

## Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri

Óscar Barroso Fernández  
*Universidad de Granada, España*

### *Resumen*

El presente texto analiza, desde la postura zubiriana, la socialidad y la historicidad como estructuras de la persona, señalando sin embargo que toda realidad humana es siempre individual. De acuerdo con Zubiri la socialidad es una dimensión "estática" de la realidad humana que posibilita la versión real y la convivencia social. Ella constituye la comunidad mediante la habitud social y la expresión. Por su parte, la historicidad es la dimensión dinámica de la realidad e implica la continuidad de la tradición posibilitante y productora de capacidades. De manera crítica y en diálogo con el pensamiento zubiriano, el autor apunta algunos de los cambios y modificaciones que se dieron en dicho filósofo respecto a lo social.

Palabras clave: socialidad, historicidad, convivencia, tradición, habitud, comunalidad

### *Abstract*

*This paper analyses, from a Zubirian perspective, society and historicity as structures that compose a person, and points out that human reality is always unique and individual. According to Zubiri, being social is an 'static' aspect of human reality which makes it possible to engage in social activities. On the other hand, historicity is a dynamic dimension of reality which entails a continuity with tradition, which in turn makes it possible to have certain unique capacities. In a critical fashion, the author points out some of the changes and modifications that took place within Zubiri's philosophy regarding the social.*

*Key words: society, historicity, convivence, tradition, habit, communability.*

### 1. Introducción: del Yo a los demás

En un artículo publicado en esta misma revista,<sup>1</sup> ofrecí un estudio de la antropología de Xavier Zubiri prestando especial atención a cómo había evolucionado el concepto de “persona” en los aproximadamente cuarenta años que había dedicado a esta noción. Aunque Zubiri desarrolló preferentemente sus análisis de la realidad humana en tanto que realidad personal resaltando el aspecto monádico, esto no quiere decir que ignorase sus dimensiones social e histórica. Es lo que quiero subrayar ahora. Lo que aquí expondré debe entenderse como una continuación del artículo citado anteriormente y que, a su vez, puede ser complementado con otros estudios donde analicé la dimensión social del hombre atendiendo a una perspectiva puramente fenomenológica<sup>2</sup> y a la relación que lo social y lo histórico guardan con la verdad.<sup>3</sup>

Entrando en materia, lo primero que constatamos es que Zubiri se niega a admitir, contra Heidegger, que la unidad que se puede establecer entre cada Yo y el resto de realidades humanas sea una unidad de sentido, una unidad en la que estas cosas y estos hombres serían posibilidades para mi realización:

El hombre, en efecto, no se limita a encontrarse con otros hombres, como se encuentra con el sol o con las montañas. Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio ‘sí mismo’, y *por razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este ‘algo’ es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida ‘con’ los demás hombres. El mí mismo ‘desde’ el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ó. Barroso, “Reconstrucción genético-estructural de la antropología de Xavier Zubiri”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 112, ene-abril 2005, pp. 89-128.

<sup>2</sup> Ó. Barroso, “El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri”, en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 569-584. También recogido en *Anthropos*, 201 (2003), pp. 181-189.

<sup>3</sup> Ó. Barroso, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada, Comares, 2002, pp. 110-116.

<sup>4</sup> X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 251.

Como suele ocurrir cuando Zubiri entra en diálogo con la filosofía de Heidegger, pretende fundar el análisis que hace el filósofo alemán desde el ser, en una pesquisa más radical que se pregunta acerca de la realidad. Desde la perspectiva del ser, podríamos pensar que la unidad de mi Yo y los demás es la unidad del “con” (*mit*); pero como el ser del hombre no flota sobre sí mismo sino que descansa en la realidad humana, la “situación con-” resulta insuficiente para explicar el hecho intersubjetivo.

Zubiri da a entender que sin este descanso sobre un dinamismo estructural, el dinamismo de posibilidad que refiere Heidegger quedaría en el aire; las estructuras de la intersubjetividad no irían más allá del hecho de que mi Yo comparte el sentido con otros *Yoes*,<sup>5</sup> cuando lo cierto es que sólo por la unidad de los hombres en sentido estructural, cada uno hace su vida con los demás. Por debajo del “dinamismo de la posibilidad” está el “dinamismo de la convivencia”:

La convivencia no es simplemente una *interacción*. La interacción sería, en definitiva, algo si no extrínseco por lo menos sí consecutivo a cada uno de

<sup>5</sup> Aunque en este trabajo no pretendo aclarar la posición de Heidegger al respecto, no paso por alto que el análisis de Zubiri no hace justicia a la posición del filósofo alemán, para quien el “ser-con” tiene un sentido más profundo de lo que Zubiri supone, ya que la referencia al *Dasein* depende del “con” mismo: “la ex-sistencia de otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra existencia, ese otro ser-ahí, ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-existencia, es *Mit-dasein*; nosotros mismos, es decir, somos nosotros mismos los que venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros” (M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 93). O como dice más adelante: “El mutuo aprehenderse se funda en el ser-unos-con-otros, en el uno-con-otro o unos-con-otros, el mutuo aprehenderse se funda en el *Mit-einander* y no al revés” (*ibidem*, p. 96). No es que el *Dasein* sea un Yo que necesariamente por su “con” acoja en sí la referencia a los otros hombres, sino que radicalmente, en el inicio, está en el “con”. Así, todos los análisis que Heidegger haga de la propiedad, del ser en el mundo, etc., están más allá de la perspectiva solipsista, envuelven ya la referencia al “con”. Es decir, el análisis heideggeriano del mundo impide la proyección filosófica de un sujeto ensimismado, porque el “con” es algo *intrínseco* al *Dasein*, el *Dasein* es *Dasein-con*: “si el estar solo en cuanto que sin-unos-con-otros es esencialmente un ser-unos-con-otros, entonces también en el ser o estar uno solo cabe lo que está-ahí-delante se encierra un ser-unos-con-otros. Pero esto significa entonces lo siguiente: el modo y manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante (la verdad) pertenece a la ex-sistencia o *Dasein* es necesaria y esencialmente un compartirse la verdad” (*ibidem*, p. 127).

los entes que reaccionan entre sí [...] La convivencia pertenece a la estructura de cada uno de los hombres. Es decir, el hombre convive esencialmente con los demás hombres, esto es, desde sí mismo.<sup>6</sup>

Soy persona en la medida en que me apropio posibilidades que me son dadas por los otros que yo y, en la medida en que esto ocurre, formo unidad con los otros hombres. Pero mi unidad con los demás es todavía más profunda: *estoy en convivencia con ellos*. Donde “convivencia” tiene un sentido *físico* y esencial: la unidad de las personas no es la unidad del mero conjunto, sino la unidad de la “especie”: “Los otros absolutos existen no solamente de hecho sino que existen necesariamente en virtud de un carácter esencial a la sustantividad humana en cuanto tal: su especificidad”.<sup>7</sup>

“Especie” no hace referencia aquí a una definición conceptiva, sino a una característica real resultado de la multiplicación genética, es decir, según un “esquema” o *phylum*. Así, cada persona tiene una “coexistencia filética” y, por ello, está determinada esencialmente respecto de las demás personas. Cada persona es una realidad que pertenece a un “*phylum*”, a una especie determinada por el esquema de una posible replicación: el código genético. En cuanto sustantivamente comparto un mismo esquema de replicación con los individuos de mi propia especie, estoy vertido biológicamente a ellos. Por ello, si mi realidad sustantiva determina mi Yo, y dicha realidad sustantiva implica biológicamente la versión a los otros, resulta que mi Yo está determinado, en un sentido estructural, por los otros de mi mismo *phylum*, por las otras personas. Cada persona es un “relativo absoluto” con actualidad en el mundo, con un Yo determinado por la realidad y codeterminado por otros seres personales: “cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás”.<sup>8</sup>

En la medida en que en mi realidad sustantiva están los otros esencial y esquemáticamente, mi ser, mi personalidad, está determinada estructuralmente por los otros -en cuanto la personalidad es la realidad siendo.

Analizaremos, en primer lugar, la dimensión de convivencia de todo ser humano por el mero hecho de estar vertido en su realidad a otras

<sup>6</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 252.

<sup>7</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 60.

<sup>8</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, 5ª ed., p. 318.

realidades de la misma especie; sólo después podremos determinar la situación “con-” en la que el hombre queda por esta dimensión estructural.

Pero antes de entrar de lleno en esta cuestión, es preciso aclarar que el carácter individual de mi ser no es algo que se construya aparte de esta versión, sino que mi ser es individual por la versión filética de mi realidad: individualidad y convivencia se inscriben en el carácter filético de mi realidad.

Toda realidad es, en tanto que realidad, individual. Pero por los distintos modos de realidad podemos hablar de individualidad en un sentido más o menos estricto. Así, no será la misma la individualidad de una piedra que la de un perro -ya que el perro tiene cierto control específico sobre el medio-; al mismo tiempo, no será la misma la individualidad de un perro que la de una persona: sólo en el caso del hombre podemos hablar de “estricta individualidad” -frente a individualidad meramente numérica-; una individualidad montada sobre la “suidad”: sólo el hombre, en cuanto formal y reduplicativamente suyo, es estrictamente individual. Por su inteligencia sentiente, por el enfrentamiento humano con las cosas y consigo mismo como reales, el hombre es individualidad estricta. Pero ésta no es la individualidad a la que estamos haciendo referencia aquí, porque entonces la individualidad quedaría completamente explicada desde el modo de realidad, y aquí apuntamos a cómo el ser del hombre se constituye, por la codeterminación de las personas, como individual, a cómo el esquema de replicación refluye sobre la *realidad siendo*. Se trata de una “individualidad diferencial”: en este sentido, soy individuo respecto de otros absolutos, no respecto de, por ejemplo, un perro. ¿Cómo se constituye esta individualidad diferencial?

En la medida en que en mi realidad llevo la referencia a otros con mi mismo esquema, soy “diverso” de ellos. Soy diverso porque coincido con ellos en el esquema, pero al mismo tiempo tengo matices propios -precisamente porque la replicación es sólo “esquemática”-. Pues bien, esta diversidad en lo psico-orgánico determina de alguna forma mi ser, y esta determinación es, justamente, lo que hemos llamado “individualidad diferencial”: “La individualidad (diferencial) es la determinación del ser humano por la diversidad filética, específica”.<sup>9</sup> No es la diversidad sin más la que determina la individualidad diferencial, sino una clase

<sup>9</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 192.

muy definida de diversidad. Mientras que un perro es diverso de otro perro porque tiene caracteres que escapan al esquema de replicación, en el hombre la diversidad va más allá:

como los hombres son animales de realidades, resulta que el diverso de mí no es solamente que tenga otros caracteres, sino que es otro animal de realidades. Este momento de realidad es esencial; sin él no habría diversidad humana de una manera expresa y formal.<sup>10</sup>

La diversidad del perro es material, mientras que la del hombre es formal: mi realidad es diversa de la del otro. Pero como esta realidad refluye sobre el ser, sobre el Yo, mi Yo es, en alguna medida, distinto del otro Yo. Zubiri se refiere al Yo-individuo -en cuanto diferente al otro Yo- como "yo": mi "Yo" queda determinado como "yo" frente al otro Yo -frente a "tú", "él" y "ellos"- por la refluencia de la diversidad psico-orgánica sobre mi ser.

Llegados aquí, ¿cuáles son las estructuras de la convivencia humana? Para responder a esta pregunta procederemos en dos pasos. En primer lugar veremos qué es esta convivencia en sentido estático: será el análisis de la socialidad. En segundo lugar, esta convivencia tiene un dinamismo, es lo que llamaremos historicidad. La historicidad puede ser inscrita en el análisis de las estructuras de la convivencia en cuanto está montada sobre la sociedad.

## 2. La socialidad

2.1. *Comunalidad: el ser humano dimensionado por la convivencia real*  
Partamos de un hecho bien palpable: el hombre hace su vida en convivencia. Pues bien, la convivencia así entendida está fundada en la socialidad, porque "esta convivencia es resultado de una versión a otra realidad del mismo *phylum*".<sup>11</sup> Entonces es claro que la convivencia tiene su fundamento en la versión.

Al mismo tiempo, la convivencia humana tiene una característica especial: es convivencia de realidades: "La convivencia, genéticamente

<sup>10</sup> *El hombre y Dios*, p. 63.

<sup>11</sup> *Sobre el hombre*, p. 65.

constituida, es una convivencia con los demás animales de realidades en tanto tales, es decir, a la convivencia pertenece formalmente el momento de realidad".<sup>12</sup>

La convivencia de los hombres no es sólo material; es también formal, una "convivencia real".<sup>13</sup> Zubiri distingue la mera convivencia de la convivencia humana, llamando a la segunda "sociedad". No debemos confundir la "sociedad" con la "socialidad". La sociedad hace referencia al hecho de que los hombres conviven entre sí; la socialidad apunta a las estructuras sobre las que descansan esta convivencia: porque el hombre es una realidad social, porque la socialidad es una dimensión de su realidad, puede convivir, puede vivir en sociedad. La socialidad indica la manera en que el esquema refluye sobre cada uno de los miembros de la especie humana; mientras que sociedad es un tipo de convivencia, convivencia real, montada sobre esta socialidad. La socialidad es un concepto más amplio que envuelve tanto la versión real como la convivencia social. Por la socialidad podemos decir que el hombre "es 'de suyo' una realidad social" de la misma manera que era "de suyo" realidad diversa. Y precisamente porque el hombre es un "animal social", porque incluye la socialidad en su forma de realidad, podemos hablar de convivencia social, de sociedad.

Como mi ser es mi realidad siendo, esta socialidad de mi realidad afecta a mi ser: es un *ser común*. Si hemos dicho que la versión propia del hombre es una versión especial por cuanto esta diversidad envuelve el momento de realidad y que por la refluencia de esta especial diversidad de su realidad sustantiva sobre su ser aparece el yo como diferente del tú y del él, ahora decimos que la convivencia es también resultado de la versión real a los otros pero no en la línea del enfrentamiento y la diferencia con ellos, sino en la línea de mi unidad con ellos, del "nosotros".<sup>14</sup> Lo que ahora nos interesa no es la versión en cuanto me constituye como

<sup>12</sup> *El hombre y Dios*, p. 65.

<sup>13</sup> *Sobre el hombre*, pp. 194 ss.

<sup>14</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 256. Obviamente, aquí "enfrentamiento" y "unidad" no tienen, respectivamente, un sentido negativo y positivo, como si reflejara el primero la conflictividad social y el egoísmo, y el segundo la armonía y la solidaridad. De hecho, la unidad social está lejos de ser una unidad solidaria. En este sentido, Ellacuría ha analizado cómo la sociedad conserva los dinanismos de las especies animales de las que ha surgido. Precisamente por ello, dice, la unidad

un *di-verso* del otro, la versión en el sentido de un *yo* frente a un *tú*, sino en la dimensión en que cada uno se constituye en esta versión mutua. Interrogándonos por las estructuras que posibilitan la convivencia, hemos llegado a la estructura del nosotros, del *ser-común*. Mi ser envuelve en sí mismo el ser de los demás, el *nosotros*. Con ello no estamos haciendo referencia a que el hombre haga comunidad con otros hombres, a que su ser sea puesto en comunidad, sino que esto puede ser, puede haber comunidad, porque el ser del hombre es “ser-común”.

## 2.2. Vínculo social: las *habitudes sociales*

En la medida en que la socialidad es una dimensión estructural de la realidad humana, se puede realizar un análisis estructural de la sociedad. Ahora bien, como la sociedad es convivencia real, su sentido no aparece explícito solamente desde estas consideraciones estructurales, sino que, al incluir un enfrentamiento real, entran a formar parte en ella también los caracteres apropiados propios de dicho enfrentamiento. Donde mejor se plasma la inclusión de estos caracteres es en las diferencias entre las distintas comunidades en las que vive el hombre por su ser-común. En cuanto tales diferencias son el resultado de una mediación práctica inserta en una determinada situación, en una co-situación, el análisis ya no es estructural, sino un análisis del modo de habérselas con los otros en co-situación. Como mi ser es ser-común, los otros van a estar afectando *mi modo de habérmelas* con ellos, y en cuanto estos otros me afectan tanto en sus propiedades naturales como apropiadas, las diferencias entre las distintas comunidades estarán en función de la *habitud social*. Ahora nos preguntamos qué es la socialidad, no en cuanto dimensión de la realidad y el ser humano, tampoco por ser tales dimensiones el fundamento de la convivencia social, sino en cuanto constitutiva de la comunidad como situación en la que el hombre vive; qué es la *hexis social*.

Recuperamos entonces la respectividad del hombre al resto de los hombres no desde la convivencia y el sentido estructural que implica

de la especie no está dada perfectamente, sino cargada de conflictividad. Por ello, a su vez, la sociedad ha de abrirse a una praxis que disminuya esta conflictividad. En todo caso, la armonía social será siempre el resultado de una praxis social e histórica adecuada y no puro regalo de la naturaleza. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 160-165.

sino de la “co-situación” en que se encuentra con ellos. Por ser la versión humana versión real, su convivencia es sociedad, y esta sociedad funda a su vez la cosituación. Ahora es cuando Zubiri recurre al “con” heideggeriano: “El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo”.<sup>15</sup>

En el “con-” hay unas realidades que se diferencian cualitativamente de las demás: las otras personas. La diferencia no hace referencia ahora a que mientras que a las personas me hallo vertido, al resto de las cosas no, sino a una diferencia situacional -más allá de que esta diferencia situacional esté permitida por la constitutiva-: los demás se me presentan en una alteridad irreductible a simples cosas porque son realidades que tienen, como yo, una situación propia y, además, desde su situación intervienen en la mía. Como hemos dicho, me encuentro con ellos en “co-situación”.<sup>16</sup>

Como el yo es un momento del Yo, de la misma forma que es momento suyo la comunalidad, no puede decirse que la distinción *Yo/ los demás* sea una distinción fundamental. Entonces lo social no se puede montar sobre esta contraposición, sino sobre algo previo que de una forma general podemos llamar “lo humano”.<sup>17</sup> Sólo desde esta humanidad previa se produce la monadización del ego, sólo desde lo humano llegamos a la “cadacualidad”.<sup>18</sup> Por ello, los otros no se me presentan primariamente en una especie de vivencia que tengo de ellos, sino que antes de cualquier vivencia ellos ya han intervenido en mi vida. En el fenómeno radical de encuentro con los demás, no soy yo el que va a ellos, sino que ellos vienen a mí, por el simple hecho de la versión biológica: es el fenómeno de la “madre” que viene a “socorrer” al niño; la madre que le nutre y ampara. Así el niño descubre que entre las cosas hay unas que son mediadoras de las demás: “es lo humano que *me viene de fuera*”.<sup>19</sup> Las cosas adquieren para mí “publicidad” por lo humano. De esta forma, tampoco se puede decir que me encuentre a los otros en mi trato con las cosas, sino justamente lo contrario: las cosas me son dadas por los otros.

<sup>15</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 225.

<sup>16</sup> *Sobre el hombre*, p. 224.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 238.

Llegados aquí, se entiende que el nexo entre los hombres -la comunidad que configuran- no puede ser entendido como un pacto, al modo hobbesiano, o como unión colaborativa, tal como pretendía Durkheim. Ambas formas hacen referencia a una concepción de lo social como una especie de relación extrínseca al Yo, cuando lo cierto es que este Yo lleva lo social radicalmente incorporado. Por ello Zubiri prefiere hablar, para referirse al nexo, de "vinculación".<sup>20</sup> Éste no hace sólo referencia al hecho de que el hombre dependa de los demás. También las abejas, por ejemplo, dependen de su unión. El hombre es un animal de realidades y por ello queda ante lo humano como realidad. Aquí reside el carácter formal de la vinculación. El hombre está abierto a la *realidad* social en unidad de vinculación: vinculación a los otros y a ciertas cosas físicas, como su país o su tierra, a su "morada".<sup>21</sup> El tipo de nexo que se da en las comunidades es "vinculación". Vinculación es, entonces, desde el punto de vista situacional, lo que desde el punto de vista de la *realidad humana siendo* hemos llamado convivencia social o sociedad.

¿Cuál es la entidad de esta vinculación? Desde luego Zubiri no está dispuesto a aceptar que lo social sea una especie de realidad sustancial, como hacen, dice, Hegel o Durkheim. Ciertamente el hombre no se agota en su individualidad, lo social le trasciende; pero de aquí no podemos deducir la separación total de este carácter social. Lo social no es nada aparte de la unidad de vinculación entre los hombres; es decir, es un momento estructural de los individuos entre sí y sin los hombres lo social desaparecería. Si desde las estructuras del hombre hemos dicho que lo social es una dimensión de su ser, desde el punto de vista situacional, Zubiri va a acudir al concepto de "habitud" -que constituye, junto a la versión y la sociedad, el tercer momento de la socialidad:

Mi realidad en tanto que realidad, es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere el carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia. Es que esa afección es un modo real y físico, es una *habitud*, una *hexis*.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 261.

La realidad de lo social no es una realidad sustancial -más exactamente, en concordancia con el pensamiento maduro de Zubiri, debemos decir "sustantiva"-, sino una realidad como "habitud". Esta *habitud* hace referencia al modo de habérselas con las cosas. Pues bien, si Zubiri ha explicado la vinculación como el modo de quedar el hombre constitutivamente ante lo humano en tanto que realidad, tenemos que decir que la vinculación, lo social, tiene realidad, pero una realidad modal, como *habitud* propia del hombre. Éste tiene una *habitud* social en cuanto está afectado por lo humano en tanto que real y por los otros en tanto que otras realidades humanas, otras personas. Si la *habitud* es el modo radical de habérselas con las cosas que tiene una realidad por las estructuras que la constituyen, en cuanto la realidad humana y su ser incluyen la socialidad, el hombre ha de tener una *habitud* social; un modo de habérselas con las cosas y los demás en virtud de la estructura social, de la socialidad.

Sobre lo primero que recae la *habitud*, por el análisis que hemos hecho antes del concepto de "humanidad", es sobre el "haber humano". Con otras palabras, el hombre está vinculado, en primer lugar, a lo que recibe de los demás; y lo que recibe de los demás es una "mentalidad" y una "tradicición". Así, desde el haber humano, Zubiri pone en conexión lo social y lo histórico, respectivamente, la mentalidad -"por la que los hombres están afectados por el haber humano (...) en los modos de pensar y de vivir"<sup>23</sup>- y la tradición -está afectado también en "el contenido del pensamiento"-: "La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición".<sup>24</sup> En todo caso, lo que nos interesa constatar aquí es que el vínculo hace referencia a cómo lo social me afecta en su momento de "se", en su momento impersonal.

En segundo lugar, la *habitud* social también recae sobre los demás hombres -no solamente sobre lo humano-. Estoy afectado "en mi realidad por el otro en tanto que otro".<sup>25</sup> Esta afección por los otros tiene a su vez una doble estructura: los otros pueden afectarme, en primer lugar, simplemente en tanto que otras personas, es la "alteridad meramente plural", despersonalizada. Esta forma de la *habitud* funda la

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 268.

“comunidad”, que se contrapone a la “comuni3n”, la afecci3n por los otros en tanto que *personas* -como la funcionalidad de la familia o la amistad-. Comunidad y comuni3n fundan las formas de vida en sociedad. Enti3ndase bien, “despersonalizaci3n” no es un t3rmino negativo frente a “personalizaci3n”; no se trata de que la vinculaci3n social implique una acci3n despersonalizante. El trato con los otros no puede ser s3lo un trato personalizado, esto ser3a imposible. Tampoco hay que entender el trato despersonalizado como un trato cosificado. Con las cosas no me comporto despersonalmente, sino apersonalmente. Hay una diferencia esencial: las cosas me las integro, con los otros convivo en sociedad.

Por 3ltimo, tambi3n desde el punto de vista situacional podemos analizar c3mo la vinculaci3n social afecta a cada uno de nosotros. El hombre es una persona, tiene suidad y por ello su vida puede ser caracterizada como “autoposesi3n”. Pero cada uno se autoposee, alcanza una “monadizaci3n”, s3lo en referencia a los dem3s. S3lo por los dem3s cada uno es “cada cual”.<sup>26</sup> S3lo porque me “apropio” la vida de los dem3s como posibilidad de mi propia vida, puedo ser lo que soy. Esta apropiaci3n se presenta, por tanto, como inexorable: la apropiaci3n de estas posibilidades *posibilita* la vida de cada cual.<sup>27</sup> En cuanto tal, la habitud social es “la sede de un poder”.<sup>28</sup>

Ahora bien, este *poder*, por el que soy *uno* s3lo por la apropiaci3n de las posibilidades de los dem3s, no implica que me vea “arrastrado” irresolublemente por lo social; esto ser3a una negaci3n del car3cter absoluto de mi persona. Lo que se quiere decir es, m3s bien, que s3lo

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>27</sup> Imag3nese el lector lo que ser3a una vida que tuviera que empezar de cero, que no partiese de las posibilidades de los dem3s. Una vida humana as3 ser3a inimaginable. Por lo dem3s, 3sta es la explicaci3n de la posibilidad del progreso en el dominio del medio. “Imag3nese la cantidad de posibilidades que, de una manera creciente, va recibiendo el hombre por la estabilizaci3n que recibe de los dem3s. El hombre no podr3a realizar lo que es capaz de hacer en la t3cnica actual si no fuera por esta condici3n. No que la sociedad ‘en equipo’ haga las cosas ‘en equipo’. Hacerlo lo hace cada cual. Lo que pasa es que lo hace cada cual, contando con las posibilidades que el otro va a poner en juego [...] El sistema de posibilidades de los dem3s libera las posibilidades de cada uno, que son as3 enormemente superiores a las que hubiera tenido, si no hubiese contado m3s que con sus posibilidades individuales” (*Sobre el hombre*, p. 309). Con estas reflexiones vemos, una vez m3s, c3mo el an3lisis de lo social y de lo hist3rico en el hombre est3n fuertemente vinculados.

<sup>28</sup> *Estructura din3mica de la realidad*, p. 256.

puedo alcanzar mi monadizaci3n por mi enfrentamiento con estas posibilidades, inexorablemente tengo que posicionarme frente a ellas.

Por lo dem3s, se deduce que la *cadacualidad* es siempre “limitada”:<sup>29</sup> si me voy haciendo uno por las posibilidades que me vienen de los dem3s y que me apropio, es claro que esta estructura implica una limitaci3n, porque las posibilidades que me llegar3n ser3n siempre limitadas; en otras sociedades habr3 otras posibilidades. Es la manera en que la comunidad a la que pertenezco determina mi *cadacualidad*. Por aqu3 se ve que Zubiri ha conseguido, con la descripci3n de la habitud social, presentarnos el *sentido* de forma radical: es la habitud o acci3n fijada; la determinada orientaci3n del modo de hab3rselas con las cosas.

### 2.3. *Expresi3n: la comunicaci3n humana en su radicalidad*

Puede resultar extra3o que Zubiri haya hecho un an3lisis del car3cter social del Yo sin haber dicho nada sobre la l3nea desde la que precisamente en el siglo XX se ha movilizado la cuesti3n por la intersubjetividad: el lenguaje.<sup>30</sup> Pudiera parecer, con ello, que Zubiri navega a contracorriente del “giro ling3ístico”. Sin adentrarnos ahora en esta discusi3n, s3 puede afirmarse que Zubiri no ignora el lenguaje en su an3lisis de lo social.<sup>31</sup> Ahora bien, de la misma manera que en el an3lisis de la inteligencia la aprehensi3n primordial de realidad se presenta como previa y fundamento del lenguaje -de la misma manera que nuestras estructuras intelectivas no est3n fundadas en el lenguaje, y en cuanto no lo est3n-, tampoco lo social en el hombre debe equipararse a lo ling3ístico. En un orden de prioridades podemos hablar de versi3n, comunalidad, comunidad-expresi3n y lenguaje. Hasta ahora, hemos analizado versi3n, comunalidad y comunidad. Ahora veamos lo que Zubiri tiene que decir sobre la expresi3n y el lenguaje.

<sup>29</sup> *Sobre el hombre*, pp. 307-308.

<sup>30</sup> Sirva como ejemplo la fundamentaci3n de la “acci3n comunicativa” que elabora Habermas desde el an3lisis de la manera en que Mead supera la filosof3a de la conciencia hacia el paradigma de la intersubjetividad a trav3s del estudio de la importancia del lenguaje en la formaci3n de la autoidentidad. Cf. J. Habermas, *Teor3a de la acci3n comunicativa II* (1981), Madrid, Taurus, 1987, pp. 9-70.

<sup>31</sup> Cf. A. Pintor, *Realidad y verdad. Las bases de la filosof3a de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994. Ver especialmente el cap3tulo IV para un estudio m3s detallado del lugar del lenguaje en la filosof3a de Zubiri.

Se ha unido la comunidad a la expresión, porque la expresión es lo que pone en marcha la comunidad. Hasta ahora hemos hecho abstracción de la comunidad sin entrar en cómo se produce esta situación *con-*; ahora es preciso que profundicemos en el análisis de la estructura que posibilita tal situación: la “expresión”. La expresión dará lugar a la significación, pero la *comunicación* que permite la comunidad se inscribe radicalmente en la expresión y no en la significación -aun cuando la significación sea la forma más común y peculiar de expresión.

Es significativo que Zubiri haga este tratamiento tan breve de la expresión al principio de los años cincuenta. Parece como si, consciente de la gran afluencia de bibliografía sobre esta cuestión producto del denominado “giro lingüístico”, hubiera decidido que era más importante remarcar otras dimensiones de lo social. En todo caso, esto supone un grave problema para la interpretación del texto en cuestión. En él se manejan conceptos que después adquirieron un sentido totalmente diferente. Lo iremos indicando en cada caso. En unos casos se podrá seguir la explicación de Zubiri con sólo tener esto en cuenta, pero en otros, el análisis quedará paralizado porque resultará totalmente incoherente con lo que Zubiri mantendrá posteriormente. En todo caso, ¿qué es la expresión que posibilita la comunidad?

Resumidamente, podemos decir que expresión es “exteriorización real” de una persona y en cuanto funciona la habitud de alteridad.<sup>32</sup> Descubramos por pasos el significado de este denso enunciado.

La *exteriorización* es un fenómeno de tipo biológico, porque es exteriorización de la vida. Esta exteriorización de la vida es posible porque en todo animal el sentir queda modulado en estimulación, afección y respuesta. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la vida se define por el sentir y que toda respuesta vital tiene un reflejo más o menos visible en el exterior del animal, entonces es obvio que, por el momento de respuesta del sentir, el animal exterioriza su vida.

En segundo lugar, decimos que esta exteriorización, para ser expresión, ha de ser *real*. Con ello Zubiri quiere decir que no puede ser resultado de una emoción aparente -como por ejemplo el llanto producido por una adecuada estimulación del hipotálamo-, sino de la estimulación de algo real. Aquí Zubiri se expresa confusamente, con las expresiones

<sup>32</sup> *Sobre el hombre*, pp. 275-279.

exteriorización real y estimulación real, parece dar a entender que se refiere a la estimulación del hombre por oposición a la mera estimulidad animal. Pero no es así, incluye también al animal. También al animal se le puede provocar una estimulación artificialmente. Quizás se entienda mejor el pasaje sustituyendo “exteriorización real” por “exteriorización natural” -en el sentido de no artificial- y “estimulación real” por “estimulación objetiva”.

En tercer lugar, para que la exteriorización sea expresión debe ser la exteriorización de una realidad personal. Es decir, sólo se expresan en su exteriorización aquellas realidades que son formal y reduplicativamente suyas: mi exteriorización es expresiva sólo si en ella estoy exteriorizando mi realidad en cuanto realidad, mi forma de realidad. La expresión es la exteriorización de una realidad que sabe que lo expreso es su propia realidad. El animal exterioriza su suidad, pero sólo materialmente: en sus notas, no en su forma de realidad; exterioriza su inquietud no su sentirse realmente inquieto.

Por último, Zubiri dice que es fundamental que funcione la habitud de alteridad. Con ello no está haciendo referencia, simplemente, al hecho de que para que haya expresión tenga que haber otros ante los que expresarse, sino a que es por la habitud de alteridad por la que adquiero la capacidad de expresión. Es decir, son los otros los que me enseñan a expresarme: se meten en mi vida y me expresan su realidad, con lo que yo aprendo a expresarme como ellos.

En la expresión así entendida se “manifiesta” mi realidad y en cuanto esta vida manifiesta queda al alcance del otro, en cuanto la manifestación de mi vida en expresión es aprehendida por el otro, mi vida le queda “comunicada”. Entonces el otro, que tiene mi realidad comunicada, responde con otra expresión en la que me manifiesta su realidad. Es el fenómeno de la “comunicación”, inherente a toda expresión y por el que, precisamente, toda expresión es “co-expresión”.<sup>33</sup>

Cáigase en la cuenta de que hablamos pasivamente: decimos que ‘mi vida le queda comunicada’, y no que ‘le comunico mi vida’. Con ello queremos remarcar que de la descripción hecha de la expresión se sigue que no es un fenómeno intencional:

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 279-280.



es una estructura real y física de mi vinculación a los demás, la habitud de alteridad que como realidad modula y exterioriza físicamente mi sustantividad [...] la expresión no constituye sólo un vínculo externo, sino que es la actualización de una dimensión suya: ser expresivo.<sup>34</sup>

El ser del hombre es intrínsecamente expresivo en cuanto es un ser comunal, en tanto que la realidad humana es realidad social. La expresión no es intención de una mónada, sino aspecto físico que no se deja conceptualizar más que falazmente como tal mónada.

Ahora podemos comprender por qué Zubiri no acepta la equivalencia de expresión y significación:

Porque la expresión no es un fenómeno intencional, es falso definir al hombre primariamente en esta dimensión simplemente desde el *legein* y decir que el hombre es *zoom logon ejon*, animal capaz de hablar. La expresión no queda vinculada primariamente ni exclusivamente al *logos*; por consiguiente, en lo que tiene de inteligencia, la expresión no es algo que afecta a la inteligencia como *noesis*, sino como *ergon*, es un fenómeno de *noergia*. Por eso en su dimensión radical de habitud de alteridad, la exteriorización del hombre es una expresión, y aquello que define al hombre es ser *animal expresivo*.<sup>35</sup>

La intención significativa se inscribe en la expresión física de mi realidad corpórea. Con ello, no es sólo que Zubiri haya descubierto que la intención significativa no es primaria, sino que puede reformular qué sea ésta. La significación se inscribe en la expresión, pero, además, para que se produzca la significación con la consiguiente reducción de lo físico a lo intencional, es preciso que se produzca una reducción anterior: la reducción propia del "signo".

El signo supone una intención rudimentaria, teniendo en cuenta que sólo en un sentido inexacto se puede llamar intención -Zubiri dice que el signo es "intensivo" y la significación "intencional".<sup>36</sup> Aun cuando el signo sigue siendo una exteriorización biológica, lo cierto es que en él hay una

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 291.

primera reducción de la noergia de la expresión, porque aunque se trata de una exteriorización biológica, es una exteriorización depurada por la "formalización":

El niño mueve sus brazos de una manera espontánea, y esos movimientos son expresivos. Ahora bien, los demás se incrustan en la vida del niño, y no por una información que el niño sería incapaz de recibir, sino por un adiestramiento físico que vincula a determinados movimientos de su sistema muscular todas sus expresiones. Estos movimientos musculares afectan fundamentalmente a dos sistemas: la cara y los brazos.<sup>37</sup>

Entonces el niño sabe que con ciertos movimientos expresa ciertas cosas: en cuanto la expresión queda reducida a ciertos movimientos musculares, ésta queda reducida, además, también a un movimiento indicativo, constituyendo un *intento* real de expresión. Ahora los movimientos de mi cuerpo son expresivos, porque yo lo quiero, expresan lo que quiero que expresen, les imprimo una dirección. ¿Qué es lo que convierte este *intento* en *intencionalidad*? En la respuesta a este interrogante encontramos la diferencia entre el signo y la significación.

Zubiri comienza criticando la concepción husserliana según la cual la diferencia entre el signo y la significación estriba en que mientras que en el signo aprehendo el signo mismo y la cosa signada, en la significación lo que aprehendo es la significación misma y no las palabras que significan: es como si la intención significativa se desprendiera del signo fónico. De esta forma, nos dice Zubiri, resulta que para Husserl lo primario, en el problema de la significación, es el aspecto intencional: "precisamente las palabras no son palabras que signifiquen porque se les ha añadido una significación, sino que, al revés, la palabra es en cierto modo la intención significativa cristalizada en un sistema fonético".<sup>38</sup>

Para Zubiri esto es incorrecto: la intencionalidad no es primaria. Podemos descubrir que, genéticamente, no son las significaciones las que hacen sonidos, sino los sonidos los que hacen significaciones: el niño realiza muchos movimientos, entre estos, movimientos de

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 287.

fonación, luego sonidos articulados y, sólo sobre estos previos pasos, se constituye la intencionalidad significativa. Esto nos indica, a su vez, que la significación no difiere esencialmente de la mera expresión: “el movimiento fónico no hace excepción respecto de cualquier otro movimiento expresivo, como puede serlo el arrugar la frente”.<sup>39</sup> Donde mejor se ve esto es en las interjecciones. Con ello Zubiri ha modificado radicalmente la forma de comprender la comunicación lingüística con respecto a Husserl -o, mejor, su interpretación de Husserl-: “el lenguaje es, ante todo y sobre todo, no un fenómeno intencional, sino un fenómeno de estructura física. Es la física de la alteridad expresada en fonaciones”.<sup>40</sup> Sólo por reducciones y formalizaciones, como en el signo, la significación adquiere su carácter intencional. Pero el lenguaje no es sólo intencionalidad, sino que incluye la expresividad y la signitividad -de la misma forma que la signitividad incluye la expresividad-. Aunque el lenguaje no se agota en éstos, sino que tiene una característica propia. Aquí es donde hemos de inscribir la intencionalidad. Decíamos que el signo no es intencionalidad. Zubiri lo explica diciendo que en el signo no salimos de la realidad, referimos *in modo recto* a la realidad. Aun cuando con intención, con dirección, estamos refiriendo a la realidad física de lo que signamos. El lenguaje, en cuanto signo, incluye esta referencia, pero en su característica propia, en cuanto significación, sólo va indirectamente a la cosa real, va a ella intencionalmente, porque a lo que va primariamente es a su *ser*.<sup>41</sup>

Estas últimas afirmaciones son sumamente problemáticas, ya que aquí se usa una noción de ‘ser’ que no coincide con lo que Zubiri llamó ‘ser’ en su obra de madurez, es decir, con el ser como reactualización de lo real en el mundo. En todo caso, lo que ahora nos interesa es ver cómo el lenguaje se monta sobre la expresión, y cómo, por ello, la relación con el otro no es una relación primordialmente intencional, ni siquiera un *intento*, sino un estar físicamente en situación con él, aquí surge la comunicación en sentido radical.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 292.

### 3. La historicidad

#### 3.1. Posibilitación: construcción y reinención de la tradición

Cuando Zubiri afronta la cuestión de la historia en *La dimensión histórica del ser humano*, aclara que su interés no se centra “en toda la realidad de la historia, sino en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre”.<sup>42</sup> En realidad, ésta es la preocupación de Zubiri en todos los textos donde abarca el asunto de la historia. La distinción propuesta es a veces algo ambigua en los textos. Por ello preferimos diferenciar, como ha hecho Ellacuría,<sup>43</sup> entre “historicidad” -en referencia a la dimensión histórica- e “historia modal” en referencia a lo que comúnmente se entiende por historia. Ésta distinción encuentra cierto apoyo en los textos zubirianos, ya que en alguna ocasión Zubiri se ha referido a la historia dimensional como historicidad.<sup>44</sup> ¿En qué consiste esta diferencia? Con la afirmación que ha hecho antes Zubiri sobre su interés en un aspecto determinado de la historia -la historicidad-, tal vez pueda parecer que ésta se adscribe en la historia en su sentido modal, cuando lo cierto es precisamente lo contrario: sólo por la historicidad podemos hacer referencia a la historia modal. Por lo tanto, para aclarar la diferencia, es preciso que comencemos diciendo algo sobre esta historicidad.

La consideración de la dimensión histórica del ser humano, de la historicidad, no es algo original de Zubiri, sino que se halla en la filosofía de su época; es un elemento transversal a toda la filosofía heideggeriana, y es, lo que queremos destacar aquí, la tesis básica del raciovitalismo orteguiano. Para Ortega, el hecho de que el hombre tenga historia es lo que hace imposible que se le pueda aplicar un concepto puramente biológico de vida; su realidad radical no va a estar sólo en su naturaleza biológica, sino también en aquello que las generaciones anteriores le han transmitido. Con ello cada generación no parte de cero, sino de lo que las generaciones anteriores le han legado:<sup>45</sup> el hombre es radicalmente “heredero”. Para Ortega, mientras los animales heredan instintos, nosotros heredamos creencias: “el hombre no tiene naturaleza, sino que

<sup>42</sup> X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en G. Marquín (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, USTA, 1982, p. 124.

<sup>43</sup> *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 404 ss.

<sup>44</sup> “La dimensión histórica del ser humano”, p. 142.

<sup>45</sup> Cf. J. Ortega, “El tema de nuestro tiempo”, *Obras completas*, Madrid, Alianza, vol. III, 1966-1983, pp. 148-149.

tiene [...] historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia -como *res gestae*- al hombre".<sup>46</sup> El hombre es "mera potencialidad":<sup>47</sup> en cada época queda constituido con lo que hereda y con lo que hace de sí mismo; es un ser plástico que nace sin marcas definitivas y que tiene la posibilidad de llegar a ser múltiples cosas.

Como se verá en las siguientes páginas, Zubiri toma muchos de los elementos de la exposición orteguiana, pero lleva a cabo una labor de sistematización y profundización que le lanza más allá de esta perspectiva.

Hemos visto que en cada especie los individuos son diversos -lo que conducía a la dimensión individual de mi realidad y de mi ser- y que están vertidos a otros -por aquí arribábamos a la dimensión social de mi realidad y de mi ser. Hay una forma más de codeterminación filética: en toda especie además de diversidad genética y versión genética encontramos "prospección genética".<sup>48</sup> En los dos casos anteriores, en la diversidad y en la versión, el momento de realidad que envuelve a la realidad humana daba lugar, respectivamente, a la individualidad y a la socialidad. También la prospección genética se halla recubierta por el momento de realidad, con ello surge la historia. En la especie humana la "transmisión" genética no es suficiente para asegurar la subsistencia; la indeterminación de los instintos requiere la apertura de cada uno de los individuos de la especie a distintos modos de estar en la realidad. Obviamente, estas distintas formas de estar en la realidad no son genéticamente transmisibles, sino que vienen dadas por los progenitores. Precisamente, historia consiste en el estar en la realidad en cuanto pende de formas de estar en la realidad donadas de una generación a otra. Y a lo que constituye la historia, la entrega de formas de estar en la realidad, es a lo que Zubiri denomina "tradicición": "La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición".<sup>49</sup>

Esta tradición tiene tres momentos. Primero, el "momento constituyente": cuando el niño nace "se le instala en una forma de estar en la realidad".<sup>50</sup> Por ello la tradición no puede ser entendida como una simple

<sup>46</sup> J. Ortega, "Historia como sistema", *Obras completas*, vol. VI, p. 41.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>48</sup> Cf. "La dimensión histórica del ser humano", p. 123; *Sobre el hombre*, p. 199.

<sup>49</sup> "La dimensión histórica del ser humano", p. 127.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 131.

perduración nostálgica de comportamientos anticuados; la tradición nos constituye. En segundo lugar, el "momento continuante", ya que dicha forma de instalación en la realidad es entregada por los *progenitores*, es una continuación de su forma de instalación. Por último, el "momento progrediente": el hombre hace su vida optando entre diversas posibilidades y esta opción tiene lugar con lo recibido en tradición; el "vástago" se apoya en lo recibido para seguir optando entre diversas formas de estar en la realidad; tiene que recrear lo que le ha sido entregado para responder a una nueva situación. Por ello la historia es "procesual": "cada momento está formalmente "apoyado" en el anterior y es apoyo del siguiente".<sup>51</sup> Los logros históricos no surgen de la nada, sino que se apoyan en lo conseguido hasta el momento. La historia es así "una situación que implica otra pasada, como algo real que está posibilitando nuestra propia situación".<sup>52</sup> Lo que el hombre hace en su momento presente es una "emergencia" de un "poder": lo que los otros han hecho en el pasado. En conclusión, lo que tradicionalmente se ha denominado "proceso histórico" puede entenderse como "tradicición de formas de estar en la realidad".<sup>53</sup>

Ahora podemos abordar la diferencia entre historia modal e historicidad. Zubiri la plantea cuando se hace cuestión de un asunto que siempre ha sido fundamental en toda filosofía de la historia: quién es el sujeto de la historia. El sujeto de la historia, de la tradición, es el *phylum*.<sup>54</sup> Entonces, en cuanto los individuos pertenecen al *phylum*, hemos de interrogarnos sobre cómo la tradición afecta a los hombres. Al hablar de la versión a los otros hicimos referencia al hecho de que esta versión puede ser a los otros en tanto que otros o a los otros en tanto que personas. Por la primera versión dijimos que se constituía la comunidad, o sociedad en sentido estricto, por la segunda la comunión. La tradición también puede ser contemplada desde el punto de vista personal y desde el impersonal. En el primer sentido la tradición constituye un momento de mi propia vida: su "decurrencia", que da lugar a la "biografía personal". En el segundo sentido, se trata de la tradición en cuanto momento dinámico de

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>52</sup> X. Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, Madrid, Alianza, 1994, 10ª ed., p. 143.

<sup>53</sup> "La dimensión histórica del ser humano", p. 128.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 133-141; *Sobre el hombre*, p. 203.

la comunidad, tradición de lo impersonal, tradición no como momento de mi vida, sino, precisamente, dejando en suspenso el ser momento de mi vida. La historia se contrapone así a la biografía personal en tanto que está constituida por las acciones impersonales. Antes hemos hecho referencia a la historia como historia modal por la sencilla razón de que Zubiri entiende que la historia es un “modo” de la historicidad - junto a la biografía personal-. La historicidad incluye tanto la historia como la biografía personal. Ahora podemos aclarar la afirmación de Zubiri sobre su interés no por toda la realidad histórica: no está afirmando aquí que la historia englobe la historicidad, sino que sólo se interesa por la historia -no por la biografía personal- en cuanto fundada en la historicidad, no se interesa por la historia en toda su generalidad. Pues bien, ¿qué podemos decir sobre esta historia ateniéndonos a su dependencia de la historicidad?

Gracias a esta fundación descubrimos que la historia tiene un momento de realidad. Obviamente, en cuanto el individuo humano es individuo histórico, la historia tiene realidad. Pero Zubiri va más allá: no sólo en este sentido tiene la historia un momento de realidad, no sólo porque su sujeto es real, sino también por su propio contenido: si la historia se define por la tradición y la tradición es realidad entregada, entonces la historia es realidad en cuanto realidad entregada, en cuanto entrega de formas de estar en la realidad. Aquí surge un problema: si lo que se entregan son las formas en las que efectivamente cada generación va a estar en la realidad, entonces se pierde el carácter procesual y progrediente de la historia, ya que parece que las diferencias que constatamos entre las distintas formas de estar en la realidad en diversas épocas sólo podrán explicarse por un proceso de producción y destrucción de realidades, lo que, obviamente, está en contra de una consideración procesual de la historia; ésta sería, más bien, un cúmulo de discontinuidades. ¿Cómo compaginar la entrega de realidad con el carácter procesual de la historia?<sup>55</sup> En la respuesta

<sup>55</sup> Esta cuestión era de suma importancia para Zubiri, ya que establecía un elemento fundamental de confrontación con la noción heideggeriana de historia. Diego Gracia afirma que Heidegger no puede rebasar una noción modal de la historia en cuanto parte de una noción modal del ser humano -carente del fundamento real de la persona. Heidegger no puede ir más allá de lo modal porque parte de un concepto de

a este interrogante descubriremos en qué consiste la esencia de la historia en tanto que fundada en la historicidad.

Veamos cómo se expresa Zubiri:

en la tradición se nos entrega [...] un modo de estar en la realidad, en el cual se apoya el que lo recibe, sea para admitirlo, sea para modificarlo, sea para rechazarlo: es el momento continuante y progrediente de la tradición [...] el modo recibido de estar en la realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella.<sup>56</sup>

Es decir, la forma de estar en la realidad de mis antecesores inmediatos, y las distintas formas de estar en la realidad de los no tan inmediatos, me son entregadas como *posibilidades*. Ciertamente se entrega una realidad, pero sólo como principio de posibilidades para mi propia realización: no se está en el mundo optando en el vacío, sino apoyado en una tradición; pero al mismo tiempo, las formas de realidad de la tradición no se imponen totalmente, sino que se exige por mi parte, como decimos, una opción; lo demás sería un discutible ‘conservadurismo’. Con ello hemos

posibilidad <Möglichkeit> opuesto a realidad. Así, como categoría modal de lo Vorhanden, aparece en forma ontológicamente inferior a lo real y necesario; pero “en cuanto existencial <Existenzial> es, por el contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927, pp. 143-144 (tr. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 166) (citado en D. Gracia, “La historia como problema metafísico”, *Realitas*, vol. III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, 1979, p. 87)]. Zubiri tematizó esta problemática concluyendo que “en primer lugar, el concepto de ‘posibilidad’ que aquí se defiende es rigurosamente ‘modal’, como el propio Heidegger reconoce. Y en segundo, que una posibilidad ‘modal’ no podría existir sino fuera antes ‘real’ [...] lo cual supone, evidentemente, acabar con la contraposición que Heidegger establece, sistemáticamente, entre ‘posibilidad’ <Möglichkeit> y ‘realidad’ <Wirklichkeit>” (*ibidem*, pp. 87-88). Desde esta perspectiva, Zubiri recogió muchos de los términos heideggerianos -“acontecer, potencia, posibilidad, destino colectivo” (*ibidem*, p. 91)- haciendo ver que eran términos reales fundados en la realidad de la persona. Para Zubiri, Heidegger habría llegado a la misma conclusión si hubiera partido de un concepto de realidad más radical que el escolástico, porque es desde la metafísica tradicional desde donde se propone la oposición posibilidad/realidad. Ahora bien, ¿es esta oposición suficientemente radical?

<sup>56</sup> “La dimensión histórica del ser humano”, p. 145.

arribado a la esencia de la historia: “proceso de posibilidad de modos de estar en la realidad”.<sup>57</sup> El pasado ya no es como realidad, pero esto no quiere decir que el pasado se volatilice, que se destruya, sino que permanece en las posibilidades que nos ha otorgado”. Zubiri utiliza un ejemplo aclarador:

la Acrópolis ahí está como objeto transmitido. Sí, como objeto transmitido, pero eso no es tradición. Como objeto tradicional es algo que una sociedad en un momento determinado ha producido, ha creado, y me lo ha entregado, y yo lo contemplo desde cierto punto de vista, como un sistema de posibilidades, que tal vez no voy a repetir. Los que pertenecían a la Bauhaus protestarían -protestaron de hecho- contra la repetición de Partenones. Sería una mera transmisión mecánica y no constituiría una tradición.<sup>58</sup>

La continuidad de la historia no es, entonces, continuidad meramente temporal -la sucesión de las distintas culturas separadas por discontinuidades-, sino una continuidad tradicional como continuidad de posibilidad. La posibilidad es término real, “ya que el dinamismo de la posibilidad es un dinamismo, dice, de ‘condicionamiento’ o ‘acondicionamiento’ de la realidad”.<sup>59</sup> Zubiri ha podido superar la contraposición tradicional entre realidad y posibilidad haciendo ver que la realidad no puede ser vista sólo a través de la “actuidad”, sino también de la “actualidad”. Si historia fuera realidad solamente en el sentido de actuidad, entonces habría que entenderla forzosamente como creación o destrucción de realidades; pero es que el devenir histórico aun cuando tiene, indudablemente, un devenir de actuidad, hay que considerarlo formalmente como devenir de actualidad, un devenir de modos de *estar presente*. Posibilidad es actualidad histórica, devenir de actualidad histórica, devenir de modos de estar en la realidad; aunque devenir de actualidad montado, obviamente, sobre el devenir de actuidad propio de la transmisión genética.

Con estos análisis Zubiri ha encontrado la razón que llevó al surgir de las filosofías de la historia como un intento de oponerse a la concepción

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>58</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 265.

<sup>59</sup> “La historia como problema metafísico”, p. 93.

de que la historia sea una mera sucesión de hechos. Esta concepción positivista de la historia está profundamente equivocada en la perspectiva zubiriana, pero no lo están menos las distintas concepciones de la historia que habiendo intuido su carácter procesual no han sabido analizarlo correctamente, derivando sus análisis hacia concepciones organicistas o teleologistas. En cambio, en el análisis zubiriano, el fin de la historia no es algo dado, sino algo que cada generación debe ir construyendo y reinventando a partir de las posibilidades que las generaciones anteriores les ha cedido y posibilitando, en mediación práctica, nuevas posibilidades para las generaciones venideras.

Fundando la historia en la historicidad, hemos descubierto la esencia de la historia. Esto nos lleva a interrogarnos, de una manera más rigurosa que lo hasta ahora expuesto, por las estructuras que hacen posible la historia así entendida. Nos cuestionamos por la esencia no de la historia, sino de la historicidad, en tanto que dimensión del ser humano: “la historia como proceso de posibilidad, nos lleva inexorablemente a las personas individuales en las cuales, y sólo en las cuales, transcurre este proceso”.<sup>60</sup> Para responder a esta cuestión hemos de ceñirnos al texto de 1974 *La dimensión histórica del ser humano*, ya que la cuestión sólo se plantea en estos términos en este texto. La conclusión será que el *proceso de posibilidad* propio de la historia entendida modalmente está montado sobre el *proceso de capacitación* propio de la historicidad.

### 3.2. *Capacitación: el poder cuasi-creacionista del hombre*

¿De qué forma la historicidad afecta a la realidad humana? La historicidad constituye un “poder” para ésta: dependiendo de las posibilidades que el hombre tenga en cada momento de la historia, podrá hacer unas cosas u otras. ¿Qué ha de entenderse por tal poder? Zubiri descubre que tal como ha sido conceptualizado en la filosofía clásica el término *dynamis* -como potencia y como facultad-, no se puede encontrar la conexión entre el proceso de posibilidad y este poder. Pero es que potencias y facultades no agotan la *dynamis*, porque el hombre puede hacer cosas bien diferentes con las mismas potencias y facultades; puede tener posibilidades diferentes. Y entonces sí que hemos encontrado la manera

<sup>60</sup> “La dimensión histórica del ser humano”, p. 149.

de enlazar el poder al que nos referimos y el dinamismo de posibilitación. Zubiri afirma que cuando estas potencias y facultades están posibilitadas para alcanzar ciertos objetos y actos, constituyen “dotes”.<sup>61</sup> Las dotes forman parte de mi realidad, son estructuras metafísicas, pero a diferencia de las potencias y facultades, no son fijas sino que en el transcurso histórico, en la praxis, pueden adquirirse, modificarse o perderse. Entonces hemos encontrado el fundamento del proceso de posibilitación: tengo ciertas posibilidades históricas porque mi realidad sustantiva tiene ciertas dotes. Sólo basta que se nos diga cómo surgen estas dotes.

Hemos visto que el hombre tiene que optar entre las diversas posibilidades. Ahora bien, todo acto de opción envuelve un momento de apropiación, de naturalización, de física integración de la posibilidad optada a mi realidad sustantiva. Por la naturalización de las posibilidades, las dotes van variando procesualmente. Pues bien, las dotes son la razón formal de las “capacidades”,<sup>62</sup> que no son otra cosa que las potencias y las facultades en cuanto principio de posibilitación. Por las dotes, las facultades se hallan capacitadas para acceder a ciertos posibles.

Aun cuando las capacidades constituyen el fundamento de la posibilitación histórica, no debe entenderse esta fundamentación como una prioridad temporal. En este orden hay que hablar más bien de un proceso retroalimentativo: a través de nuevas capacidades se irán abriendo nuevas posibilidades; a su vez, la apropiación de algunas de estas posibilidades ira capacitando a la realidad humana. Pero, entendiendo de esta forma el orden de fundamentación, podemos concluir que si la historia es esencialmente proceso de posibilitación, la historicidad “consiste formalmente en ser *proceso de capacitación*”:<sup>63</sup>

Ser proceso de posibilidades no me parece ahora sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por esto es cuasi-creación.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 157; *El hombre y Dios*, p. 72.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 164.

Zubiri queda maravillado por este poder de “cuasi-creación” que convierte al hombre en un “cuasi-dios”:

La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero ‘estar pudiendo’: es, en rigor, ‘hacer un poder’. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu*.<sup>65</sup>

Zubiri se une aquí a los entusiastas de la historia. Como vio Ellacuría, “es el punto en que se hacen fuertes los admiradores de la historia, cuyo entusiasmo no se amengua ni siquiera por los tremendos costes de los logros históricos”.<sup>66</sup> El hombre en la historia no sólo produce posibilidades, sino que produce sus propias capacidades posibilitantes, produce su propia realización radical.

Todo esto obliga a matizar la negación de que la historia sea un proceso de creación y destrucción de realidades. La historia es una realización efectiva -hay está el arte, las religiones, la filosofía, la ciencia, la técnica, las instituciones sociales y políticas para demostrarlo-; lo que ocurre es que cuando Zubiri afirma lo anterior, no está haciendo referencia a qué y cómo realiza la historia el movimiento procesual, sino a qué es lo que ocurre en sentido formal en la transmisión de las formas de estar en la realidad.

### 3.3. *Coetaneidad y ser acrescente*

La prospectividad humana, la capacitación de su realidad, refluye, como ocurriera con la individualidad y la socialidad, sobre el ser del hombre. La absolutez de mi Yo es relativa no sólo en el sentido de constituirse frente y en versión a otros, sino también en cuanto que se constituye concretamente, según mis capacidades. Y como sucedía con las dos anteriores dimensiones, mi Yo no tiene limitada negativamente su absolutez por estas capacidades que lo relativizan, sino que, en sentido positivo, las capacidades “confieren al yo la capacitación para ser

<sup>65</sup> *Naturaleza. Historia. Dios*, p. 380.

<sup>66</sup> *Filosofía de la realidad histórica*, p. 442.

absoluto”.<sup>67</sup> Como las capacidades están procesualmente determinadas, tienen una determinada “altura procesual”, el Yo tiene una “determinada altura de los tiempos”. Entiéndase bien, la altura procesual no es momento de mi ser, sino de mi realidad, y en cuanto esta altura determina mi ser, Zubiri habla de “figura temporal”. La altura procesual, en cuanto cualidad de mi realidad, constituye la “edad”. Y en cuanto esta edad se afirma en el acto de ser, modula la figura temporal: “Por razón de la edad histórica de su realidad, los hombres se afirman como coetáneos en su ser, en su Yo”.<sup>68</sup> Si eliminamos el co- nos queda la *etaneidad*, que para Zubiri constituye la “dimensión radical histórica del Yo”.<sup>69</sup> Zubiri prefiere este concepto al de “coetaneidad”. Parece que en este texto tal preferencia tiene sus raíces en el intento de expresar que la historicidad concierne tanto al modo histórico como al biográfico; pero lo cierto es que no es un neologismo acertado si pensamos que el dinamismo de la historicidad está montado sobre el dinamismo de la socialidad. Lo que a su vez impide dejar fuera del análisis la biografía personal. ¿O es que acaso se va a pretender montar dicha biografía al margen del co-? Si acudimos a otros textos,<sup>70</sup> esta distinción tiene sentido porque allí se afirma que “coetaneidad” es “la forma según la cual refluye la prospección sobre cada uno de los miembros del *phylum*”.<sup>71</sup> Es decir, se mantiene que la coetaneidad no es dimensión del ser, sino momento estructural de la realidad sustantiva, por ello se necesita introducir un neologismo para expresar esta coetaneidad en lo que afecta al ser. En este sentido, en *El hombre y Dios* también utiliza la expresión “etaneidad”, pero en *Sobre el hombre* utiliza otro neologismo que a nosotros nos parece más acertado. Aquí lo histórico como dimensión del Yo consiste en “ser acrecente”.<sup>72</sup> Neologismo derivado del verbo latino *accrescere*. Zubiri considera que acrecente debe entenderse como “ad-crescencia”. En este sentido, el ser del hombre es dimensionalmente un “ser-ad”. Este pasaje es bastante oscuro. Suponemos que Zubiri quiere indicar con la preposición latina *ad* que el ser del hombre es “ser-hacia” o “ser-para”: porque el ser

<sup>67</sup> “La dimensión histórica del ser humano”, p. 166.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>70</sup> Cf. *El hombre y Dios*, p. 73; *Sobre el hombre*, p. 210.

<sup>71</sup> *Sobre el hombre*, p. 210.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 211-213.

humano es el ser de una realidad tradente, es asentado en las posibilidades que tiene de ser. Con esto nos queda la segunda parte: la “crescencia”. Que el ser es *crescere* significa que las posibilidades que tengo de ser no son meros posibles:

son posibilidades de ser de las que está surgiendo el ser mismo. Yo soy algo que no sólo voy siendo sino que estoy surgiendo de mí mismo [...] Al ser de la realidad sustantiva le compete una intrínseca “crecida” entitativa [...] Ser es “ser-crecida”.<sup>73</sup>

#### 3.4. Acerca de una filosofía de la historia en Zubiri

A raíz del análisis que Zubiri hace de la realidad humana en su dimensión histórica, es fácil extraer las tesis fundamentales de lo que sería su filosofía de la historia. Si la historia consiste en un proceso de capacitación, parece que le es inherente cierta forma de avance. De hecho, en sentido retrospectivo, el aumento de la capacitación humana parece incuestionable: “El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era”.<sup>74</sup> Por supuesto suponiendo que la adquisición de nuevas capacidades siempre se ha hecho a costa de perder otras. Pero retrospectivamente se puede ver una progresión en la marcha de la humanidad por mayor capacitación; se puede hablar de un movimiento ondulatorio donde la tendencia visible ha sido un enriquecimiento progresivo.<sup>75</sup> Ahora bien, esto no asegura ingenuamente que tenga que seguir siendo así en el futuro:

[Las dimensiones del ser humano] tienen un sentido y una dirección que no están unívocamente determinadas. Quiero decir que en cada dimensión cada uno de los hombres puede estar determinado en dirección no sólo progresiva sino también en dirección regresiva o negativa, o hasta en dirección, por así decirlo, marginal. Un hombre puede ir perdiendo su individualidad, ir siendo cada vez menos social, puede ir decreciendo en edad histórica, esto es, en

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>74</sup> “Dimensión histórica del ser humano”, p. 162.

<sup>75</sup> *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, p. 284.

altura con respecto a los hombres con quienes convive. Un hombre y una comunidad pueden ir quedando al margen de la marcha humana. Por esto las denominaciones "individual, comunal, acrescente" denominan una función pero no su sentido; son en cierto modo denominaciones *a potiori*. Indican la línea en que se sitúa la determinación, pero no su valor positivo, negativo o marginal.<sup>76</sup>

En este texto Zubiri se acerca a posiciones modernas sobre el sentido de la historia; parece apoyar la idea moderna de progreso al afirmar que cuando una sociedad se encuentra en proceso de obturación puede quedar al margen de la marcha humana. Entonces, la marcha humana, en sus líneas generales, es proceso progresivo. Pensamos que lo que quiere decir Zubiri es que esto ha sido así retrospectivamente, y no que forzosamente tenga que ser así en el futuro, como si la historia obedeciera a una especie de teleología, ya sea en sus versiones idealistas o materialistas. Estas concepciones son tan erróneas como las interpretaciones fatalistas o resignadas del acontecer histórico. Ante unas y otras hay que remarcar el *carácter de abierto de la realidad histórica*, fundado en el carácter de abierto de la propia realidad humana. Sólo retrospectivamente podemos referirnos al avance histórico como una realidad. Si nuestra mirada se dirige al futuro, podemos *apostar* por una praxis liberadora fundada en un correcto proceso de capacitación, pero, en todo caso, son las personas las que tienen que construir este futuro.<sup>77</sup>

#### 4. Conclusión

Lo que hemos llamado estructuras de la convivencia a lo largo de este trabajo son fundamentalmente dos: socialidad e historicidad. Hemos visto que en la socialidad entran la versión, la convivencia social -en sentido técnico- y la *hexis*. La versión a los otros es algo fundamental a la realidad humana que determina tanto su individualidad como su socialidad. Por ello no se trata de estructuras de la *intersubjetividad* sino, más radicalmente, de estructuras de la *convivencia*, por debajo, estructuralmente, de lo que sería una relación entre sujetos.

<sup>76</sup> *Sobre el hombre*, p. 216.

<sup>77</sup> Cf. Ó. Barroso, "La dimensión histórica de la moral en la filosofía de la liberación zubiriana", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 105 (2004).

La antropología de Zubiri ofrece una nueva manera de enfrentar la cuestión de lo social e histórico. En esta perspectiva se muestra que socialidad e historicidad no constituyen dos estructuras independientes, sino que la historicidad se inscribe en la socialidad:

Los hombres y la sociedad que forman, y a la cual pertenezco yo, son algo que me fuerza, que me *insta* a tomar unas ciertas actitudes, a ejecutar unas ciertas acciones, y que a su vez me ofrece un sistema de *recursos* para poder ejecutar estas acciones y constituir, ¿qué? Precisamente la propia figura del ser de mi realidad sustantiva.<sup>78</sup>

Entonces, queda claro que la sociedad "no es simplemente una convivencia; es un sistema de posibilidades para la vida de cada cual y para la estructura misma social en cuanto tal".<sup>79</sup>

El dinamismo propio de la historia está montado sobre la sociedad, porque historia no es más que el dinamismo de las posibilidades sociales y porque, como ha quedado dicho, el sujeto de la historia es el *phylum*, el cuerpo social. En cuanto tal, como vio Ellacuría, la "tradición es reduplicativamente social: social por ser transmitida socialmente y social porque es recibida socialmente".<sup>80</sup> A su vez, esta sociedad está montada sobre la *suidad*: es la convivencia resultante de una realidad que se posee en tanto que realidad. Sin esta convivencia, la persona no podría realizarse, pero esto no quiere decir que la persona se deba a la sociedad y, por extensión a la historia: "La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad".<sup>81</sup>

A su vez, el dinamismo de la personalización descansa sobre los dinamisismos naturales, lo que impide todo idealismo tanto sobre la persona, como sobre la sociedad y la historia.

En la historia concluye, por ahora, el dinamismo de la realidad, el "dar de sí" en la realidad formas más perfectas de realidad.<sup>82</sup> Esta conceptualización de la realidad viene a complementar la del "de suyo"

<sup>78</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 258.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> *Filosofía de la realidad histórica*, p. 397.

<sup>81</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 274.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 61 ss.



como algo formal o abstracto, con un “de suyo” “intensivo, gradual y progresivo”.<sup>83</sup> Aquí Zubiri no está haciendo referencia al dinamismo talitativo en forma de evolución, sino al “dinamismo trascendental”<sup>84</sup> del “de suyo”, un dinamismo que produce un “incremento” de realidad por el que hay unas realidades que tienen más realidad que otras:

Aquí nos encontramos con una especie de seriación que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una mismidad de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la mismidad a ser suidad, a la realidad que se convierte en un estatuto de *comunidad*, y se convierte en un tipo de *mundo* distinto para cada uno en épocas distintas de la historia.<sup>85</sup>

El desarrollo en esta escala es un desarrollo en incremento entitativo. Es mayor realidad, no hay duda ninguna, un chimpancé que una ameba. Se dirá, sin embargo, que los dos son igualmente reales. Sí; si con igualmente reales quiere decirse que no son la nada. Pero no se trata de esto. Se trata de que, si la realidad está constituida por un positivo de suyo, el de suyo de un chimpancé es mucho más rico y profundo que el de suyo de una ameba. Y es que efectivamente a lo largo de la escala zoológica, de la escala biológica, vamos viéndose construir un mayor de suyo y con ello, por consiguiente, una mayor sustantividad.<sup>86</sup>


Las realidades humanas se encuentran en la cumbre de este “dar de sí”. Y la historia, en cuanto dinamismo que se superpone a la realidad personal y sociedad, se presenta como la última forma de realidad de un “dar de sí” perfectivo; pero nunca a costa de anular los dinamismos que la posibilitan y, sobre todo, entendiendo que lo que perfecciona no es a ella misma, sino a la realidad personal, que encuentra en ella el lugar de su realización, de la realización social. El hombre, en la medida en “que se encuentra en la historia incurso en un proceso efectivo y progresivo de capacitación”, es un caso paradigmático de este expandirse

<sup>83</sup> Cf. J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pp. 157-8.

<sup>84</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 131-132.

<sup>85</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 352.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 200.

acrecentativo.<sup>87</sup> Alcanza en la historia su máximo de realidad, porque el incremento de realidad se mide por el grado de “autoposesión”<sup>88</sup> y la historia es el lugar de realización, de incremento de la autoposesión, de la realidad humana. Sólo partiendo de un análisis del dinamismo histórico que incorpore todos los demás dinamismos, se puede arribar a una verdadera *praxis histórica* en la que se creen capacidades y se apropien posibilidades. Sólo así se consigue plantear una praxis como liberación personal, una praxis que se sabe obligadamente social y libre de toda mistificación. 

<sup>87</sup> Cf. P. Cerezo, “Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri”, en J. J. E. Gracia (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Concepciones de la metafísica*, vol. XVII, Madrid, Trotta/CSIC, 1998, pp. 285-286.

<sup>88</sup> *Estructura dinámica de la realidad*, p. 186.