, el hombre no sólo ha tenido y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. Por tanto, ocuparse del pasado es ocuparse del presente. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad (NHD 364).

El problema de la historia conduce a Zubiri allende la simple realidad de los actos humanos, a su interna posibilidad. Este ha sido todo el mérito del siglo XIX: la historia no se limita a sustituir una realidad por otra, porque la realidad, sea cual fuere, es siempre emergente: emerge de un previo poder. En el hacer histórico no hay simplemente el acto en que se hace, sino el poder con que se hace. El problema de la historia afecta, ante todo, a estos poderes que el hombre posee. El presente no es simplemente lo que el hombre hace, sino lo que puede hacer (NHD 368), teniendo en cuenta que 'poder algo' es, ante todo, tener facultad para realizarlo. Poder no consiste en ser simplemente un conjunto de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. Será una actualización de potencias, en el sentido aristotélico del término. En este sentido, la historia tampoco es un mero ejercicio de las potencias de que nos ha dotado la naturaleza, aun cuando estén mejor o peor dotadas en una época u otra. Pero esto es insuficiente. Esto responde a una visión naturalista que no explica la novedad histórica. Ésta es otra cosa: "la historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos. El no haber reparado en ello es la ceguera cardinal de la filosofía del siglo XIX. Por esto no pudo comprender lo específico del curso histórico. No es suficiente la idea del movimiento. No se trata de hechos y de movimientos, sino de sucesos y sucesiones, acontecimientos y aconteceres" (NHD 371).

Esta manera zubiriana de entender la Historia nos está indicando que el hombre posee, además de actos y potencias, algo que es anterior y ese algo anterior se descubre indagando en las diferencias entre el ser humano y el animal. El hombre interpone entre las cosas y sus acciones un 'proyecto'. El hombre se sitúa frente y a distancia de las cosas, y por ello ellos sus actos no son meras reacciones sino 'proyectos'. Por su especial condición ontológica, el ser humano no es sólo naturaleza; está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos libertad. "La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el "ser". No quiere esto decir que todos los actos del hombre sean libres, sino que el hombre es libre" (NHD 373). Los actos humanos son rigurosamente hablando, suceso: realización o malogro de proyectos. Dichos proyectos se construyen en base a las instancias y recursos, posibilidades de vida humana. Lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de las potencias; pero es

también el uso y la realización de unas posibilidades. Y sólo en esto último es que hace historia. Los actos son hechos históricos tan sólo como realización de posibilidades; por lo que la historia no es un simple movimiento, sino acontecimiento, suceso.

Es a partir de estas consideraciones que Zubiri entra a precisar la interna conexión del presente con el pasado y el futuro para poder luego, ofrecer una respuesta a la cuestión de la pervivencia del pasado. Pues bien, la historia considerada como actualización de las potencias o realización de unas posibilidades nos permite descubrir en Zubiri un 'presente' constituido no tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Las posibilidades, en efecto, son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas le ofrecen al hombre. De ahí que todo acto, una vez realizado, no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades. El presente así entendido explica muy bien la pervivencia del pasado. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real. Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de que lo fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde (NHD 377-378).

Zubiri nos pone de esta suerte, de manera más pertinaz, frente a los grandes problemas de la filosofía decimonónica a la hora de conceptuar la historia. Pues, con este modo muy suyo de hacer pervivir el pasado en el presente en forma de posibilidades, entendemos que la historia no puede consistirse en producción o destrucción de realidades, sino más bien en actualización, alumbramiento u obturación de puras posibilidades: la dialéctica histórica consiste en una dialéctica de posibilidades (NHD 378).

De ahí es que se plantea el problema del futuro. En este punto Zubiri es muy enfático, piensa que para que pueda hablarse con seriedad de un futuro, no basta llamar así a todo cuanto aún no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo. Sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas en un presente todas sus posibilidades. El futuro es algo con que se puede contar. Aquello para lo cual se posee nuda potencia, pero cuyas posibilidades son aún inexistentes, se llama futurible (NHD 379). En definitiva, la historia es lo más opuesto a un mero desarrollo. Por eso la estructura del espíritu como productora de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una "cuasi-creación". La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero "estar pudiendo": es, en rigor, "hacer un poder" (NHD 380).

3 - Conclusión

Recogeremos en este apartado los resultados de nuestra gestión acerca del tema de la historia en la etapa ontológica o metafísica de la filosofía de X. Zubiri. En primer lugar diremos que si bien es cierto que el tema de la historia, de una u otra manera, se ha impuesto a lo largo de nuestro estudio, no es menos cierto que hemos sido llevados a hojear la filosofía que Zubiri ha ido produciendo durante esta etapa de su vida intelectual. Por lo mismo, hemos podido asistir felizmente a la puesta en marcha de un proyecto filosófico ya teñido de mucha madurez. El Zubiri de la segunda etapa es ya un filósofo en el sentido pleno del término; es un Zubiri que asume con toda la seriedad requerida su destino de filósofo revolucionando el mismo concepto de filósofo con su manera de situarse frente al saber en general y frente a la historia de la filosofía en particular.

Respecto de la historia hemos podido seguir nuestra marcha a través de una exposición clara y bella. Con todo se pudo ver como Zubiri discute con las visiones antiguas, clásicas y hegelianas del pasado y de la historia. El pasado no ha pasado, sino que sigue perdurando bajo forma de realidad. El pasado, en la medida en que constituye fuente de posibilidades para nuestro sistema actual de actuaciones, no es algo que pasa, sino todo lo contrario, algo que queda influenciando, afectando de manera muy real nuestro presente. Con esto, Zubiri estaría presentando una manera nueva de hacer historia como ciencia y de situarse delante de ella. La ciencia de la historia ya no consiste en la elaboración de un base de datos (personalidades, fechas) acerca del pasado sino, como lo hemos dicho, en un auténtico esfuerzo para “captar la puesta en marcha y las distintas manifestaciones de la inteligencia humana” a lo largo de los tiempos.

Zubiri se opone a la historia entendida a la hegeliana como realización de la Idea o como el recorrido, la marcha del espíritu absoluto. Del mismo modo, Zubiri se niega a limitar la historia a una sucesión de realidades o a una actualización de progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos. Por contra, Zubiri va a configurar un concepto de historia en base a lo que es esencial al hombre: su capacidad de decisión respecto de las posibilidades. La historia sería algo que posibilita nuestra propia situación, permitiéndonos o negándonos la realización de ciertas posibilidades. La historia viene siendo actualización, alumbramiento u obturación de puras posibilidades. De allí que arranque el poder hacer del hombre. No es un simple hacer, sino “hacer un poder”. No es un poder absolutamente libre porque está en función de lo que admitan potencias y facultades así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad como raíz y ámbito de posibilidades. Todo esto va haciendo de la historia un proceso creacional en la que el hombre se convierta en casi-creador – como diría Leibniz, el hombre se convierte en un Petit dieu –. El hombre no es totalmente creador ya que su poder se sitúa en un ámbito determinado de posibilidades, pero creador en tanto que genera, abre nuevas y cierra posibilidades en función de una apropiación de posibilidades que tiene lugar en condiciones específicas.

Visto esto, sólo nos interesa remarcar que en esta etapa Zubiri construye su concepto de historia desde lo que “es” el hombre siguiendo en el fondo la filosofía de Heidegger. Gracias al pensar, posee el hombre una irreductible condición ontológica: no forma parte

de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica del ser, como ya lo hemos visto, es lo que se llama libertad. La libertad es la situación ontológica de quien existe desde el “ser”. De aquí la singular condición en que se encuentra el hombre para realizar su vida. No responde directamente a las cosas sino salvando la distancia que le separa de ellas, yendo del “ser” a las “cosas” que son. Esta respuesta ya no es una reacción: es una marcha, la realización de un proyecto... Mientras que en el caso del animal se trataba simplemente de las condiciones de su ejercicio, aquí se trata de algo previo y radical: el sentido de lo que va a hacer. Con ello los actos humanos son, rigurosamente hablando, “sucesos”: realización o malogro de proyectos (NHD 373-374). En un trabajo de otra índole, podríamos entrar a hablar en Zubiri de la elaboración de una ontología de la historia tal como lo hace D. Gracia en su artículo, “La historia como problema metafísica”³⁷.

Terminemos nuestro capítulo con una preciosa cita de Zubiri en la que recoge todo lo que pudimos haber dicho a lo largo de estas páginas:

“Al retrotraernos así hacia el pasado no perdemos nada de lo que fue. Todo lo contrario. Es entonces cuando lo reconquistamos y nos lo apropiamos de veras. De veras: a una, con la conciencia de sus limitaciones y, por tanto, con la ampliación de nuestras posibilidades. Necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser... Ocuparnos de los pre-socráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de la posibilidad de llegar a una idea del ser que incluya la historia. Ni arqueología, ni clasicismo”³⁸.

³⁷ Este es un artículo de D. Gracia que citaremos en el cuarto capítulo.

³⁸ Zubiri, X., *Naturaleza Historia Dios*, Op. Cit., Pp. 390-391

CUARTO CAPÍTULO: El concepto de historia en la etapa metafísica (1944-1983)

1 – Introducción

En los capítulos anteriores hemos estudiado la noción de historia en la filosofía de Xavier Zubiri tal como aparece en las etapas fenomenológica y ontológico-metafísica. Instalados por la fenomenología en un ámbito casi a-histórico, previo a las ciencias, la ontología de corte heideggeriana nos lleva, más allá de las ciencias, a un concepto de historia que constituye la condición misma de viabilidad del ser humano, la “posibilidad” misma de nuestra situación de hombres. Ahora bien, pienso que la riqueza del término de ‘posibilidad’ no se termina de explotar en estas dos etapas, falta que dé más de sí. Además, la exposición del tema de historia no se limita a la noción de ‘posibilidad’ aun cuando en ella esté concentrada la mayor parte de su novedad. Esto nos obliga entonces a extender nuestra investigación a la tercera etapa de la filosofía de Zubiri, la etapa estrictamente metafísica, para descubrir en ella la noción de historia en su elaboración madura y definitiva.

Antes de entrar en materia, quisiera rememorar algunas ideas expuestas en el primer capítulo, en orden a precisar una vez más la comprensión necesaria de esta etapa que es la comprensión del mismo Zubiri de la evolución de su filosofía. En el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza Historia Dios*, Zubiri afirma que desde 1944, su “reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”, donde lo que se estudia “no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal” (NHD 14). En esta etapa, Zubiri muestra que el ser se funda en la realidad, haciendo de ésta el fundamento de la ontología. La filosofía deja de ser filosofía de la objetividad o del ente. La filosofía no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, metafísica. Dicho esto, en la visión zubiriana, *Naturaleza Historia Dios* es “una etapa no tan sólo superada, sino asumida en esta metafísica de lo real”. El Zubiri de la tercera etapa es un Zubiri maduro, con un proyecto también madurado que camina firme hacia la construcción de una metafísica radical. Es durante esta etapa que resplandecerá también su filosofía con total originalidad. En esta etapa de plena maduración y de resplandor filosófico estamos pensamos que también la noción de ‘historia’, madurará mostrando cada vez más riquezas.

Ahora bien, como lo habíamos mencionado en el primer capítulo, estamos frente a una etapa bastante extensa - casi cuarenta años de vida productiva intelectualmente -, por lo que habíamos pensado, tal como lo hacen otros estudiosos (I. Ellacuría³⁹, A. González⁴⁰,

³⁹ I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología”, *Realitas II*, Madrid 1975 p. 82 ss. Aquí establece el autor tres etapas. La primera tendría el sello del catedrático de historia de la filosofía y se cerraría con el abandono de Zubiri de la Universidad con la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944. Esta fase ya se diferenciaría por su preocupación por ir más allá del ser y del sentido en busca de la realidad y por su tematización clara de sus estructuras trascendentales. Una segunda etapa empezaría en 1945 y concluiría en 1961 con la publicación de *Sobre la esencia* y se caracterizaría por presentar como determinante del quehacer filosófico el análisis trascendental de la realidad misma. Y la tercera etapa o etapa madura arrancarían en 1962 y en ella la consideración trascendental de la realidad, frente a las consideraciones

J. Corominas), subdividir dicha etapa. Nos hemos referido a la clasificación que hace Corominas J. en su tesis doctoral, donde distingue tres sub-etapas: una primera que va de 1944 al 1959; una segunda que comprende los años de 1959 al 1975; y una tercera sub-etapa que empieza en 1976 y termina en 1983 con la muerte del filósofo. Sin embargo, dada la índole de nuestro trabajo, resolvimos adoptar el siguiente desenlace: revisaremos el aporte que hace Zubiri al tema de la historia conforme a su libro de *Sobre la Esencia*, publicado en 1962, como resultado de un lapso de 18 años, suficiente tiempo para una toma de distancia bastante significativa frente a la fenomenología y a la ontología. También estudiaremos *El hombre y la verdad* trabajo elaborado en el 1966 y la *Estructura dinámica de la realidad*, que es un texto que ayuda para la comprensión de *Sobre la esencia*, y que es de elaboración relativamente próxima a ella. En segundo lugar, nos concentraremos en textos como: “Tres dimensiones del ser humano”, Y *Sobre el hombre*. En tercer y último lugar sólo nos quedará por analizar la ‘trilogía’ y ver en esta obra adulta lo que añade Zubiri a su noción de historia.

Hemos roto un poco con las clasificaciones más o menos oficiales de la filosofía de Zubiri. Primero por que la de I. Ellacuría no contaba todavía con tantas obras de Zubiri publicadas; la de J. Corominas responde, lógicamente, al fin perseguido en su tesis, por tanto su clasificación está elaborada en función de una problemática determinada, la problemática ética. Lo mismo podríamos decir en el caso de A. González cuya postura se puede catalogar de sistemática. Lo importante, en fin, es que todas las clasificaciones toman en cuenta de la hecha por el propio Zubiri, que es la que sigue también D. Gracia. En este sentido, estamos todos de acuerdo en que desde 1944 Zubiri empieza una nueva etapa en su actividad filosófica y que, de aquí en adelante, no descansará hasta desempolvar por completo la metafísica, edificando una filosofía primera fundamentada en la ‘impresión de realidad’. Siguiendo siempre a D. Gracia, distinguiremos para mayor orden y claridad en el manejo de los textos de Zubiri dos fases en esta última etapa: una primera que va de 1945 a 1961. Es un período de maduración caracterizado sobre todo por “una gran amplitud de preocupaciones científicas, filosóficas y teológicas que le obligaron a un esfuerzo de asimilación de saberes muy heterogéneos aunque todos convergentes en un punto: el análisis de la realidad, la comprensión de la estructura última de las cosas, la metafísica”⁴¹. También durante este tiempo, Zubiri impartió numerosos cursos. Y obviamente, Zubiri se dedicó a la preparación de una de sus grandes obras: *Sobre la esencia*. La segunda fase denominada de madurez es la que inicia con la publicación de 1962.

Si es así, la selección de textos que hemos operado, responde simplemente al esfuerzo nuestro de seguir, de manera cronológica, la maduración del tema de la historia en el

positivo-talitativas, ocuparía decisivamente el primer lugar (J. Corominas, *Ética primera*, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, Tesis doctoral, op. Cit., 85-86)

⁴⁰ A. González, “Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social”, op.cit., pp. 122 ss. A. González expone la dificultad de que representa esta etapa. Antonio recuerda que “en ocasiones se ha distinguido, dentro de esa etapa, entre un período de ‘maduración’ hasta 1962 (fecha de aparición de *sobre la esencia*) y un período de plena madurez desde esa fecha hasta la muerte del filósofo”. En lo personal, Antonio estaría de acuerdo en seguir a Diego Gracia “en su criterio de tomar los últimos escritos de Zubiri como clave para interpretar toda su producción anterior”.

⁴¹ D. Gracia, “Actualidad de Zubiri, la filosofía como profesión ” en *Zubiri*, op.cit., pp.120-121

curso de la filosofía zubiriana. De esta manera, hemos agrupado los textos según pertenecen o no a determinado decenio. Pareciera que toda la década de los años sesenta está dedicada a terminar de dilucidar y afinar cuestiones estrictamente metafísicas, al menos en los textos más representativos. La tónica de los trabajos que pertenecen a los años 70 parece responder más bien a una preocupación de índole antropológica. Y finalmente, la ‘Trilogía’, que es la obra cumbre de los últimos años parece tratar más acerca de la inteligencia. Esto no quiere decir que todo lo escrito por Zubiri en cada una de esas tres décadas se ciñe de manera estricta a las problemáticas que hemos señalado. No, sólo pensamos que nuestra visión podría ser una clave más de lectura. Aclarado este punto, sin más preámbulo, nos adentraremos en los textos arriba mencionados para ver cómo Zubiri resuelve definitivamente el problema de la historia, *correctamente planteado* en los textos estudiados en los capítulos anteriores.

2 – LA NOCIÓN DE HISTORIA EN *SOBRE LA ESENCIA, EL HOMBRE Y LA VERDAD* Y EN *LA ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD* (1962-1968).

Ya hemos dicho que ponemos juntos estos tres textos justamente porque en ellos Zubiri ha plasmado prácticamente sus reflexiones acerca de la realidad. Constituyen estos textos, de alguna manera, los cimientos de esta nueva etapa denominada “rigurosamente metafísica”. Y para que se constituyese como tal era menester una reflexión detenida y profunda sobre la ‘realidad’, punto de partida de la metafísica zubiriana. Vamos a ver a continuación si estos textos, además de ser los fundamentos de la etapa, nos permiten seguir explorando la maduración de la noción de Historia en la filosofía de Zubiri.

2. 1 – Sobre la esencia.

Publicado por primera vez en 1962, *Sobre la esencia* inaugura de manera definitiva una era nueva en la filosofía de X. Zubiri. Es un trabajo rebosante de originalidad en el cual el autor termina de asentar su proyecto. En este libro, Zubiri desarrolla una filosofía de la realidad distanciado tanto de la filosofía moderna de la subjetividad como de la tradición escolástica, pero también del idealismo fenomenológico de Husserl y de la filosofía de Heidegger. El volumen se abre con el análisis crítico de “algunas ideas clásicas acerca de la esencia”(SE, 22-94). Estas son, en primer lugar, la de Husserl, “la esencia como sentido” (SE, 23-32), después la de Hegel, “la esencia como concepto formal” (SE, 36-58), luego la de Leibniz, “la esencia como correlato de la definición” (SE, 75-94). Para D. Gracia, “este orden expositivo no es accidental. Con quien primero tiene que dialogar y ajustar cuentas Zubiri es con Husserl, sin duda porque es ahí donde se establecen las semejanzas y diferencias más radicales. El último es Aristóteles, al que parece imitar mucho más, pero cuyas similitudes son sin embargo más superficiales. En cualquier caso, corrige a todos. La vía que sigue Husserl es claramente idealista, las de Hegel y Leibniz las llama Zubiri conceptistas, y la de Aristóteles, que parece la única realista, se resuelve en logicismo, ya que hace a la cosa correlato de un *lógos*. Idealismo, conceptismo, logicismo, son las formas de pensamiento que han llenado la práctica totalidad de la historia de la filosofía”⁴². Y Zubiri para exponer su propio pensamiento comienza

⁴² D. Gracia, “Actualidad de Zubiri, la filosofía como profesión”, en *Zubiri*, op.cit., p. 131

enfrentándose con todas ellas, esto es, realizando una fenomenal “destrucción de la historia de la metafísica”⁴³, tal como lo entiende D. Gracia.

Desde esta perspectiva, frente a Husserl, Zubiri afirma que la esencia no es ‘sentido’ de la intención concienal, en sí misma tampoco es un sentido para las cosas (SE 30). La esencia no reposa sobre sí misma; reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es serla [...]. En definitiva, la esencia es siempre y sólo esencia ‘de’ la cosa real, y nada más: es un momento intrínseco de ésta (SE 32). En el caso de Husserl, Zubiri piensa que “ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido siempre de las manos”. En Hegel el concepto de ‘esencia’ está muy vinculado con el ‘devenir’, el ‘despliegue’ lógico de fundamentación, ya que la ‘razón’ de todo ese despliegue es justamente lo que él llama esencia (SE 57). En ese sentido, la esencia es considerada con proceso, es supuesto del ser. De allí que Zubiri afirme que “la esencia no es ‘supuesto de ser’ sino el ‘ser-supuesto’. La esencia no es una forzosidad de ser; las cosas son de hecho como son y nada más. La esencia es forzosidad tan sólo para la intelección de las cosas” (SE 57). Para Zubiri, “a pesar de su presunto devenir, la razón en Hegel no hace sino concebirse a sí misma; en realidad, en ese devenir hegeliano nada pasa, todo se conserva”. Por tanto, frente al conceptismo de Hegel, Zubiri resuelve “subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible. Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad” (SE 58). Zubiri sigue su revisión, esta vez le pasa factura al racionalismo representado por Leibniz. La esencia para el racionalismo es lo representado objetivamente en el concepto. Como tal, es anterior a lo real y fundamento de su realidad en una triple dimensión: como medida o verdad ontológica de lo real, como posibilidad interna de lo real, como cosa ideal en sí misma (SE 62). Esto para Zubiri es admisible, la esencia como concepto objetivo no es fundamento de la realidad en el sentido de cosa ideal porque el concepto objetivo no es cosa ni objetual ni real [...] En definitiva, la esencia de que habla el Racionalismo sería a lo sumo el concepto objetivo de la esencia, pero no la esencia misma de la cosa. Y por lo tanto, aquel concepto no es fundamento de ésta, ni como verdad radical, ni como posibilidad interna, ni como cosa ideal (SE 72).

Pero ¿Qué es eso de la esencia exactamente para Zubiri? Zubiri respondería de manera tajante que “la esencia es un momento estructural, formal de la cosa, es la realidad verdadera de la cosa. Es el conjunto de lo que no puede faltar a una cosa real, lo que le es necesario a ella. Es una unidad primaria de sus notas y principio necesitante, cuando menos, de algunas de las demás notas de la cosa” (SE 101-103). La esencia así entendida tiene un preciso carácter. Es, en primer lugar, algo ‘físico’ y no meramente conceptivo. En segundo lugar, es un ‘momento’ y no una cosa o fuerza. En tercer lugar, es un momento entitativo. Es, finalmente, el conjunto de notas de algo en cuanto posee una ‘función propia’ individual, de orden constitucional, y que concierne formalmente a la sustantividad, esto es, a la suficiencia constitucional de algo (SE 186).

De esta suerte - según H. Samour - “Ellacuría encuentra en esta obra de Zubiri un nuevo horizonte filosófico y una nueva filosofía, que efectivamente supera las anteriores, no sólo en su modo, sino también en su contenido, lo cual permite edificar sobre ella un cuerpo entero de filosofía a partir de un apoderamiento efectivo y radical de la realidad.

⁴³ Ibid.

En primer lugar, Ellacuría ve en el nuevo concepto de la esencia y de la realidad que propone Zubiri, una base para hacer una consideración existencial e histórica del hombre, una dimensión ignorada por la escolástica. En segundo lugar, frente al existencialismo y el vitalismo, que entienden la vida humana como puro suceso, Ellacuría resalta la radicalidad del planteamiento zubiriano al presentar la vida humana como radicada en una realidad o esencia cuyo rasgo esencial, no es primariamente su ser histórico o sucesivo, sino su carácter de autoposición”⁴⁴. A juicio de Ellacuría el hallazgo radical de Zubiri en *Sobre la esencia*, reside en la idea de realidad entendida como esencia y desde la esencia, en el caso de la realidad humana, haber encontrado el modo de radicar, respetándolas en su respectivo carácter, lo que hay de naturaleza y lo que hay de historia en la realidad que es una. No se trata de una conciliación ni menos de una mera yuxtaposición, sino de una profundización que lleva a Zubiri a transformar la idea misma de esencia para que en forma coherente y unitariamente pueda ser en su caso naturaleza e historia⁴⁵.

Con *Sobre la Esencia*, superado ya el horizonte ontológico heideggeriano, Zubiri ha creado su propio campo para filosofar, y desarrolla sistemáticamente otro, metafísico, pero con una metafísica que ha tenido en cuenta y que está más allá, no sólo de la destrucción heideggeriana de la historia de la metafísica, sino también de la propia ontología heideggeriana. Zubiri trató de “distender, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, uno de los aspectos de la realidad que nos ofrece la aprehensión primordial. La metafísica de *Sobre la Esencia* es una metafísica de la actuidad, que estudia la constitución de las cosas reales en forma de notas o propiedades, así como la actuación, tanto de las notas como de las cosas en su conjunto. Pero en la impresión primordial se nos dan también otros aspectos o momentos, cual es el de actualidad”⁴⁶.

Sin lugar a dudas, *Sobre la Esencia* es una de las obras más importantes en la filosofía de Zubiri. Allí encontramos suficientes elementos para ir captando la lógica del gran proyecto zubiriano. Los planteamientos presentes en esta obra son suficientemente serios para apreciar en Zubiri los talentos de un gran filósofo. Ahora bien, nos hemos de preguntar por las consecuencias de estos planteamientos tocantes a la esencia 'para la noción de 'historia' en la obra filosófica de Zubiri.

2.1.2 – El tema de la historia en *Sobre la esencia*.

¿Es la historia una cosa real? ¿Hay una comprensión de la historia que sea 'esencial'? Estas son las preguntas que nos asaltan al abordar esta obra de Zubiri. Obviamente, la historia no es el tema de *Sobre la Esencia*, tampoco tiene allí algún desarrollo especial. Sin embargo encontramos que Zubiri sigue considerando y desarrollando el concepto de posibilidad, y dicho desarrollo lo lleva a tocar – aunque sea de manera somera – el tema de la historia. Veamos cómo lo hace.

⁴⁴ H. Samour, “Voluntad de liberación, génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría”, tesis doctoral, UCA, 1999, pp. 109-110.

⁴⁵ Ibid., p. 112.

⁴⁶ D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, *Realitas II*, Madrid, 1974, p. 96.

En la tercera parte de su libro, Zubiri trata la esencia como *momento estructural de lo real*. Allí, en el artículo tercero – Esencia y realidad –, Zubiri desarrolla la trascendentalidad de la esencia, la ‘tipicidad’ de la esencia, distinguiendo entre ‘esencias cerradas’ y ‘esencias abiertas’. En este sentido Zubiri concluye que: “esencia abierta y esencia cerrada son los dos tipos trascendentalmente distintos de toda esencia en cuanto ‘de suyo’” (SE 507). ¿Pero qué es esto de ‘esencia abierta’ y ‘esencia cerrada’ y qué tienen que ver con la historia?

Zubiri llama ‘esencia cerrada’ a toda esencia que es algo ‘en sí’ misma. Es cuando toda su realidad trascendental queda agotada en ser ‘de suyo en sí’. Está clarísimo que para Zubiri ninguna esencia hace excepción a esto, ninguna esencia carece de ser algo ‘en sí’. Lo que sucede, dice Zubiri, es que hay esencias que en función trascendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tienen, sino además en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero esta estructura es lo que constituye la esencia abierta. Apertura es aquí un carácter estructural trascendental. Esas esencias no son ‘en sí’ y ‘nada más’, sino que en su manera de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto tal. Estas esencias son las esencias inteligentes y volentes (SE 500). Y como lo volente está fundado en la nota de inteligencia, Zubiri se limita a hablar sin más de la esencia intelectual o inteligente.

Todo eso lleva a Zubiri a considerar al hombre como una esencia abierta. Además es la única esencia abierta que es persona, dado que posee ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo” (SE 504 -505). Persona es el ‘suyo’ de la esencia abierta y no hay esencia intelectual que no sea persona. Por el otro lado, inteligencia y sentir forman una sola estructura de manera que toda intelección es últimamente sentiente. De ahí que “el hombre sea un ‘animal de realidades’; y de esto resulta que el hombre es un ‘animal personal’. El hombre va elaborando su personalidad en distensión y protensión precisamente porque estructuralmente es ya personidad, y lo es animalmente” (SE 505-506).

Desde esta perspectiva, la esencia es de suyo principio de sustantividad como estructura. Esta estructura es principio no sólo de las notas constitucionales de la sustantividad; es principio también de sus notas adventicias. Adventicio no significa fortuito, sino debido a la conexión de una realidad sustantiva con otras; adventicio es adquirido. La esencia como estructura es principio de estas notas en cuanto prefija constituyentemente el ámbito de estas conexiones activas o pasivas de una realidad con los demás. En cuanto prefijadas, estas notas a que nos referimos son ‘posibles’, precisamente porque lo único que la esencia prefija es el ámbito de ellas; cada una es, por tanto, meramente posible (SE 514-515).

¿Qué es lo que hemos encontrado? Seguramente se trata de una comprensión metafísica del término ‘posibilidad’. ‘Posibilidad’ no significa radicalmente aquello que se actualiza por medio de ‘potencia’, como lo entendieron los griegos. ‘Posibilidad’ equivale a ‘potencia’ estrictamente en el caso de las esencias cerradas. En el hombre que es una

esencia abierta, ‘posibilidad’ tiene un carácter distinto del meramente potencial. Si las potencias pasan al acto por mera actuación, las ‘posibilidades’, en cambio, pasan al acto por ‘aceptación’ o ‘aprobación’. El hombre, en virtud de su apertura -precisamente por ser esencia abierta- interpone entre las posibilidades y el acto (su realización), la aceptación o aprobación. En este sentido, la actualización deja de ser mero movimiento, y la actualidad mero hecho. La actualización se convierte en ‘suceder’ y la nota actualizada es ‘suceso’ o ‘evento’ (SE 515-516).

Desde estos planteamientos podemos concluir fácilmente que la esencia humana por ser una esencia abierta es principio de que algo sea suceso y no hecho. Sólo en función de esta estructura hace el hombre su incursión en el orbe de la historia. Como dice Zubiri:

“Sin esta estructura positiva del ‘en sí’, no habría ni sucesos biográficos ni historia; y sobre todo, la historia no sería una historia formalmente humana” (SE 517).

Los planteamientos hechos en *Sobre la esencia* no nos permiten en ningún momento afirmar que la historia es una cosa real tal como lo pudimos haber pensado al inicio. La historia no es ninguna cosa. Lo que sí podemos colegir de este texto de Zubiri es una comprensión ‘esencial’ de la historia. En la medida en que la historia sólo se hace posible a raíz de la estructura positiva del ‘en sí’, toda comprensión de dicha historia pasa por la comprensión de lo que es la esencia tal y como la concibe X. Zubiri. La historia, entonces, no sería ningún apéndice en el hombre, sino que está situada en lo más propio del hombre, en su ‘de suyo’. Su ámbito está prefijado por la esencia. Sólo considerando al hombre como lo que es, esencia abierta, se descubre la verdadera riqueza del término ‘posibilidad’. La viabilidad del hombre como esencia abierta pasa irremediamente por la aceptación o aprobación de ciertas posibilidades.

Ahora bien, si *Sobre la esencia* nos revela la estructura que propicia la historia, sin embargo no dice exactamente qué es historia. Esto es lo que tenemos que averiguar en el siguiente apartado.

2.2 – *El hombre y la verdad*

El texto de *El hombre y la verdad* corresponde a un curso dictado por Zubiri en los meses de febrero y marzo de 1966. Constó de cinco conferencias cuyo texto, revisado posteriormente por el autor, quedó inédito. Juan A. Nicolás ha sido el encargado de organizar y preparar el manuscrito para su edición de 1999, de la cual estamos haciendo uso. La presente publicación cuenta con un apéndice que contiene un resumen y un esquema realizados por Ignacio Ellacuría sobre el texto de Zubiri. En cuanto a la relevancia de su contenido citaremos enseguida algunas líneas de la presentación que hace el editor.

Según J.A. Nicolás, “la relevancia de esta obra proviene, por un lado, de que se trata de uno de los pocos trabajos dedicados exclusivamente a analizar el tema de la verdad; por

otro lado, y sobre todo, de que constituye un preludio maduro de lo que serán las doctrinas de la trilogía final. Por ello representa una obra básica de cara a un análisis arqueológico de *Inteligencia sentiente*. En *El hombre y la verdad* se ponen al descubierto los pasos que Zubiri ha ido dando, de hecho, en la configuración de sus conceptos fundamentales [...]”⁴⁷. En este sentido, encontramos en esta obra toda la discusión que Zubiri establece con la historia de la filosofía acerca de la verdad para luego introducir su propio concepto de verdad.

Desde el punto de vista cronológico, sigue diciendo J. A. Nicolás, “*El hombre y la verdad* se sitúa en la época de *Sobre la esencia, Estructura dinámica de la realidad*, [...], entre otros. En esta época de su vida Zubiri comienza a encaminarse hacia su gran culminación filosófica, la teoría de la inteligencia sentiente. Ésta tiene ya sus antecedentes claros, pero aún no suficientemente desarrollados, en las obras mencionadas”⁴⁸. Por lo tanto, pensamos que esta obra puede considerarse como una obra también de madurez, y sus planteamientos más o menos definitivos.

Desde el punto de vista filosófico *El hombre y la verdad* resulta de interés en varios sentidos. En primer lugar, en cuanto antecedente de *Inteligencia sentiente*, intervienen ya muchos de los conceptos que alcanzan sus perfiles definitivos en la trilogía. Así aparecen ya en esta obra la noción misma de inteligencia sentiente, verdad real, verdad racional, ratificación, reactualización, etc. En segundo lugar, en este libro Zubiri supo ver cuáles iban a ser los temas centrales de discusión de la hermenéutica y en general de la filosofía en este final de siglo. Zubiri aborda en esta obra las problemáticas del método, el lenguaje, el carácter discursivo de la razón, el problema del sujeto y su constitución, el poder y su conexión con la verdad, la comprensión, la temporeidad, etc. Zubiri encara todas estas cuestiones sin prejuicios, y sobre todo de manera coherente con sus tesis filosóficas fundamentales. En tercer lugar, según el editor, *El hombre y la verdad* pone de relieve una dimensión que en *Inteligencia sentiente* sólo ocupa un plano secundario: la dimensión antropológica de la verdad, y del carácter constituyente de ésta respecto de la realidad humana⁴⁹.

Ahora veamos cuál es el concepto de verdad que acuña Zubiri para, a continuación, rastrear las repercusiones en nuestra noción de historia.

Como lo habíamos mencionado antes, Zubiri se enfrenta con la concepción de verdad que se ha manejado a lo largo de toda la historia de la filosofía hasta Kant. Así, descubre en Parménides la verdad como ‘algo que es efectivamente’. En este caso, algo es verdad en tanto que expresa precisamente lo que las cosas son. Zubiri se opone a esta identificación de Parménides entre ser y verdad. Allí, la verdad se nos presenta como algo que está adscrito nada más al ser (HV 18). Platón arrancarí­a de allí mismo, precisando un poco más. Para él, la verdad es la rectitud con la que la mente va viendo y pensando lo que las cosas son (HV 19). En Aristóteles, la verdad consiste en que lo que se dice estar unido y separado, lo esté efectivamente (HV 20). Según Zubiri, esta definición de Aristóteles

⁴⁷ Juan A. Nicolás, en *El hombre y la verdad*, op. Cit., p. v.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., pp. v-vi

daría pie a la especulación medieval a través de la patrística liderada por Santo Tomás. De las definiciones del Santo, dos son del interés de Zubiri: la primera, la verdad como conformidad o adecuación del pensamiento con la cosa. La segunda la conformidad de las cosas con el pensamiento (HV 20-21). Kant no va a discutir la noción de conformidad, la va a suponer. Pero pretende buscar algo más radical: la verdad transcendental que es una verdad puesta por el hombre y que se funda precisamente en el hombre. Para Kant, no es el pensamiento el que se conforma con las cosas, sino éstas son las que se conforman con el entendimiento (HV 24).

Hecha y asumida esta confrontación filosófica, Zubiri irá en busca de una verdad allende la verdad transcendental de Kan. Zubiri quiere dar con una verdad primaria. Esta verdad “no consiste en la adecuación de un pensamiento conceptivo o judicativo con las cosas, sino pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario. La verdad, ciertamente, no se da más que en la inteligencia” (HV 34). Ahora bien, Zubiri distingue entre ‘verdad primaria’ y verdad de razón. La primera consiste en un mero inteligir y la forma de darse es ‘reactualización’, reactualización de la realidad en la inteligencia, en el intelecto (HV 35). La triple dimensión (patencia, confianza o seguridad y efectividad) de la verdad está anclada en la verdad real en cuanto reactualización de la realidad en sí misma. Por el otro lado, La verdad de razón consiste en un acto de comprensión que se ejecuta bajo la forma de encuentro (HV 70). Pero ¿qué es eso? Dice Zubiri que “la razón busca las cosas y, cuando las encuentra, decimos que son las cosas que le dan la razón [...]. Precisamente cuando nos dan la razón, esto que llamamos la razón es la razón objetiva. Y justamente esta es la verdad que tiene la razón. La verdad de la razón consiste en que las cosas mismas nos den razón” (HV 70-71). Pero para Zubiri, “la verdad de razón como principio primero de la filosofía es inaceptable. Lo primario y lo primero es justamente la aprehensión de la realidad en forma de mera intelección” (HV 73).

Sin embargo, este término de ‘verdad de razón’ es fundamental para dar el salto a lo que nos interesa en el presente trabajo: la historia. La verdad de razón es importante en la medida en que implica intrínsecamente dos dimensiones: la verdad como ‘conformidad’ y la verdad como ‘cumplimiento’ y que estas dos dimensiones nos abocan al tema de la historia.

“La realidad en cuanto ratifica la afirmación provisional de la inteligencia humana o del pensamiento, muestra precisamente la conformidad de éste ‘con’ las cosas, y hace de la verdad como razón lo que llamamos una verdad lógica. Ahora, en cuanto cumplimiento, el asunto es distinto; no es conformidad con la cosa, sino un cumplimiento ‘en’ la cosa. Cumplimiento ¿de qué? Cumplimiento de una posibilidad. Ahora bien, esto es lo que formalmente, de una manera muy monótona a lo largo de los años, he llamado precisamente historia” (HV 100).

Aquí, una vez más, reaparece el término ‘posibilidad’ y aparece dándonos la clave para entender la historia aunque revestida de cierta novedad. Ya no es actualización de posibilidades sino cumplimiento. Hemos de ver en el siguiente apartado los matices que

aporta el término cumplimiento al desarrollo de la historia en Zubiri. Del mismo modo estaremos receptivos a esta relación que establece Zubiri entre verdad e historia.

2.2.1 – El tema de la historia en *El hombre y la verdad*

Yo pienso que el planteamiento zubiriano de la historia en *El hombre y la verdad* parte de un enfrentamiento con el historicismo. Zubiri llama historicismo a “la afirmación de que no hay ninguna verdad que lo sea siempre, sino que todas las verdades son relativas a una época histórica y que luego dejan de serlo” (HV 101) Para Zubiri este es un falso concepto de la historia. Consiste en decir que historia es algo que es y luego deja de ser. La historia para Zubiri es otra cosa, “se trata precisamente no de que algo deje de ser, sino de que ‘es’, pero según distintos modos de llegar a ser. Uno es el modo de llegar a ser mediante la actualización de una potencialidad: es hecho. Otro, el modo de llegar a ser mediante el cumplimiento de una posibilidad: y es suceso” (HV 101). Como lo hemos visto, a este cumplimiento llama Zubiri historicidad. Pues la historicidad no tiene nada que ver con el hecho de que algo deje de ser verdad, sino justamente al revés: de que sea verdad, bien en dimensión histórica, bien en dimensión lógica. Decir tal vez, que no hay oposición alguna entre la dimensión histórica y la dimensión lógica ya que Zubiri las considera como “dos correlatos distintos de la verdad de razón” (HV 102). Entenderemos mejor estas sutilezas zubirianas cuando estudiemos *Inteligencia sentiente y razón*.

Ahora sólo investigaremos acerca de la tradición como momento constitutivo de la historicidad. Es la verdad que pasa precisamente de una generación a otra, y de ella es un momento la tradición. En vista de ello, encontramos que para Zubiri, la historicidad no consiste en que las cosas pasan. Evidentemente, han pasado muchas cosas en la historia [...] Sí, evidentemente, pero [...] Lo que han pasado son las realidades en cuestión. En efecto, han ido destruyéndose los palacios, han ido modificándose unas realidades, han ido naciendo otras, etc. En este pasar de la realidad no es aquello que constituye formalmente la historicidad. No; la historicidad probablemente es lo contrario. Es, justamente, no lo que pasa, lo que queda: aquello que la generación número uno da a la generación número dos, y por consiguiente, lo que queda en esta segunda generación; lo que queda y no precisamente lo que pasa. Sin embargo, la realidad ha pasado (HV 157-158).

Hay una tradición que no es pura transmisión, sino entrega, *paradosis*. Lo que se entrega es aquello que constituye formalmente la historicidad: es justo un sistema de posibilidades. “La historicidad no consiste en el mero pasar sino en lo que queda, y lo que queda es formalmente un sistema de posibilidades. De ahí que en la tradición de la verdad de una generación a otra en la unidad de padres e hijos de cada generación más que una transmisión de verdades es, a través de ellas, una transmisión de un sistema de posibilidades para encontrar la realidad” (HV 189)

Recapitulando: hemos partido de la diferencia que entabla Zubiri entre verdad primaria y verdad de razón, que es una verdad secundaria. Hemos visto que la verdad primera es la verdad radical. Es lo más primario y consiste en la reactualización de la realidad en la inteligencia. La verdad de razón, por el contrario, es la que surge de un encuentro con la

cosa. A esta verdad de razón le corresponde dos dimensiones: la conformidad (del pensamiento con la cosa) y el cumplimiento (de una posibilidad). A este cumplimiento llama Zubiri ‘historia’. Pero, advierte Zubiri que historicidad, como esencia de la historia, no tiene nada que ver con que algo deje de ser verdad. No consiste tampoco en que las cosas pasen, sino más bien en que hay algo que queda. Es ese algo que queda el que se entrega de generación a generación. De allí, la tradición como *tradere, entrega*, como momento constitutivo de la historicidad.

Pero ¿en qué consiste exactamente la tradición y qué es lo que se entrega?

2.3 – Estructura dinámica de la realidad.

Estructura dinámica de la realidad, tal como lo reza D. Gracia en su presentación de 1989, es “el título del curso de once lecciones que Xavier Zubiri dio en Madrid, organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, en los días 18,21,25,28 de noviembre, y 2,5,9,12,19 y 20 de diciembre del año 1968”⁵⁰. Según D. Gracia, si en *Sobre la esencia* Zubiri intentó explicar ‘lo que la realidad es actualmente’, en el presente libro, se propone estudiar la realidad que ‘deviene’⁵¹. Así mismo, lo explicita Zubiri en el prólogo del Curso:

“En este estudio voy a tratar del problema de la realidad una vez más, pero en un aspecto y desde un ángulo al que repetidas veces he aludido, aunque en él no he insistido de manera temática y sistemática, a saber el problema del devenir. La realidad no es solamente lo que es actualmente; también está, en una o en otra forma, incurso en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar el devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene” (EDR 7).

Estructura dinámica de la realidad, en palabras de D. Gracia, hace comprensible totalmente lo que Zubiri ofrece en *Sobre la esencia* más allá de posibles aristotélicas, para él no tan aceptables. *Estructura dinámica de la realidad* fue su libro más atrevido. Para el mismo D. Gracia, la tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es ‘en sí’, ni ‘para sí’, ni ‘en mí’, sino que es ‘de suyo’. La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad ‘da de sí’. El problema de este libro no es otro que el modo de articular el “de suyo” con el “dar de sí”. En definitiva, yo pienso que allí está la gran novedad de este libro de 1968. En el octavo capítulo Zubiri dice:

“En el dinamismo vital se trata por de pronto de un de suyo tomado en tanto que dinamismo, es decir: dando de sí. Cosa que acontece también a todas las realidades puesto que todas ellas son activas por sí mismas. Es el carácter formal de todo dinamismo, de toda causalidad. El de suyo es, pues, un de suyo que consiste en dar de sí” (EDR 203-204)

⁵⁰ D. Gracia, en *Estructura dinámica de la realidad*, “Presentación”, 1989, op.cit., p. iii.

⁵¹ Ibid., p. iv.

Este es el texto brillante, típicamente zubiriano, cuya edición había sido confiada a D. Gracia, quien “en cuanto pudo librarse de algún trabajo universitario, aceptado por él, y porque ni él ni yo tampoco creíamos Xavier se nos fuera tan pronto, se ocupó con entusiasmo de la publicación”⁵². Cuando presentó la publicación, D. Gracia estaba muy consciente y muy informado de la recepción de la obra de Zubiri por el gran Público. Cree D. Gracia que “*Sobre la esencia* fue un libro considerado por algunos críticos como el tratado de un pensamiento novedoso y excepcional, pero, según ellos, excesivamente estático. Les parecía haber sido escrito con la mirada más puesta en Aristóteles que en Hegel. Zubiri intenta responder a los críticos de estas críticas con su Curso del año de 1968; de ahí que *Estructura dinámica de la realidad* deber considerarse como la prolongación natural de *Sobre la esencia*”⁵³. Por eso transcribe Diego con muy buen sentido, en la página inicial de la presentación del libro que ha preparado, el párrafo con que Zubiri termina su Curso.

“La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos. Por consiguiente es absolutamente quimérico lo que se ha dicho algunas veces de mi libro. Se ha dicho que es un libro estático, y un libro puramente quiescente y de conceptos. Lo siento mucho. Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como lo he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*” (EDR 327-328).

Ahora bien, hemos dicho que *Estructura dinámica de la realidad* trata de articular la realidad como ‘de suyo’ y la realidad como un ‘dar de sí’ resaltando el carácter dinámico en propio de la realidad misma, como dimensión de ella. Pero no es solamente esto, porque acota Zubiri que “lo propio y lo específico de un ser viviente está justamente en el modo de ‘dar de sí’. El viviente es la realidad cuyas estructuras dan de sí mismas, esto es, dinámicamente. Cuando el ‘de suyo’ se hace ‘mismo’, el ‘dar de sí’ consiste en mismidad. Pero cuando el ‘de suyo’ se hace plenario, lo cual acontece en la esencia abierta, es decir, en el hombre, entonces el dinamismo sube de grado” (EDR 204). En este sentido tenemos que todo ser viviente, en la medida en que pertenece a un Phylum genético, está intrínsecamente vertido a los demás animales de su propio phylum. En el caso del hombre, como *esencia abierta* porque posee inteligencia, esta versión toma la forma de convivencia. Y según Zubiri, dicha “convivencia tiene esta primera dimensión que es justamente la con-vivencia en sociedad” (EDR 256), entendiendo por sociedad, la realidad en cuanto tal, hecha común. La sociedad es la estructura de la realidad en común. Pero el análisis de Zubiri no termina aquí. Hace falta otro aspecto para que se capte con nitidez el tipo de entidad que es la sociedad como versión constitutiva a la *esencia abierta*, ya que la sociedad no es simplemente una convivencia, sino un sistema de posibilidades. Es precisamente ahí donde se introduce el tema de la historia.

⁵² C. Castro, Biografía de Xavier Zubiri, Ed. EDINFORD, Málaga, 1992, p. 169

⁵³ D. Gracia, en *Estructura dinámica de la realidad*, “Presentación”, op.cit., p. iii

2.3.1 – El tema de la historia en *Estructura dinámica de la realidad*

Decíamos que para Zubiri, la sociedad no es una mera convivencia, sino un sistema de posibilidades para la vida de cada cual y para la estructura misma social en cuanto tal. Este sistema de posibilidades está en sí mismo formalmente definido. “Ese sistema definido define la presencia de la sociedad en la vida de cada cual, y las posibilidades de la inserción de cada cual en la vida de la sociedad” (EDR 259). Ya que este sistema permite nuestra incorporación a la sociedad, sugiere Zubiri que la sociedad merece llamarse rigurosamente ‘cuerpo social’ por que precisamente la estructura social tiene la capacidad de ser constituida en “fuente de posibilidades para la vida de cada uno de los individuos, y consecuentemente para la propia estructura social” (EDR 259). En este sentido, se puede hablar del cuerpo social como ‘nuestro mundo’, un mundo constituido por un sistema de posibilidades dadas al hombre, con las que el hombre se encuentra. Entonces, esta capacidad del hombre de hacer suya una de estas posibilidades, actualizándolas, se da únicamente por y en el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social. Esto es la historia: “la actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal” (EDR 260).

Como se ve, la historia, aquí, no se entiende allende la sociedad. Diríamos, incluso, que no habría historia sin sociedad de tal manera que existe historia porque precisamente existe sociedad. Si el hombre no estuviese vertido a otras realidades, otros iguales, no podríamos hablar en ningún momento de historia. En este sentido afirma Zubiri:

“Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal” (EDR 266).

La comunidad, la sociedad no es el resultado de la historia, sino su principio. Lejos de lo que pensaba Hegel, la sociedad no es un producto de la historia. Todo lo contrario, es la historia un producto de la sociedad, aunque el término ‘producto’ no sería el preferido de Zubiri.

Ahora bien, tenemos que precisar que la historia no es una *fluencia*. La historia no fluye. No es un devenir. La historia tampoco es un *desarrollo*, tal y como lo entendería Hegel. Es imposible desde la óptica de Zubiri entender la historia como un desarrollo dialéctico. La historia tampoco es, jamás, una prolongación de la evolución. Esto no quiere decir que la historia sea independiente de la evolución, pero la historia es otra cosa. La historia es un transcurso. El dinamismo histórico no es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es pura y simplemente transcurso. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas: la historia es formalmente “un alumbramiento y una obturación de posibilidades” (EDR 269).

En definitiva, lo que hemos encontrado a lo largo de esta primera década de la etapa de madurez es un esfuerzo radical de depurar la historia de la filosofía de falsos conceptos de

historia. La filosofía de Zubiri durante esta década, constituye un mentís frente a la historia entendida como fluencia, desarrollo dialéctico o prolongación de la evolución. Aquí su interlocutor más inmediato es claramente Hegel. También hemos visto que se enfrenta de igual manera con el historicismo negando que la filosofía sea algo que pasa. Ahora bien, el enfrentamiento de Zubiri con la historia de la filosofía no es estéril. Es un enfrentamiento positivo, si se quiere, propositivo. En *Sobre la esencia* Zubiri formula el término ‘esencia abierta’ para explicar qué tipo de esencia es el ser humano distinguiéndolo de las otras esencias que son ‘nada más’ ‘esencias cerradas’. Por tanto, sólo en el hombre como esencia abierta las posibilidades tienen carácter de suceso. En este sentido, *Sobre la esencia* nos muestra esta estructura que hace posible la actualización de las posibilidades. *El hombre y la verdad*, por su parte, nos dice que estas posibilidades que el hombre actualiza desde la apertura que lo caracteriza, no son posibilidades inventadas por él, sino entregadas a través de la tradición que no es pura transmisión. *Estructura dinámica de la realidad* añade un poco más. Introduce el tema de apropiación: ‘hacer suyo’. El hombre se apropia de las posibilidades actualizándolas, únicamente en la sociedad, entendiendo por sociedad el cuerpo social, es decir, fuente de posibilidades. Del mismo modo, desde esta última obra de Zubiri, podemos afirmar que el sujeto de la historia no es ningún espíritu objetivo, tampoco es una mano invisible, etc. El sujeto de la historia es el cuerpo social en cuanto tal.

3 – LA NOCIÓN DE HISTORIA EN “DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL SER HUMANO” Y *SOBRE EL HOMBRE*.

Aquí nos proponemos estudiar la noción de historia en uno de los textos más importantes de Zubiri en cuanto a historia se refiere: “Dimensión histórica del ser humano”. Decimos que es un texto importante porque es el único texto donde Zubiri habla exclusivamente de la historia, es un texto sobre la historia. Junto con este texto estudiaremos *Sobre el hombre* por dos razones. Primero porque allí se recogen planteamientos hechos en “Dimensión histórica del ser humano”, aunque con los matices necesarios. Y segundo porque aquella parte que nos interesa en *Sobre el hombre* pertenece precisamente a la década de los setenta al igual que “Dimensión histórica del ser humano”. En definitiva es la década que nos interesa en este apartado.

3. 1 – “Dimensión histórica del ser humano”⁵⁴.

“Dimensión histórica del ser humano” es la tercera de las lecciones dictadas por Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, con el título de *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. La estructura del texto es el siguiente: una introducción (11), “El problema de la historia” (18), “Qué es la historia como transmisión tradente” (24), “El individuo histórico” (42), y una conclusión (63).

En la introducción del texto, Zubiri, contra todo idealismo clásico⁵⁵, afirma que “la realidad no es posición del Yo, sino que el Yo es posición de mi realidad sustantiva en

⁵⁴ X. Zubiri, “Dimensión histórica del ser humano”, *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 11-65.

⁵⁵ *Ibíd.*, p.65.

todos los actos personales que ésta realiza [...]: la esencia del Yo consiste en ser el ser sustantivo de mi realidad absoluta” (DHS 15). De donde se deduce que las dimensiones del Yo han de fundamentarse en las dimensiones de la realidad, y que si la historia es una dimensión del Yo, es preciso analizar antes el carácter de mi realidad⁵⁶. Por tanto, la investigación del tema de la historia pasa ineluctablemente por una pequeña incursión en el análisis de la realidad como “mía”.

El hombre, dice Zubiri, es una realidad sustantiva y gracias a la inteligencia que le es una nota constitucional, se comporta con todas las cosas reales y consigo mismo por ser real, y en cuanto es real vive de realidad: “el hombre es animal de realidades” (DHS 12) Ahora bien, esta realidad que es el hombre es específica (DHS 16) por ser parte de una especie. Pertenecer a una especie es siempre y sólo pertenecer a un *phylum* determinado, en el caso del hombre, al *phylum* del animal de realidades. La pertenencia al *phylum* es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva: sin esta pertenencia, mi propia sustantividad no podría tener realidad. Mi esencia constitutiva es entonces esencia *quidditativa* (DHS 17). De aquí resulta que desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás; y, a la inversa, que por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome. Como el *phylum* humano tiene tres caracteres esquemáticos: pluralizante (la especie no es una suma de individuos iguales, sino una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos), continuable (en su virtud, los individuos conviven), y prospectivo (es prospección genética), la refluencia del esquema filético sobre cada hombre hace que éste posea tres dimensiones reales: la diversidad individual, la convivencia social y la historia (DHS 17). Esta última dimensión, la historia, es la que nos importa en este momento, para poder apreciar a la altura de los años setenta la maduración de la noción de historia en la filosofía de Zubiri.

3.1. 1- El tema de Historia en “Dimensión Histórica del ser humano”

Como lo ha hecho en otros trabajos, Zubiri quiere precisar lo mejor posible lo que entenderá por historia, y esta vez desde la perspectiva de la prospectividad de la especie. Para hacerlo, empieza desechando algunos modos tradicionales que obstaculizan el camino hacia una verdadera comprensión de la historia. En este sentido, Zubiri subraya el carácter evidentemente temporal de la especie pero, resaltando la insuficiencia de la conceptualización de la *historia como movimiento*. Pues, para Zubiri, no todo movimiento es histórico, por lo que habría que decir qué clase de movimiento es la historia. A lo sumo, la historia sería movimiento procesual pero ¿proceso de qué? (DHS 18). La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Pero no es formalmente un proceso de transmisión genética (DHS 19).

Definitivamente, la historia no es un movimiento procesual cualquiera, tampoco es mera transmisión genética. La historia es parcialmente optativa; es así precisamente por ser dimensión del hombre. Ya hemos visto que el hombre es animal de realidades, y como tal, posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. “En virtud de su inteligencia, el hombre no puede responder a lo

⁵⁶ *Ibíd.*

que la situación le reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, esto de una manera optativa. Tiene que optar en cada momento por una acción libre” (DHS 19). La historia, desde estos planteamientos iniciales, se perfila como una realidad fundada en las opciones que hacemos, las cuales nos permiten estar en formas distintas en la realidad. Dicho esto, podemos plantearnos la cuestión a cerca del proceso histórico.

Para Zubiri, “el proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de tradicional, sino en el mero sentido de entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición” (DHS 21). Dicha tradición es tradición, entrega de formas de estar en la realidad. Claro está que no se quiere menoscabar el carácter genético de la tradición, lo que quiere Zubiri es evitar la confusión entre esta génesis y la historia:

“Pues bien, sin génesis, no habría historia. Pero esta génesis no es la historia [...]: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad, no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: transmisión tradente” (DHS 21)

Partiendo de una historia concebida en estos términos: transmisión tradente, Zubiri señala dos conceptos⁵⁷ más de la historia calificándolos de falsos. El primero es la *historia natural*. Para Zubiri, “la historia natural no existe; es un círculo cuadrado. En la medida en que es historia no es natural, y en la medida en que es natural no es historia. En la medida en que el hombre es natural no es histórico, y en la medida en que es histórico no es natural. El hombre es las dos cosas: las formas de estar en la realidad están vinculadas en la transmisión genética, pero no son formalmente transmisión genética” (DHS 22). El segundo concepto de historia que rechaza Zubiri porque falso, es *la historia como una prolongación de la evolución*. Para Zubiri, la estructura formal de la evolución es diametralmente opuesta a la de la historia. La evolución procede por mutación, mientras que las formas de estar en la realidad proceden por invención, por que hay que optar: “el proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo. La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa” (DHS 23). Como se puede observar, estas diferencias ya habían sido mostradas en algunos textos trabajados en el curso de este trabajo, pero las reproducimos aquí justamente porque Zubiri demuestra con mayor claridad, sus insuficiencias. Este texto es de mayor riqueza.

El problema que es la historia surge en el momento en que cabe la posibilidad de que la evolución sea influenciada por la historia o de una posible influencia de la historia por la evolución. Es teniendo en cuenta esta posibilidad de recíproca influencia que Zubiri se resuelve a considerar evolución e historia como *fenómenos mayores de una sola estructura*: la transmisión tradente. La *tradición* se ha convertido en una categoría fundamental para captar lo que Zubiri entiende por historia, por lo que al filo de las investigaciones zubirianas, es conveniente una serie de consideraciones y aclaraciones en orden de precisar cada vez más lo que es la tradición para luego enfrentarse con la tarea

⁵⁷ Estos conceptos han sido mencionados en otros textos, los reproducimos aquí porque creemos que en el presente texto Zubiri los desarrolla con mayor riqueza.

de construir un concepto mucho más radical de lo que es la historia. Desde esta óptica podemos entender las preguntas de Zubiri acerca de los momentos estructurales, el sujeto y el carácter formal de la tradición.

La tradición está estructurada de tres momentos fundamentales: el primer momento es el momento *constituyente*, es el momento radical por el cual el hombre es instalado en una forma de estar en la realidad. El segundo momento es el momento *continuyente* el cual constituye formalmente una continuación de lo que los progenitores han querido entregar desde sí mismos. Pero, obviamente, en cuanto continuyente la tradición está montada sobre su momento constituyente. El tercer momento es el momento *progreidente*. En virtud de este último momento el vástago se hace cargo de lo recibido mismo y apoyado en ello tiene que seguir optando: “El individuo, no sólo recibe, sino apoyado en lo recibido, hace operaciones parecidas a la de su progenitores, con lo cual cambiará de alto en bajo el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores (DHS 24-26). En fin sólo hay que recalcar que: “constituyente, continuyente y progreidente, estos tres momentos no son sino facetas de una sola realidad: la realidad de la tradición. La unidad intrínseca de estos tres momentos es la esencia de la tradición”(DHS 26).

A la pregunta por el sujeto de la historia, Zubiri no titubea en contestar que “el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al Phylum” (DHS 26). Aquí hay un avance considerable respecto de *Estructura dinámica de la realidad*; si en esta obra Zubiri pensó que la sociedad, el cuerpo social era el sujeto de la historia, aquí Zubiri está siendo mucho más radical, el sujeto de la historia para él es el *phylum*, la especie. Un *phylum* que es a una individual, social e histórico.

Llegado a esta altura, Zubiri debe hacerse, y lo hace efectivamente, la pregunta por la Esencia formal de la historia. El desarrollo de su respuesta constituye, como él mismo lo dice, “una marcha dialéctica hacia la concepción de la historia”. Para ello, irá desechando tesis falsas sobre la historia. La primera tesis que rehúsa Zubiri es la que entiende la historia como una serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades. En este caso La historia sería esencialmente *vicisitud* (DHS 34). Pero la historia no es vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante (DHS 34). La segunda tesis que va a rechazar Zubiri es la que considera la historia como *testimonio*. La historia sería, entonces, la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad (DHS 34). Pero, como ya lo hemos visto, “La tradición no es testimonio, sino entrega de realidad” (DHS 35). La tercera tesis de resquicios husserlianos ve la historia como *transmisión de sentido*⁵⁸. Para Zubiri la historia no es el ámbito del sentido. En la tradición se transmiten sentidos pero no es lo que constituye la tradición: “la entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de la realidad, sino la entrega de la realidad misma” (DHS 36).

⁵⁸ Aquí se podría discurrir largamente, mostrando como la hermenéutica está mucho más próxima a Husserl que Zubiri. Zubiri es mucho más radical que los hermeneutas.

Frente a las insuficiencias y falsedad de estas tesis, Zubiri se ve forzado a enunciar una cuarta tesis según la cual, la historia es conceptualizada como entrega de realidad, en donde lo que se entrega son formas de estar en la realidad realmente. Sin embargo hay más. Las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que realmente se va a estar, sino de otra manera. Pues en función de la dimensión progrediente de la tradición, podemos rechazar o admitir el modo de estar en la realidad entregado: “El modo recibido puedo aceptarlo o no; esto es, ejercito un “poder” (DHS 37). El hombre ejerce este poder *optando*; optar es optar por lo que “puede” hacer. Esto es, el poder abre al hombre un ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles. Entre todas estas posibilidades es entre lo que el hombre tiene que optar. Las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos “proyecto”. Para Zubiri, la realización de un proyecto es diferente del mero acto de una potencia. Realizar posibilidades es hacerlas más, es apropiación y la apropiación es lo que constituye una acción en suceso.

En virtud de lo anterior podemos entender mucho mejor ahora lo que Zubiri ha venido repitiendo en varios de los textos revisados: “La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos”. Como no hay sucesos sin hecho, a la historia pertenece también la realidad, pero en tanto que principio de posibilidades, esto es, en tanto que principio de suceder. Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar *posiblemente* en la realidad (DHS 39). Subrayando el adverbio “posiblemente”, habríamos explorado lo sustancial de este texto de Zubiri, sólo formularemos la siguiente síntesis:

La tradición consiste formalmente en "una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad [...]. La historia no es un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad" (DHS 39-40).

La historia como principio de posibilitación, lleva a Zubiri, como él mismo lo dice, inexorablemente a las personas individuales en las cuales, y sólo en las cuales, transcurre este proceso: la historia refluye sobre cada uno de los individuos. Vale aclarar que esta refluencia no hace sujetos a los individuos, ni mucho menos, puesto que hemos visto que el sujeto de la historia es el phylum, la especie. Lo que Zubiri busca es la aportación que hace la historia a la realidad de cada individuo.

Como le es propio a Zubiri en este tipo de investigaciones, empezará rechazando las tesis inadecuadas. La primera que va a rechazar es que sostiene que “lo que hace el hombre en la historia es ir madurando. La historia es maduración. La historia nos hace patente el hecho de que cada uno de los individuos de la especie humana es un germen que va madurando. Lo que la historia aporta a cada individuo es justo la germinación, cuando menos, parcial de esas virtualidades (el hombre es lo que es y además tiene una serie de virtualidades germinales: el hombre es realidad germinal). La segunda tesis rechazada es “la historia es desvelación”. El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de este poder. Y lo que el hombre puede hacer lo va revelando precisamente la

historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es un proceso de "despliegue".

La historia no aporta ni maduración, ni desvelación al individuo por lo que estas dos tesis se muestran insuficientes introduciendo la necesidad de una tercera tesis más sólida. El error de las tesis anteriores está en ser una falsa conceptualización de lo que el hombre puede o no puede hacer históricamente. Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no hacer. De manera enfática puntualiza Zubiri que:

La historia es un proceso, un proceso muy determinado. Pero, en segundo lugar este proceso lo es de capacitación. En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre "ya era" germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que "no era aún". ¿Producción de qué? Producción de capacidades (DHSH 52-53)

Lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es su capacitación. "El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste" (DHSH 53). En su aspecto plenario, la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para las formas de estar en la realidad.

Llegado hasta aquí sólo nos resta recoger algunos elementos ya mencionados para después subrayar un último aspecto en la concepción zubiriana de la historia. La historia como proceso "real" del hombre es proceso de posibilitación, y como tal está esencialmente constituido por el proceso de capacitación. Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente precisamente porque el hombre es una esencia abierta. De ahí que, el hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce antes que los actos, sus propias capacidades. Por esto es por lo que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es cuasi-creación. Aclara muy bien Zubiri que: "la historia nada más es *cuasi*, porque, evidentemente no es una creación desde la nada. Pero es creación porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente posible, y no simplemente el ejercicio de sus potencias y facultades" (DHSH 55). Es a partir de allí que la historia puede considerarse como un proceso de posibilitación sólo desde una primera aproximación. En un segundo momento, la historia en cuanto tal es capacitación.

Recapitulando, este texto que hemos analizado aquí, con suficiente detenimiento, es un texto impresionantemente profundo. En él, Zubiri se esfuerza en precisar los elementos que tienen que ir configurando su concepto de historia. Zubiri casi no deja nada sin articular. Pienso que se trata de un texto terminado y, en consecuencia, de aquí en adelante, todo lo que se dirá de la historia se desprenderá de este texto. Hemos sido testigos de un desarrollo riguroso, meticuloso sobre el tema de la historia. Como resultado de este desarrollo surge con luz propia un concepto de historia entendido primero como

“transmisión tradente”, como tal, la historia es principio de posibilitación. Precisamente por ser principio de posibilitación, la historia es, en definitiva, capacitación.

3. 2 – *Sobre el hombre.*

Sobre el hombre es un conjunto de textos elaborados por X. Zubiri a lo largo de muchos años. Estos textos son recogidos y organizados por Ellacuría con el consentimiento del autor, y son publicados en 1986 con el título de *Sobre el hombre*. Es una obra fundamentalmente zubiriana en la medida en que encaja armoniosamente en el modo de pensar y de analizar de Zubiri. En ella encontramos respuesta a una de las preocupaciones permanentes de Zubiri: el hombre. Como aparece en la introducción, Zubiri mismo habría dicho que se trata de “un libro de grandes proporciones y que tiene todas las características de tal”⁵⁹. Un libro, porque se trata de un estudio sistemático sobre el problema del hombre, del cual fueron antes los materiales que su unidad formal, pero cuya unidad formal estaba ya en la mente del autor cada vez con mayor precisión.

Siguiendo el editor, *Sobre el hombre* “está dividido en dos grandes partes: la primera dedicada al análisis de la estructura de la realidad humana; la segunda al análisis de la constitución genética de la realidad humana y el decurso vital. Así, en la primera parte se tratarían los problemas más estructurales y estáticos. Por eso, en esa primera parte se ha recogido, a partir de las acciones y de las hábitos, lo que son las notas constitutivas de la realidad humana, estructuralmente entendida. Los capítulos de la personidad como forma de realidad y de la personalidad como modo de ser, responden a lo que es la realidad humana en su transcendentalidad. Esta realidad humana es por su propia estructura moral y es también por su propia estructura social. En la segunda se plantean los problemas más dinámicos y vivenciales; allí se estudia la constitución genética de la realidad humana en dos momentos: primero el estudio del origen del hombre desde la materia y segundo el estudio del decurso vital, un decurso vital que termina con la muerte”⁶⁰.

Dicho esto, queremos ver en esta antropología de Zubiri las consideraciones pertinentemente relevantes para el propósito nuestro: la investigación del tema de la historia.

3. 2 .1 – El tema de la historia en *Sobre el hombre*

Aquí nos enfrentamos con una dificultad real, no sabemos exactamente a qué fechas pertenecen los aportes que hace Zubiri referente al tema de la historia. Sin embargo al revisar bien la segunda parte del capítulo quinto, donde Zubiri desglosa las dimensiones del Yo, nos inclinamos a pensar que los planteamientos son posteriores al artículo de 1974. Además, la nota al pie de página que coloca I. Ellacuría en la página 199⁶¹, potencia nuestra sospecha. Dado esto - porque efectivamente en *Sobre el hombre* encontramos casi

⁵⁹ I. Ellacuría, Presentación de *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. xvi-xvii.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.* p. 199. “El lector deberá tener en cuenta el artículo de Zubiri ‘La dimensión histórica del ser humano’, I, Madrid, 1974. Sin embargo, en estas páginas se desarrollan aspectos importantes de la dimensión histórica del ser humano, que no están recogidos en el artículo”.

en su totalidad lo que se había escrito acerca de la historia en 1974 – nos limitaremos en señalar la novedad que encierra *Sobre el hombre* respecto del tema de la historia ya que lo demás ha sido estudiado en el artículo mencionado.

Desde esta perspectiva, digamos enseguida que en el presente texto la historia como tradición envuelve un carácter de novedad. Esto quiere decir que en el mero hecho de recibir lo entregado hay un factor de novedad porque tradición en ningún momento puede significar conformismo. Como bien lo dice Zubiri, “los que han recibido una tradición tienen, en efecto, un carácter que no tenían los hombres anteriores, porque, aunque han vivido lo mismo que éstos últimos el mero hecho de esta ‘mismidad’ , el mero hecho de la repetición, ha orlado con un nuevo carácter la vida de los receptores de la tradición” (SH 204-205). En este sentido más que de ‘tradicionalidad’ en el sentido usual del vocablo, Zubiri prefiere hablar de ‘tradicionalidad’ aunque suene rara esta expresión. En cualquier caso cada vez que Zubiri utilice la palabra tradicional hay que suponer que está hablando en los términos que hemos expuesto más arriba.

Zubiri recalca que lo tradicional no es lo atestiguado, sino lo recibido. La tradición es entrega de la forma real constitutiva de esa realidad que es la vida. Pero la novedad está que esta vida es definida como modo de poseerse a sí mismo como realidad. Cada acto vital es una manera de autoposesión. Entonces, lo que la tradición transmite en última instancia es una forma de autoposesión de cada uno de los hombres (SH 207). De allí dos momentos de la tradición un momento formante de la realidad de la vida como realidad, y un momento conformante. En este segundo momento el hombre mismo se va haciendo. En la historia nos vamos haciendo. Ahí está otra novedad: la vida humana no es sólo transmisible sino ‘transmitienda’ plasmada intelectivamente en un hacerse cargo de la realidad.

Ahora remarcaremos un aspecto que parece de suma importancia y que en ninguno de los textos anteriores se había planteado. Es la cuestión de la universalidad de la historia. Pues, Zubiri cree que “no ha habido hasta hoy una historia estrictamente universal. Porque el sujeto propio de la historia es la comunidad social, la cual es plural. Es plural por tanto la tradición y el tiempo histórico mismo. Para dos comunidades completamente independientes hay dos tiempos y por tanto dos medidas de altura. Sólo cuando la convivencia social se va haciendo total se va constituyendo también un tiempo único. El hombre es de suyo histórico, pero pertenece a ‘esta’ sociedad precisa en ‘este’ preciso momento de ella. Por eso la unidad del tiempo va siendo ciertamente única, pero no llega a ser unívoca. Unicidad no es sinónimo de univocidad. La universalidad de la historia actual no es la misma tratándose de Europa que del Extremo Oriente. Hay ahora una unicidad, cosa que hasta ahora no había. Pero esta unicidad no es necesariamente univocidad. Sólo hay estricta univocidad en una sociedad estrictamente una. La historia y el tiempo son, pues, constitutivamente plurales” (SH 219-220).

Al final de este apartado podemos decir que de la década de los sesenta a la década de los setenta, hemos peregrinado de un concepto de historia entendido como actualización de posibilidades a la historia entendida como principio de posibilidad. El sujeto de la historia ha pasado de ser el cuerpo social, la sociedad para convertirse de manera radical

en phylum, especie. Ha habido también, durante esta etapa mayor precisión sobre la categoría de tradición que es la categoría clave para entender la historia de Zubiri.

4 – EL TEMA DE LA HISTORIA EN LA TRILOGÍA

En esta última fase de nuestro trabajo analizaremos brevemente la última, pero, gran obra de Zubiri: la trilogía. Es probable que en esta obra el tema de la historia no sea, como en muchas otras, un tema capital. Pero es todavía más pensable que el desarrollo de una teoría sobre la inteligencia humana sea de una relevancia loable para el tema que nos interesa.

4.1 – Inteligencia sentiente

Después de largos años de vida universitaria, Zubiri decidió iniciar una redacción definitiva sobre la intelección humana inspirado en uno de sus últimos cursos. Esta redacción llegó a convertirse en lo que conocemos hoy en día como la ‘Trilogía’: *Inteligencia sentiente y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). Según D. Gracia, Zubiri escribe la trilogía para “dar cumplida y amplia respuesta a las objeciones surgidas de la lectura de *Sobre la esencia*, esto quiere decir que ambos libros se complementan y se explicitan mutuamente. El libro sobre la esencia y los libros sobre la inteligencia hay que entenderlos como un todo complementario e indisoluble. El núcleo de la filosofía de Zubiri lo componen los cuatro libros juntos”⁶². Con esta obra no se trata en ningún momento de una fundamentación crítica a posteriori de lo que Zubiri había planteado en *Sobre la esencia*, ni mucho menos una corrección de dicha obra. Es más bien cuestión de “superar los prejuicios tan arraigados hoy en la mentalidad filosófica y que impiden ver el sentido de sus formulaciones (las de *Sobre la esencia*)”⁶³.

En verdad, la trilogía parece colocarse de manera armonio dentro del sistema zubiriano. Inclusive la cronología del texto parece justificada respondiendo a una lógica propia del desarrollo de los temas clásicos de la filosofía de Zubiri. Esta nueva investigación de Zubiri sólo se entiende en su totalidad desde el texto *Sobre la esencia*. Y una buena comprensión de éste lleva a esperar del autor herramientas para poder aproximarse al “de suyo”. En este sentido es de mucha ayuda el prólogo de Zubiri a la obra en la que afirma:

Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el sabe. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. [...] Publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar un vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad (IS 10).

⁶² D. Gracia “Actualidad de Zubiri, La filosofía como profesión de verdad”, Op. Cit, p. 134

⁶³ *Ibíd.* p.135

Zubiri deja claro que su nuevo trabajo no es ninguna superación o fundamentación de su trabajo de 1962; es simplemente su complemento y por tanto, estos dos trabajos habría que leerlos juntos. Así mismo, realidad y saber no pueden ser considerados como dos temas independientes el uno del otro; sino más bien tienen que ser estudiados como dos momentos de una sola unidad. Puesto que ya sabemos en qué consiste la realidad para Zubiri (un ‘de suyo’ que ‘da de sí’) veamos cómo se sabe en Zubiri.

Para Zubiri, en *Inteligencia sentiente* sólo hay una idea, nomás: “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IS 13). Pero dicha intelección tiene distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que Zubiri llama aprehensión primordial de lo real. Su estudio es un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección. Hay dos modos más de actualización que son reactualizaciones de un despliegue de su primordial actualización: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente (IS 14). A continuación sólo exponemos rápidamente el contenido de cada uno de los modos de la intelección Zubiriana plasmada en cada uno de los tres volúmenes.

En *Inteligencia sentiente y realidad*, como ya lo hemos mencionado, Zubiri analiza la manera como lo real se actualiza en nuestra aprehensión, es lo que el autor llama la aprehensión primordial de realidad. Se trata de una instalación básica y directa en la realidad, la cual nos da la realidad pura y simple. Como lo dice Zubiri: “he estudiado en la primera parte de este libro qué sea inteligir y cuál es su modo primario u radical” (IRE 11). Inteligir es mera actualización de lo real en inteligencia sentiente.

En la segunda parte de la obra, Zubiri explica qué es en realidad lo real de la aprehensión primordial, es decir, se nos presenta una explicación de qué es algo frente a otras cosas. Este es el segundo paso en la marcha de la inteligencia: diferenciar las cosas, darles nombres y entender cada una en relación con otra. Zubiri llama logos a “la actualización de una cosa (ya inteligida) dentro del ámbito de la realidad de otras. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es, respecto de otras cosas reales [...]. Como tal, el logos es un momento intelectual. Pero esta cosa real está reactualizada en un movimiento que le lleva a otras cosas, y en función de ellas; sólo así queda reactualizada la cosas real” (IL 16). De ahí que, inteligir a nivel del logos, atañe principalmente a conceptualizar una cosa, aprehendida como real en intelección primordial, como cosa y a precisar qué es respecto a otras cosas. El logos “hace posible las afirmaciones y los juicios, pero ni unas ni otros lo son de existencia, sino de realidad en la aprehensión”⁶⁴. El logos es lo que nos habilita para saber qué es una cosa, aprehendida como real en intelección sentiente, en *realidad*. Una vez habilitado se está listo para dar el tercer paso: el paso de la razón.

El tercer momento en el proceso intelectual es la *razón* entendida como una explicación metódica de qué son las cosas y porqué son así, como se hace en ciencia por ejemplo. Éste sería el nivel más alto de comprensión; abarca todas nuestras maneras de comprender nuestro alrededor. Para Zubiri, la razón es la intelección de lo que la cosa es en la realidad. La razón no es razonamiento. Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad (IRA 12-13). La razón busca saber lo real de una manera exploratoria y perspicaz.

⁶⁴ J. L. Abellán, *Historia del pensamiento español*, Op. Cit., p. 298.

Mediante la razón tratamos de entender lo que son las cosas más allá de la comprensión, es decir, en el mundo. La actividad de la razón, se identifica con el pensar. Pensar y razón son dos caras de la misma moneda, y su cometido específico es la propia del *intellectus quaerens*, es decir, la intelección en profundidad, caracterizada por tres momentos esenciales: primero ser intelección en profundidad; segundo, tener carácter mensurante, en el sentido de entender la realidad como fundamento, y de ahí su carácter de intelección principal; tercero, ser intelección en búsqueda y, por tanto, con sentido dinámico y direccional.

Con esta aproximación a los modos de intelección zubiriana, nos podemos preguntar por el devenir de la historia en medio de estas finas discusiones en el cenit de una vida totalmente dedicada al quehacer filosófico desde el punto de vista de la vivencia y de la producción. Desde el concepto de verdad racional, veamos cómo ha quedado su formulación definitiva, el tema de la historia, guiándonos por la pregunta siguiente: ¿En qué consiste la unidad intrínseca de la verdad racional?

4.1.1 – La noción de historia en *Inteligencia Sentiente*.

Tal y como lo hemos indicado al final del apartado anterior, nos vamos a centrar específicamente en el último volumen de la trilogía para culminar nuestra investigación acerca del tema de la historia. *Inteligencia y razón*, además de ser el último de los peldaños en la intelección zubiriana, resulta importante para nuestro trabajo en la medida en que recoge muy bien elementos que hemos estado trabajando en el *Hombre y la verdad*.

Las aportaciones de Zubiri al tema de la historia en cuanto tal, pasan, en un primer momento, por un esfuerzo suyo de elaborar aclaraciones muy sutiles sobre el término ‘posibilidad’ (categoría fundamental en la concepción de historia), esclareciendo la relación entre razón y posibilidad. Para él “la posibilidad es considerada como objeto de la razón. La posibilidad es aquello en lo cual se mueve la razón es lo real siempre y sólo como posible. [...]Y lo posible, tomado por su lado negativo, es aquello a lo que le falta algo para ser plenamente real. Pero este no ser real se inscribe dentro de la realidad. Esta inscripción constituye el aspecto positivo de lo posible” (IRA 139-140). Para Zubiri las posibilidades tienen carácter real, ante todo son posibilidades en el sentido de que son aquello que lo real tal vez ‘podría ser’ mundanalmente. No es un mero ‘sería’, sino un ‘podría ser’, esto es, un positivo modo de posibilidad de lo real. Posibilidad, en fin, no es algo anterior a lo real, sino un momento modal de su respectividad mundanal (IRA 218).

El segundo aspecto que trabaja Zubiri y que resulta muy relevante para nuestro trabajo es el que mencionamos más arriba: la verdad racional. En el despliegue de la verdad racional encontramos dos momentos fundamentales: la verdad lógica con un carácter de encuentro, y la verdad histórica con carácter de cumplimiento. A continuación nos interesa demostrar en qué consiste cada uno de estos momentos y cómo la verdad racional consiste en la necesaria unidad de los dos.

Zubiri critica acremente la tendencia historicista a identificar verdad con historia (IRA 303): ni todas las formas de la realidad son históricas ni lo es tampoco la verdad real. Ahora bien, esto no significa volver a la tesis tradicional que entiende el mundo histórico como ajeno a toda posible verdad, pues el modo racional de inteligir es formalmente histórico⁶⁵. Pero esto debe entenderse bien. No se trata de que las verdades racionales estén condicionadas históricamente; lo están, pero se refiere a las condiciones concretas que permiten la puesta en marcha de una intelección racional concreta y no a esa intelección misma. El propio Zubiri lo afirma en estos términos:

“Que la verdad racional sea histórica no significa ni remotamente que la verdad racional pertenezca a la historia. Es decir, no significa que la verdad racional tiene historia. Evidentemente la tiene, y el afirmarlo es una trivialidad. Pero ser historia no es ser histórico. Tampoco significa que la verdad racional además de tener historia esté históricamente condicionada. Aquí no se trata de que la verdad racional tenga historia ni de que esté históricamente condicionada, sino de que la verdad racional es formalmente histórica en sí misma en tanto que verdad. Significa por lo pronto que su historicidad es un carácter intrínseco y formal de la verdad racional misma en cuanto verdad” (IRA 302-303).

En última instancia podemos afirmar desde una perspectiva zubiriana que “porque hay una modalización racional dentro de la intelección, es por lo que la verdad real está en ella verdadeándola históricamente; por ello, hay historia, es posible la ciencia histórica y una realidad dotada de razón sentiente tendrá constitutiva dimensión histórica en toda su experiencia. Desde este punto de vista, la verdad racional significa en algún sentido el desarrollo pleno de las capacidades de una inteligencia sentiente”⁶⁶.

Que la verdad racional sea histórica en cuanto verdad consiste en que la actualización misma de lo real en la intelección es actualización cumplida. La historicidad es aquí un modo de actualidad. No es un modo de actividad [...]La verdad racional no es sólo un movimiento de una fase de conformidad de la verdad a otra fase, sino que es cumplimiento en cada una de las fases de su marcha. La marcha intelectual es esbozo de posibilidades posibilitantes: su actualización es actualidad intelectual cumplida. La verdad es actualización del podría ser. La historicidad de la verdad es actualidad cumplida.

El segundo momento de la verdad racional desde el punto de vista de Zubiri lo constituye la verdad lógica que es la verdad que surge a raíz del encuentro con las cosas. Este encuentro con las cosas no es conformidad, sino confirmación. Pues dice Zubiri que “la verdad racional de la afirmación no consiste en la confirmación de lo afirmado con lo real, sino en la confirmación de lo afirmado en lo real” (IRA 294). En este sentido, toda verdad racional consiste en una búsqueda, una *inquiriencia*, como lo llama Zubiri, de algo que se ha esbozado. Entonces, el encuentro significa una confirmación de aquello esbozado por lo real. Ahora bien, “confirmación no es ratificación de una verdad sino la constitución

⁶⁵ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad, las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 298

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 300.

misma de la verdad la confirmación es el encuentro en firmeza. El encuentro no es un tropezón azaroso, sino que es confirmación constituyente, es constitución de la firmeza de lo esbozado en y por lo real” (IRA 295). Esto es la verdad como encuentro, pero ¿en qué consiste el carácter lógico de la verdad como encuentro?

Siguiendo el análisis Zubiriano, hemos visto que la verdad como encuentro es la confirmación de un esbozo en y por lo real. Pero según Zubiri, toda confirmación implica, envuelve afirmaciones. Y las afirmaciones han sido consideradas siempre como propias del *logos*. Es entonces y sólo entonces que la verdad racional en su aspecto de verdad como encuentro puede llamarse verdad lógica. La verdad racional en cuanto confirmación de las afirmaciones, los juicios que esbozamos para ir al encuentro de las cosas, es verdad lógica, verdad lógica porque sencillamente estas afirmaciones y juicios pertenecen en propio al *logos*.

Ahora nos resta decir que estos dos aspectos que hemos analizado deben de entenderse en estricta unidad. Para Zubiri, logicidad e historicidad son dos aspectos no solamente indivisibles, sino mutuamente codeterminantes de la unidad de la verdad racional; la ‘Y’ significa unidad intrínseca indivisible (IRA 305). Cada uno de los dos términos (historia y lógica) envuelve intrínsecamente y fundamentalmente al otro pro-indiviso. Esto es, “la verdad racional es lógica históricamente (cumpliendo) y es histórica lógicamente (encontrando)” (IRA 306). Tal es la unidad intrínseca y formal de la verdad racional. Lo lógico de la verdad racional consiste fundamentalmente en cumplimiento histórico; y lo histórico de la verdad racional consiste formalmente en encuentro lógico.

Después de haber visto en qué consiste la verdad racional en sus dos aspectos intrínsecamente relacionados en unidad, podemos afirmar que el concepto de historia desarrollado que subyace *Inteligencia sentiente y razón* está incrustado en el hecho de que en la experiencia se van cumpliendo o refutando las diferentes posibilidades esbozadas por la razón. Este concepto de historia es intrínseco a la marcha misma de la razón. En virtud de esta historicidad de la razón, estamos, como bien lo dice J. Corominas, “condenados a un permanente encuentro y desencuentro con las cosas, a un continuo cumplimiento e incumplimiento de las posibilidades esbozadas”⁶⁷.

5 – Conclusión

Al final de este capítulo vamos a intentar una síntesis de todo cuanto llevamos aquí dicho y asimismo de los logros y dificultades experimentados. Pues, hemos dedicado este capítulo al estudio del tema de la historia en la etapa ‘estrictamente metafísica’ de X. Zubiri. Tuvimos, por tanto, la oportunidad de revisar el conjunto de las obras del autor con especial énfasis en aquellas obras en las cuales se trabaja de una manera u otra el tema de la historia. El único texto que hemos dejado fuera ha sido el *Hombre y Dios*; esto porque se trata de un texto bastante fiel a los planteamientos de *Sobre el hombre* y “Dimensión

⁶⁷ J. Corominas, “Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana”, San Salvador, 2001, trabajo por publicarse en ECA.

histórica del ser humano”. En este texto que pertenece a la última década de la producción filosófica de Zubiri, no encontramos prácticamente novedad alguna. Aparte de ese texto todos los demás donde el tema de la historia ha sido explícitamente tratado, ha sido sometido a nuestra revisión. Ahora bien, como resultado de esta revisión que no ha sido otra cosa que una incursión en esta etapa metafísica, pienso que, entre otros, tres son los logros que se han ido consolidando.

El primer resultado importante que hemos logrado es que, al igual que en los primeros capítulos, nos ha sido posible realizar nuestra propia lectura de los principales textos de Zubiri que pertenecen a esta etapa y que tocan la problemática de la historia. Esta lectura nos ha permitido explorar el desarrollo de grandes temas que han constituido el objeto de las preocupaciones del autor durante este largo período. Ha sido una marcha exigente en la medida en que nos obligó a permanecer en los textos mismos del propio Zubiri, sumergirnos en su metafísica y dejarnos impregnar por su ‘realidad’.

El segundo resultado constituye cierta respuesta al propósito de nuestro trabajo: ha sido posible entresacar en cada texto, analizado según la lógica de nuestra selección, la noción de historia latente. En este sentido, durante la primera década, encontramos una estructura esencial del hombre sin la cual sería imposible, hasta impropio hablar de la historia como actualización de posibilidades (SE). Luego, estas posibilidades actualizadas son entregadas por medio de la transmisión tradente (HV) y dicha entrega se da, se realiza, en sociedad considerada como cuerpo social, el cual constituye el sujeto de la historia (EDR). En la segunda etapa, la historia, el proceso histórico se ha convertido en la tradición misma por lo que Zubiri hace todo un tratado sobre la tradición exponiendo sus momentos estructurales, su sujeto y su carácter formal. Allí el carácter de la tradición está en su ‘ser progreidente’ justamente porque en virtud de ese carácter el ser humano acepta, cambia o niega el contenido de lo recibido y con ello cambia la naturaleza de la tradición para sus sucesores (DHS). Es también en esta década que se ha ido radicalizando el contenido del sujeto de la historia, ha dejado de ser el cuerpo social para convertirse en *phylum*, especie. Entonces, la historia ha pasado de actualización de posibilidades, transmisión tradente de modos de estar posiblemente en la historia, para ser principio de posibilidades, capacitación. Historia es hacer un poder. En la década de los ochenta, las investigaciones zubirianas se han centrado en la inteligencia humana como inteligencia sentiente. En esta nueva fase, el tema de la historia no sólo ha sido correctamente planteado, sino también suficientemente trabajado por Zubiri. Sin embargo, esto no obsta para que del fino análisis de Zubiri acerca de la inteligencia sentiente, encontremos afortunadas repercusiones para el tema de la historia. Entonces tenemos un concepto de historia que surge como necesario para entender la verdad como verdad racional. Dicho concepto de historia consiste que la actualización misma de lo real en la intelección es actualización cumplida (IRA).

La tercera cosa que hemos logrado es la posibilidad de una comprensión metafísica del concepto de historia a lo largo de esta etapa. Durante esta etapa creo que Zubiri se ha esforzado en demostrar el ámbito radical desde donde debe arrancar toda aproximación al tema de la historia. Zubiri nos instala en una comprensión esencial, radical de la historia mostrando la intrínseca historicidad del ser humano como esencia abierta. Dejamos esto

solamente consignado aquí, volveremos sobre ello cuando sopesemos las alternativas y posibilidades que nuestro trabajo puede dejar abiertas.

CONCLUSIÓN GENERAL

Hemos llegado al final de nuestra investigación acerca de la noción de historia en la filosofía de X. Zubiri. En esta investigación nos proponíamos esbozar la génesis y la maduración de la noción de historia a través del conjunto de las obras de Zubiri, según las distintas etapas a las que pertenecen dichas obras. En esta última parte, intentaremos recoger los diversos resultados que hemos obtenido a lo largo del desarrollo de nuestro trabajo. De alguna manera, lo hemos venido haciendo en las conclusiones parciales al final de cada capítulo. Aquí nos limitaremos a sistematizar esos resultados.

La primera gran afirmación que debemos de colegir de nuestro trabajo es que en Zubiri no se puede hablar de evolución, *in strictu sensu*, tratándose del tema de la historia. Como bien lo indica el título de nuestro trabajo, en Zubiri se trata más bien de una maduración. La noción zubiriana de historia iba madurándose conforme a los arduos esfuerzos de precisión, profundización y de radicalización que Zubiri iba operando en el interior de su filosofía “al ritmo de una oruga”. Esta afirmación es válida siempre y cuando no consideremos los *Primeros escritos* como una etapa fundamental y determinante en la filosofía de Zubiri. Es decir, si limitamos la producción genuina de la filosofía de Zubiri a la época que va de 1932 en adelante, nuestra afirmación guarda toda su validez. Desde 1932 hay una clarísima maduración en el tema de la historia. Podemos decir que, en lo fundamental, ya están en juego desde el artículo de 1942 “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, las categorías centrales de la posición de Zubiri: acontecer, situación, proyecto, posibilidad, tipos de temporalidad, altura de los tiempos. Habría en este artículo publicado en *Naturaleza Historia Dios*, según lo entiende P. C. Galán, el orden interno de un planteamiento de madurez, en el que Zubiri hace: un repaso crítico de la historia del problema, un reconocimiento matizado de la historicidad constitutiva del hombre, (el hombre es, en parte, su propia historia) y una distinción de lo tempóreo y lo histórico. Se adivina ya la pervivencia del pasado bajo forma de realidad y se plantean las tesis fundamentales sobre la metafísica de la historia, que culminan en la idea clásica de Zubiri: la historia como un proceso de cuasi-creación, es decir, la historia no es un simple hacer, ni tampoco un mero estar pudiendo: es, en rigor, hacer un poder. “Los trabajos posteriores aportan precisión y matices, desarrollo del argumento, pero no varían en un ápice la tesis fundamental”⁶⁸.

Los dos últimos capítulos de nuestro trabajo confirman esta visión de maduración. El tercer capítulo nos conceptúa, con suficiente radicalidad, la historia como “actualización de posibilidades” situándonos adecuada y productivamente ante el pasado y entendiéndolo como una realidad que pervive en el presente. A esta manera de entender la historia, pareciera que sólo se le añadirán matices y precisiones. En este sentido, en el cuarto capítulo, vemos que solamente el hombre entendido como realidad abierta, es capaz de situarse de esta manera frente al pasado aprehendiéndolo y actualizándolo como

⁶⁸ P. C. Galán, “La idea de historia en X. Zubiri”, en X. Q. Lleó – J. J. Alemany, Ciudad de los hombres, ciudad de Dios (Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado SJ) p. 105.

realidad. Esto es así porque precisamente el hombre es dimensionalmente un ser histórico y lo es por su capacidad de aprobar o des-aprobar ciertas posibilidades. Pero, como lo hemos estudiado, historia no es radicalmente actualización, sino cumplimiento de una posibilidad. Esta posibilidad no es inventada ni imaginaria, ni siquiera transmitida, sino entregada. Es una posibilidad que se entrega por la tradición y en la sociedad, entendida como cuerpo social. Pero, el proceso histórico no es concretamente tradición - ya que sin génesis no habría historia-, es transmisión tradente. Y el sujeto de la historia no son los individuos, tampoco el cuerpo social, sino el *phylum* que es a una, individual, social e histórico. La historia es, en última instancia, principio de posibilidades, capacitación; y está fundamentalmente incrustada en la marcha misma de la razón.

Ahora bien, si consideramos los *Primeros escritos* como una etapa en - la etapa fenomenológica - no podríamos decir lo mismo. Porque, aunque en estos escritos juveniles no existe un planteamiento claro sobre el tema de la historia (o quizá precisamente por eso), encontramos la utilización de un término - historia natural - con el cual Zubiri estará después en completo desacuerdo hasta afirmar que "si es historia no puede ser natural y si es natural no puede ser historia". Además, durante esta etapa habíamos encontrado un concepto de historia muy ligado al concepto de movimiento donde los individuos eran los que orientaban la historia. Desde allí podríamos afirmar que el planteamiento posterior de Zubiri respecto de la historia rompe totalmente con este tipo de afirmaciones tempranas. Pero, ya que Zubiri mismo afirma que esos años se caracterizan por la ausencia de un proyecto claro, creo que, para hacer justicia al autor, toda valoración de la noción de historia tiene que privilegiar los años posteriores al 1930 en la producción filosófica de Zubiri. Claro está que un conocimiento de los escritos juveniles nos instala de una manera particular en la obra zubiriana, porque nos muestra, nada menos, los principios de un gigantesco filosofar, poniéndonos en relación con las grandes influencias del mismo.

En segundo lugar, se podría pensar que, a partir de nuestro trabajo, es posible elaborar una concepción de historia correspondiente a cada una de las etapas de la filosofía de X. Zubiri. Como lo pudimos advertir al inicio de nuestro trabajo, en ningún momento era esta nuestra pretensión. Pienso que una tesis en la que se sostiene que a la etapa fenomenológica corresponde una concepción fenomenológica de historia, y así sucesivamente en el caso de la ontológica y de la metafísica, requiere de un mayor estudio y otro esquema de trabajo. Lo que sí podemos afirmar, es que cada etapa le ha aportado un cariz especial a la noción de historia. En cada etapa, la noción de historia ha ido padeciendo de las legítimas transformaciones que han ido ocurriendo en la filosofía de Zubiri. Por tanto, se puede concluir que si nuestro trabajo no nos permite hablar de un concepto fenomenológico de la historia, la fenomenología nos ha llevado desde el inicio a una noción de historia casi teórica. La ontología por su parte, enfatiza las esencialidades humanas para una mejor situación ante el pasado y dando así con lo propio de la historia desde conceptos tales como libertad, proyecto, realización, sucesos etc.. La etapa metafísica nos lleva a una noción de historia centrada en la realidad, una realidad que siendo un "de suyo" "da de sí", y cuya apropiación nos capacita. Pero, lo más radical no

es lo que una determinada etapa aporte o no, sino la evidente maduración de la noción de historia en cada una de las etapas.

En tercer lugar, lo que hemos de afirmar es que este trabajo nos ha capacitado para enfrentarnos con la filosofía de la historia que surge de la edad moderna cuyo devenir ha sido confiado a un macrosujeto. Para Kant este sujeto ha sido la naturaleza, para Hegel el Espíritu, para Marx y Engels las leyes dialécticas del mundo material concretadas en el desarrollo de las fuerzas productivas⁶⁹. También, la noción de historia de Zubiri nos permite enfrentarnos con el historicismo de Dilthey. Zubiri nos permite decir que el historicismo no es suficientemente radical porque no da cuenta de qué es propiamente la historia, al sustantivarla y hacer pender toda verdad de una especie de sucesión temporal, abriéndose hacia un relativismo histórico. En definitiva, desde los planteamientos de Zubiri, la historia deja de ser des-arrollo, esto es, la historia deja de ser desenvolvimiento de lo que al principio estaría dado potencialmente en la naturaleza del hombre, en la lógica del Espíritu Absoluto o en la constitución dialéctica del mundo. La historia tampoco es historicismo. La historia es todo lo contrario, la historia es principio de posibilitación, es capacitación.

Zubiri, al poner en cuestión las categorías fundamentales que han determinado el pensamiento occidental desde los griegos hasta la modernidad, abre posibilidades reales para una nueva filosofía de la historia en la que se rompe radicalmente con la comprensión tanto idealista como realista de una historia fundamentada en las categorías aristotélicas de potencia y acto. De hecho, es a partir de estos planteamientos de Zubiri que una filosofía como la de I. Ellacuría puede entenderse, tal como aparece desarrollada en *Filosofía de la realidad histórica*⁷⁰. En este libro, el autor nos “muestra que las posibilidades históricas no descansan sobre sí mismas, sino que tienen siempre una base material, biológica, social, económica muy determinada. Pero, aún así, necesitan ser apropiadas y transmitidas por la actividad de los hombres y dejan siempre un momento de opción racional y de libertad”⁷¹. Pensamos, entonces, que el libro de Ellacuría constituye uno de los desarrollos más completos de las grandes intuiciones descubiertas a lo largo de nuestro trabajo. Pienso también que las tesis de A. González, en su libro *Estructura de la praxis*⁷², reflejan una completa comprensión y asimilación de las tesis zubirianas acerca de la historia. Haciendo de la “praxis humana” el objeto de su *Praxeología*, A. González está muy consciente de la intrínseca historicidad de la actividad humana, aplicando y desarrollando así, a su manera, las categorías zubirianas de la historia.

Es en este sentido, que pensamos que la filosofía de Zubiri puede ser relevante para la realización de una nueva Filosofía latinoamericana. Los planteamientos de I. Ellacuría y

⁶⁹ A. González, “Filosofía de la historia y liberación”, en *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría UCA Managua, 1993, p. 110.

⁷⁰ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, p. 417.

⁷¹ A. González, “Filosofía de la historia y liberación”, op. Cit., p. 113.

⁷² A. González, *Estructura de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta, 1997.

los de A. González nos han mostrado el poder de esta filosofía y las distintas posibilidades que abre la misma. La filosofía zubiriana con la novedad de su noción de historia nos puede permitir una mayor comprensión de las insuficiencias de la filosofía de la liberación que se ha desarrollado hasta hoy. Nos puede ayudar a conceptualizar de manera más radical el sujeto verdadero de la liberación y el tema de la universalidad, tema tan espinoso y problemático en la trayectoria de esta filosofía. Una filosofía latinoamericana conceptualizada desde una filosofía de la historia de raigambre zubiriana puede irse constituyendo en una filosofía de la esperanza en la que se deslegitime la situación de las víctimas de la historia que viven en nuestro continente. Redescubrir la historia como apropiación y actualización de posibilidades nos ha de llevar a entender que “las víctimas de la historia no quedan justificadas ni en nombre de Dios, ni en nombre de un dinamismo metafísico de la naturaleza, el Espíritu o la materia. Ni tampoco en nombre del progreso”⁷³. Siempre que existan realidades dotadas de inteligencia sentiente caracterizadas por su capacidad de apropiarse de las posibilidades, dondequiera que sea, será posible revertir la situación y modificar el curso de la humanidad. Digamos también que mientras exista esta realidad sentiente, será un poco difícil sostener la tesis del final de la historia formulada en 1989 por Francis Fukuyama.

En definitiva, este trabajo tiene la virtud de habernos introducido en el orto de la filosofía zubiriana. Al mismo tiempo, esta introducción nos sirve también de introducción a la historia misma de la filosofía. A resultas de esta sumersión, quedamos comprometidos a una mayor profundización de dicha filosofía y desde allí, perfilar y construir todo un ambicioso proyecto investigativo posterior, en la que se radicalice, en un primer momento, la crítica zubiriana de las tesis ilustradas acerca de la historia. En segundo lugar, se ha de revisar el conjunto de la historia de la filosofía latinoamericana a la luz de esta crítica. Finalmente se procederá a fundamentar un proyecto de filosofía latinoamericana de la esperanza en la noción zubiriana de la historia. Este proyecto tendrá en cuenta los diversos desarrollos y aplicaciones de la filosofía de Zubiri que se han hecho, sobre todo aquí en América Latina. Desde esta óptica, esta última parte de nuestro trabajo - mal llamada conclusiones – constituye una especie de puente tendente hacia un trabajo de mayor envergadura.

⁷³ A. González, *Seminario Zubiri-Ellacuría*. Inédito, UCA Managua, 1991.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE XAVIER ZUBIRI Y SIGLAS UTILIZADAS PARA LAS CITAS

1. 1921; Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl : La logique pure (tesis de licenciatura en la Universidad Católica de Lovaina), Lovaina.
2. 1923; TFJ; Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio Tesis doctoral, Madrid.
3. 1935; FM; "Filosofía y Metafísica", Cruz y Raya 30 (1935), pp. 7-60.
4. 1936; OMF; "Ortega, maestro de filosofía", en El Sol, Madrid.
5. 1944; NHD; Naturaleza, Historia, Dios; Alianza Editorial, 9º ed., Madrid.
6. 1962; SE; Sobre la esencia. Madrid, Alianza Editorial, [1ª ed. en Alianza, 1985].
7. 1963; CLF; Cinco lecciones de filosofía. Alianza Ed. [3ª ed. 1985].
8. 1974; DSH; "La dimensión histórica del ser humano", Realitas 1 (1974), 11-69.
9. 1980; IRE; Inteligencia Sentiente, Inteligencia y Realidad, Madrid, Alianza Editorial (3º ed. 1984).
10. 1982; IL; Inteligencia y Logos, Madrid, Alianza.
11. 1983; IRA; Inteligencia y Razón, Madrid, Alianza.
12. 1984; HD; El hombre y Dios, Madrid, Alianza.
13. 1984; DE; "Dos Etapas", Revista de Occidente 4ª época 32 (1984), pp. 43-50. Includido también en la 9ª edición de NHD (1987), págs. 9-17.
14. 1986; SH; Sobre el Hombre, Madrid, Alianza.
15. 1989; EDR; Estructura dinámica de la realidad, Madrid, Alianza.
16. 1994; HV; El hombre y la verdad, Madrid, Alianza.
17. 1999; PE; Primeros escritos, Madrid, Alianza.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE XAVIER Zubiri

LIBROS

18. CASTRO DE ZUBIRI, Carmen, Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida (Col. Ensayos, 3), Ed. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986, 149 pp.
19. CASTRO, Carmen, Biografía de Xavier Zubiri, Prólogo de Gregorio Gómez Cambres. Ed. Edinfort, S.A. Málaga 1992, 288 pp.
20. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, En torno a Zubiri, Prólogo de Antonio de Luna. Ed. Studium, Madrid 1965, 155 pp.
21. PINTOR RAMOS, A., Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri. Universidad Pontificia, Salamanca, 1994, 374 pp.
22. PINTOR RAMOS, A., Reedición de Genesis y formación de la filosofía de Zubiri. 3º ed., Universidad Pontificia de Salamanca, Colección Reflecciones 3, Salamanca 1996, 448 págs.
23. PINTOR RAMOS, A., Zubiri (1898-1983), Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, Colección Filósofos y Textos, Madrid, 1996, 91 págs.
24. PINTOR-RAMOS, A., Realidad y sentido, Desde una inspiración zubiriana. Universidad Pontificia, Salamanca, 1993, 319 págs.
25. Realitas I. Trabajos, 1972 –1973, Seminario Xavier Zubiri, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1974, 515 pp.
26. Realitas II, 1974-1975, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor. Madrid 1976, 573 pp.
27. Realitas III-IV, 1976-1979, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1979, 595 pp.

TESIS

28. COROMINAS E, Jordi, Ética primera: aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo (Tesis doctoral), UCA, San Salvador, 1998.
29. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio, Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la teoría social. (Tesis doctoral), Universidad Pontificia Comillas, 1994 Madrid.

ARTÍCULOS

30. ALVARADO PISANI, Jorge L., “Vida y pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983)”, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA Managua, 1993, páginas 117-128.
31. CONILL SANCHO, Jesús, “Fenomenología y metafísica, (Husserl, Ortega y Zubiri)”, Estudios Filosóficos 38 (1989), pp. 375-390.
32. ELLACURÍA, I., “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, Estudios de Deusto 14 (1966), pp. 245-285; 523-547.
33. ELLACURIA, I., “La idea de Filosofía de Xavier Zubiri”, Homenaje a X. Zubiri-II. t. 1., Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 459-524.
34. ELLACURIA, I., “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, Realitas-I, 1974, pp. 71-139.
35. ELLACURIA, I., “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, Realitas-II, 1976, pp. 49-137.
36. GRACIA GUILLEN, Diego, “La historia como problema metafísico”, Realitas-III-IV, Madrid, 1979, pp. 79-149.
37. GRACIA GUILLEN, Diego, “Actualidad de Zubiri: La filosofía como profesión de verdad”, El libro homenaje titulado Zubiri (1898-1983), Vitoria, Dpto. de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, Ed. al cuidado de TELLECHEA IDIGORAS, J.I. pp. 73-137.

OTROS TRABAJOS CONSULTADOS

38. ABELLÁN, José L., Historia del pensamiento español: De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939), Tomo V (III), Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
39. CEREZO GALÁN, Pedro, “La idea de historia en Xavier Zubiri”, en X. Q. Lleó-J.J. Alemany, *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios (Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado S.J)*.
40. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.
41. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio, “Filosofía de la historia y liberación”, en Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA Managua, 1993.
42. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio, *Estructura de la praxis, ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.

43. MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941.
44. SAMOUR C., Héctor J., *Voluntad de liberación: génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría* (Tesis Doctoral), UCA, San Salvador, 2000.